BnF Gallica

Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie. Tome deuxième, B-Césène. Deuxième partie, C-Césène / publ. par le [...]

Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

{BnF Gallica

. Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie. Tome deuxième, B-Césène. Deuxième partie, C-Césène / publ. par le Rme dom Fernand Cabrol,... et le R. P. dom Henri Leclercq ; avec le concours d'un grand nombre de collab.. 1910.

1/ Les contenus accessibles sur le site Gallica sont pour la plupart des reproductions numériques d'oeuvres tombées dans le domaine public provenant des collections de la BnF. Leur réutilisation s'inscrit dans le cadre de la loi n°78-753 du 17 juillet 1978 :
- La réutilisation non commerciale de ces contenus est libre et gratuite dans le respect de la législation en vigueur et notamment du maintien de la mention de source.
- La réutilisation commerciale de ces contenus est payante et fait l'objet d'une licence. Est entendue par réutilisation commerciale la revente de contenus sous forme de produits élaborés ou de fourniture de service.

CLIQUER ICI POUR ACCÉDER AUX TARIFS ET À LA LICENCE

2/ Les contenus de Gallica sont la propriété de la BnF au sens de l'article L.2112-1 du code général de la propriété des personnes publiques.

3/ Quelques contenus sont soumis à un régime de réutilisation particulier. Il s'agit :

- des reproductions de documents protégés par un droit d'auteur appartenant à un tiers. Ces documents ne peuvent être réutilisés, sauf dans le cadre de la copie privée, sans l'autorisation préalable du titulaire des droits.
- des reproductions de documents conservés dans les bibliothèques ou autres institutions partenaires. Ceux-ci sont signalés par la mention Source gallica.BnF.fr / Bibliothèque municipale de ... (ou autre partenaire). L'utilisateur est invité à s'informer auprès de ces bibliothèques de leurs conditions de réutilisation.

4/ Gallica constitue une base de données, dont la BnF est le producteur, protégée au sens des articles L341-1 et suivants du code de la propriété intellectuelle.

5/ Les présentes conditions d'utilisation des contenus de Gallica sont régies par la loi française. En cas de réutilisation prévue dans un autre pays, il appartient à chaque utilisateur de vérifier la conformité de son projet avec le droit de ce pays.

6/ L'utilisateur s'engage à respecter les présentes conditions d'utilisation ainsi que la législation en vigueur, notamment en matière de propriété intellectuelle. En cas de non respect de ces dispositions, il est notamment passible d'une amende prévue par la loi du 17 juillet 1978.

7/ Pour obtenir un document de Gallica en haute définition, contacter
utilisation.commerciale@bnf.fr.

Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

Ak. V 6695

650

5482

DICTIONNAIRE

D'ARCHÉOLOGIE CHRÉTIENNE

ET

DE LITURGIE

TOME DEUXIÈME

1re PARTIE

B

DICTIONNAIRE

D'ARCHÉOLOGIE CHRÉTIENNE

ET

DE LITURGIE

PUBLIÉ PAR

Le R. P. dom Fernand CABROL

ABBÉ DE SAINT-MICHEL DE FARNBOROUGH (ANGLETERRE)

AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE DE COLLABORATEURS

TOME DEUXIÈME

1re PARTIE

B

PARIS

LETOUZEY ET ANÉ, ÉDITEURS

76bis, RUE DES SAINTS-PÈRES (VIIe)

—

1910

TOUS DROITS RÉSERVÉS

DICTIONNAIRE

D'ARCHÉOLOGIE CHRÉTIENNE

ET

DE LITURGIE

TOME DEUXIÈME

B - CÉSÈNE

DICTIONNAIRE

D'ARCHÉOLOGIE CHRÉTIENNE

ET

DE LITURGIE

PUBLIÉ PAR

Le R. P. dom Fernand CABROL

ABBÉ DE SAINT-MICHEL DE FARNBOROUGH (ANGLETERRE)

AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE DE COLLABORATEURS

TOME DEUXIÈME

B - CÉSÈNE

PARIS

LETOUZEY ET ANÉ, ÉDITEURS

76bis, RUE DES SAINTS-PÈRES (VIIe)

—

1910

TOUS DROITS RÉSERVÉS

Bibliothèque nationale R F Imprimés

Saint Léonard 3076

DICTIONNAIRE D'ARCHÉOLOGIE CHRÉTIENNE ET DE LITURGIE

B

B B. La formule épigraphique BB se lit sur des marbres païens et sur des marbres chrétiens. Nous la croyons d'origine africaine, car bien que les trouvailles constantes qui accroissent chaque année le *Corpus inscriptionum* imposent une extrême prudence dans cet ordre d'affirmations, nous pensons que la rencontre de plusieurs exemplaires en Afrique et l'absence presque complète de cette formule dans tous les autres pays est suffisamment démonstrative.

BB doit s'interpréter : B(*onis*) B(*ene*). Ce sigle offre, dans l'épigraphie africaine, quelques variétés.

BB : *Corpus inscr. latinar.*, t. VIII, n. 157, 2087, 2492, 4320, 5013, 8826, 9011.

FE·B·B· = *feliciter bonis bene*; *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 4574.

B·B·ET·MAL·B· = *bonis bene et malis bene*; *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 9182.

B·B·M·M· = *bonis bene malis male*; *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 8739.

M.M. = *malis male*; *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 4320.

Le texte païen, *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 8826, provenant de Sertei, en 1873, est identique à celui qui fut trouvé, en 1887, à Ouled Agla; ce dernier date de l'année 247 et porte le texte d'une dédicace à la suite de laquelle on lit la formule développée de la manière suivante : S·S·BB· *S(upra) s(criptis) b(onis) b(ene)* [1].

Les deux inscriptions chrétiennes d'Afrique portant le signe BB sont intéressantes. La plus anciennement connue avait été éditée par Léon Renier. Elle porte la mention suivante [2] :

⊕ B B

La plus récente a été éditée par M. Audollent [3] et M. Poulle [4]. Elle a été découverte, écrit ce dernier, à Enchir Aïn Safar, à huit kilomètres de Khenchela. D'après M. Pozzi, elle provient d'Enchir-Tifa, au sud-sud-est d'Aïn Beida. Cette pierre est aujourd'hui déposée au musée du Louvre. Elle se compose d'un carreau à queues d'aronde mesurant 0m18 en hauteur, sur 0m26 en largeur. Cette plaque était insérée au centre d'une dalle de grandes dimensions d'où on l'a malheureusement détachée. Cette dalle servait de balustrade à l'espace réservé dans une église aux vierges chrétiennes. La hauteur des lettres de l'inscription est de 0m04. On y lit ces mots : *Virginum canc(ellus). B(onis) b(ene)* (fig. 1159).



1159. — Plaque d'Enchir Aïn Safar.
Musée épigraphique du Louvre.

H. Leclercq.

B M. Nous avons montré que les fidèles avaient éprouvé peu de répugnance à faire usage de formules païennes bien qu'elles parussent impliquer chez ceux qui s'en servaient la croyance aux dieux des gentils. Au nombre des formules qui ont eu longtemps le don de troubler les archéologues, se trouvent les sigles D M et D M S, *Diis manibus* et *Diis manibus sacrum*. Quelques esprits timorés ou plus délicats que la foule s'alarmaient de reposer à l'ombre d'une invocation que, vivants, ils se fussent fait scrupule de prononcer. C'est ainsi que nous connaissons une juive nommée Esther [5], née à Jérusalem, affranchie de Claude ou de Néron, pres-

[1] A. Audollent, *Mission épigraphique en Algérie*, dans les *Mélanges d'arch. et d'hist.*, 1890, t. X, p. 434, n. 28. — [2] *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 2492. — [3] A. Audollent, *op. cit.*, p. 506, n. 77. — [4] Poulle, dans le *Recueil de la Société archéologique de Constantine*, t. XXV, p. 412; De Waal, *Zeitschriftenschau*, dans *Römische Quartalschrift*, 1891, t. V, p. 212. Cf. *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 17810. — [5] Mommsen, *Inscript. regni Neapolitani*, in-fol., Lipsiæ, 1852, n. 6467; R. Garrucci, *Cimitero degli antichi ebrei scoperto recentemente in vigna Randanini*, in-8°, Roma, 1862, p. 24-25; Renan, *L'Antechrist*, in-8°, Paris, 1873, p. 158, note 4; Henzen, *Inscript. antiquar. ampliss. collect.*, in-8°, Turici, 1856, n. 5302.

crivant de veiller à ce qu'on ne grave sur son épitaphe rien de contraire à la Loi :

Cl]AVDIA · ASTER
h]IEROSOLYMITANA
ca]PTIVA·CVRAM·EGIT
ti]CLAVDIVS·AVG·LIBERTVS
mas]CVLVS ROGO VOS FAC.
prae]TER LEGEM NE QVIS
mi]HI TITVLVM DEICIAT CV
ra]M AGATIS · VIXIT ANNIS
XXV

Des fidèles ne se sont pas montrés moins scrupuleux. En étudiant les conditions qui amenèrent les chrétiens à tolérer le sigle D. M., nous disions que les lapicides comptant l'immense majorité de leur clientèle parmi les païens, avaient pris l'habitude de graver au sommet ou à la base des stèles et des dalles qu'ils mettaient en vente les lettres D M, ce qui abrégeait d'autant le temps nécessaire pour la gravure de l'inscription et la livraison de la commande. Les chrétiens, mal vus, surveillés, menacés avaient jugé inutile de réclamer le martelage des lettres ou bien n'avaient pu toujours se procurer une pierre sans aucun sigle païen. Cependant quelques-uns parmi eux avaient imaginé de substituer la lettre B à la lettre D, sans toucher à la lettre M. Cette pratique semble avoir été connue en dehors des communautés de l'Étrurie, de la Ligurie, comme le voulait Bartolini.

Nous pouvons signaler quelques exemplaires de ce type, principalement parmi les épitaphes du cimetière de Sainte-Mustiola, à Chiusi [1], où se rencontre cependant le D M [2]. Voici l'épitaphe d'une parente de sainte Mustiole [3] :

B IVLIAE M
SANCTISSIME EX GENE
RE MVSTIOLE SANCTAE
ASINIAE FELICISSIME QVE
VIXIT ANNIS XXXVII POMPO
NIVS FELICISSIMVS CONIV
GI INCONPARABILI DEPOSI
TA XII KAL IANVARIAS DSOLIS

lign. 8 : *d(ie) solis* = *dominica*.

Le cimetière de Sainte-Catherine, à Chiusi, contient un bien plus grand nombre de tombes chrétiennes que celui de Sainte-Mustiole et on n'y voit pas un seul exemplaire du B M contre quatorze exemplaires du D M.

Muratori avait publié l'inscription suivante, trouvée à Ticino, en 1715, dans l'église Saint-Gervais : B P M [4]. Dans la Gaule Narbonnaise nous rencontrons assez fréquemment le sigle en question, tantôt sous la forme : B. M [5], tantôt : BONAE M [6], ou encore : BONE MM [7] et BN MM [8]. Le plus souvent le sigle est au sommet de l'épitaphe, mais parfois aussi il est combiné avec la formule [9] : *Requiescit b(onæ) m(emoriæ)*. Dans la Lugdunaise on rencontre la formule principalement à Lyon [10], mais ici le sigle a définitivement glissé dans le texte [11].

En Sicile et en Sardaigne nous constatons le même phénomène, le sigle a glissé dans la formule [12] ou bien il est écrit en toutes lettres et ouvre cette formule [13].

Il est plus intéressant de rencontrer dans le Bruttium, à Tropea, la formule développée DMS adoptée également par les fidèles et modifiée en B. M. S [14], tandis que à Cagliari elle est restée intacte et gravée au sommet de l'épitaphe ou du moins à son début [15]; ce qui ne l'empêche pas de s'introduire dans le corps même de la formule funéraire sur un certain nombre de pierres [16]. A Tropea, nous voyons le B. M. inséré immédiatement après le monogramme de la manière suivante :

☩ B M [17]
⁂ B M [18]

C'est incontestablement dans l'Italie méridionale que nous rencontrons l'emploi le plus intéressant et les combinaisons les plus originales de notre formule; en voici une rapide statistique.

B · M à Éclane, en 411, *Corp. inscr. lat.*, t. IX, n. 1365, 1391.
B · M + — en 444, en 515, *Corp. inscr. lat.*, t. IX, n. 1368, 1382.
+ B + M + — en 511, en 529, *Corp. inscr. lat.*, t. IX, n. 1380, 1385.
B ☩ M — en 440, en 450, *Corp. inscr. lat.*, t. IX, n. 1367, 1370.

On remarquera que, en regard du *b. m.* diversement combiné, nous rencontrons dans la même ville d'Éclane et à la même époque le *d. m.* engagé dans des combinaisons identiques, par exemple : en 460, D. M. [19]; + D + M + [20]; D ☩ [*m*] [21].

Bibliographie. — *Bullettino dell' Instituto di corrispondenza archeologica*, 1853, p. 50; Bartolini, dans *Atti della pontificia accademia di archeologia*, t. XIII, p. 36; De Rossi, *Utilità del metodo geografico nello studio delle iscrizioni cristiane*, dans *Bullettino di archeologia neapolitano*, 1857, settembre t. V. p. 14; De Rossi, dans *Bullettino di archeol. crist.*, 1873, IIe série, t. IV, p. 131.

H. Leclercq.

B et V. Nous ne nous proposons pas de recueillir à cette place toutes les bizarreries auxquelles la lettre B a donné naissance dans l'épigraphe latine. Le dénombrement serait long et apprendrait peu de chose. Donnons-en un exemple, le premier venu, pris véritablement au hasard :

INOFITA BIB
GO SVTERES ᗡ
IN PACE QVIES
QVET A⁂ω PERᗡ Aᗡ III

Neophyta virgo Soteris in pace quiescit. Perit annorum III [22].

Bilgo, bibgo pour *virgo* est une de ces fautes grossières qui déroutent parfois le lecteur et dont on trouve des analogies, d'ailleurs peu intéressantes, entre lesquelles il

[1] *Corp. inscr. lat.*, t. XI, n. 2549, 2550, 2552, 2557 (2571?). — [2] *Id.*, t. XI, n. 2555. — [3] *Id.*, t. XI, n. 2549. — [4] Muratori, *Novus thesaurus veter. inscript.*, in-fol., Mediolani, 1789, t. IV, p. MDCCCLXII. — [5] *Corp. inscr. lat.*, t. XII, n. 244, 245, 943, 948, 951, 953, 967. — [6] *Id.*, t. XII, n. 969, 1045, 5339, 5354, 5355, 5822. — [7] *Id.*, t. XII. n. 5344. — [8] *Id.*, t. XII, n. 2309. — [9] *Id.*, t. XII, n. 943, 948, 951, 953, 967, 969, 5822 (inscriptions d'Arles); 2309 (Grenoble); 5339, 5344, 5354, 5355 (Narbonne). — [10] *Id.*, t. XIII, n. 2350, 2363-2370, 2373, 2375-2380, 2382-2384, 2389, 2390, 2393, 2404, 2411, 2412, 2415, 2424, 2424, 2425, 2430, 2439. — [11] *Id.*, t. XIII, n. 2391 : *bone recordationis*; même formule à Bordeaux, n. 905 : *bone recordaciones*. — [12] *Corp. inscr. lat.*, t. X, n. 7490, 7748, 7775, 7786. — [13] *Id.*, t. X, n. 8078, 8082. — [14] *Id.*, t. X, n. 8076, 8077, 8079, 8080, 8081; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1877, p. 87-89, pl. VII, n. 1, 2, 3, 4, 5. — [15] *Id.*, t. X, n. 7744, 7746, 7767-7770, 7773, 7776, 7780, 7782, 7783. — [16] *Id.*, t. X, n. 7747-7749, 7752, 7755, 7756, 7759, 7760, 7762, 7763, 7765, 7766, 7772, 7774, 7775, 7778, 7785, 7786, 7788, cf. t. X, n. 3317. — [17] *Id.*, t. X, n. 99. — [18] *Id.*, t. X, n. 101; cette inscription date de l'année 551. — [19] *Corp. inscr. lat.*, t. IX, n. 1372. — [20] *Id.*, t. IX, n. 1389. — [21] *Id.*, t. IX, n. 1390. Enfin à Ancône, *Corp. inscr. lat.*, t. IX, n. 5915, 6386, nous retrouvons le sigle B. M. sur deux pierres n'offrant aucun indice de christianisme ou de paganisme absolument certain. A Nicopolis, dans la Mésie, nous trouvons *B(onæ) M(emoriæ)*, mais comme épithète et dans le cours d'une formule, *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 7436. — [22] A. de Waal, *Funde in den Katakomben in den Jahren 1838-1851*, dans *Römische Quartalschrift*, 1898, t. XII, p. 339, n. 11.

semble arbitraire d'établir une relation philologique.

Il n'en est pas de même pour la confusion entre *b* et *v*. Ici les exemples sont nombreux et, quoique nous nous bornions aux limites de l'épigraphie chrétienne, nous sommes tenu de faire un choix. On a pensé que l'Espagne avait, plus qu'aucune autre province, abusé du *b* pour le *v* et réciproquement. Ce n'est pas tout à fait exact; cependant il faut remarquer que les documents espagnols, notamment les documents liturgiques ont gardé trace de cette particularité jusqu'à une époque plus tardive que partout ailleurs. Le *Liber ordinum* ou Pontifical mozarabe présente un grand nombre de ces lectures. Le distingué éditeur de ce livre liturgique, dom M. Férotin, note dans son index philologique : « **b** *pour* **u** *ou* **v** : très commun » [1] et il rappelle « un dicton un peu vulgaire, dit-il, et qu'on sera surpris de lire dans un livre de ce genre, mais qui est pourtant bien ici à sa place : *O felix Iberia! ubi vivere est bibere* » [2].

Dans l'épigraphie espagnole nous pouvons noter *b* pour *v* à la terminaison du parfait : REQIEBIT [3], FVNDABIT [4], TRANSIBIT [5], etc.; ailleurs on rencontre : BACCEI [6], BIVIT [7], BOKATVS [8], BREBE [9], CAPTIBI [10], CIBITATE [11], DEBORET [12], FABILLAS [13], LABACRVM [14], NOBVS [15], OBES [16], OCTABO [17], REDIBIBVS [18], SEBA [19], SOLBERAT [20], SVBLEBAMINE [21], VIBERE [22].

En Espagne nous trouvons également, mais moins fréquemment, l'emploi de *v* pour *b* : ARVITER [23], DEVITVM [24], (*h*)AVEBITIS [25], REDIVIT [26], SAVINVS [27], VIS [28].

Si de l'Espagne nous passons dans la Gaule Narbonnaise, qui lui est limitrophe, nous retrouvons l'emploi de *b* pour *v* au passé dans les inscriptions chrétiennes : DICABIT [29], FONDABET [30], et dans quelques mots que nous avons rencontrés déjà en Espagne : BISIT et BIXIT [31], BOTVM [32], CERBASIVM [33], OCTABO [34]. Également nous trouvons *v* pour *b* : NOVELETATE [35], OVIET, OVIIT [36], SIVI [37], VOCAVETOR [38].

Nous pourrions, sans grande utilité, prodiguer les citations. Les *indices* du *Corpus inscriptionum latinarum* des tomes VIII, IX, X, montrent combien fut fréquent, à l'époque chrétienne, l'emploi de *b* pour *v* et réciproquement. Il suffit d'avoir signalé ce point; les documents fourniraient la matière d'un article utile dans un lexique sur la morphologie de langue latine dans les provinces riveraines de la Méditerranée entre le Ier et le VIIIe siècle de notre ère.

H. LECLERCQ.

BAALBEK. Baalbek n'est plus aujourd'hui qu'une bourgade de la Syrie centrale, dans la partie moyenne de la large vallée désignée, depuis la conquête d'Alexandre, sous le nom de *Cœle Syria*. Elle est située au pied de l'Anti-Liban, non loin des sources de l'Oronte, à 1 170m d'altitude, sur les ruines de l'ancienne Héliopolis. Elle atteignit, après avoir été hellénisée, à une grande prospérité. Sous Auguste elle porta le titre de *Colonia Julia Augusta Felix*. Antonin y fit quelques embellissements. Siège d'un évêché chrétien, Baalbek tomba au pouvoir des Arabes en 636. La décadence s'accéléra dès lors jusqu'à l'époque des croisades, où la position de Baalbek fut souvent disputée; ce qui, comme on peut le penser, ne contribua pas à l'entretien des édifices antiques, dont la ville était pleine. Durement ébranlés par le tremblement de terre de 1170, ils furent définitivement ruinés par celui de 1750.

Baalbek doit sa célébrité à ses ruines. La ville posséda un temple antérieur à l'époque romaine, ainsi qu'en témoigne l'auteur du traité *De Dea Syria* lequel donne à l'ἱρόν égyptien qu'on y révérait l'épithète ἀρχαῖον [39]. Néanmoins l'importance de premier ordre de Baalbek, ne date que de l'époque romaine, et ce n'est qu'à partir de cette époque que l'archéologie de la ville appartient à nos études. Le nom sémitique survécut et finit par l'emporter [40]. D'ailleurs « la splendeur romaine fut ici, ce semble, quelque chose d'étranger, d'implanté du dehors. Aussi la force extérieure qui maintenait cette civilisation artificielle ayant une fois disparu, les splendides monuments de l'époque romaine n'eurent plus de sens pour des populations habituées à la vie nomade ou à une vie sédentaire mesquine. Ils restèrent comme des non-sens, ou plutôt comme des signes attestant qu'une race supérieure avait un jour passé par là » [41].

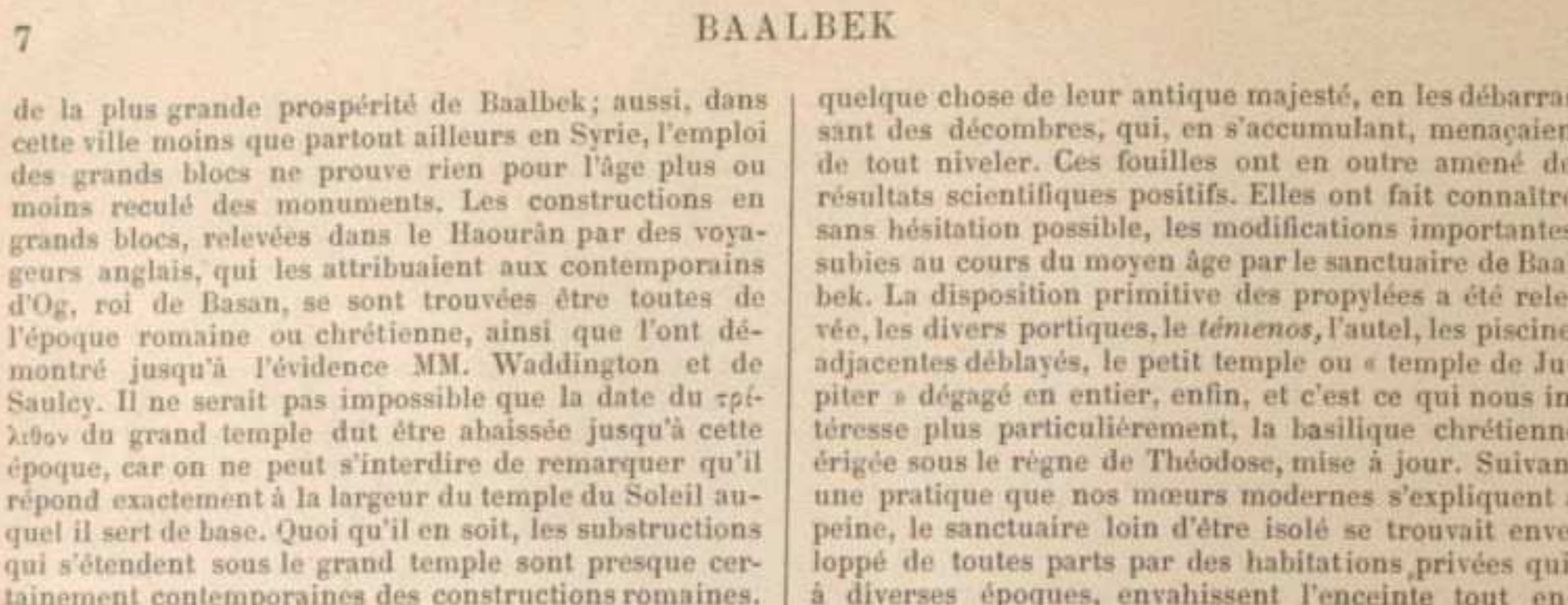
La ville est entourée d'une enceinte de 4 kilomètres de développement, qui comprend trois parties : 1° les assises, formées de blocs dits cyclopéens; 2° le mur romain; 3° le mur crénelé et garni de tours, élevé par les Arabes. Les monuments qui faisaient la gloire de Baalbek s'élevaient à l'ouest. Ce qui en a subsisté permet de dire aujourd'hui avec vérité que « ce sont les plus belles ruines peut-être qui existent au monde » [42]. Les masses que présentent les murs cyclopéens confondent l'imagination. Des blocs monolithes mesurent jusqu'à vingt-deux mètres de longueur sur plusieurs mètres de largeur et d'épaisseur; il en est dont la contenance a été évaluée à plus de 300 mètres cubes et le poids à 800 tonnes [43]. Une pierre restée dans la carrière a 432 mètres cubes et son poids dépasse 1000 tonnes; un obélisque jugé défectueux et laissé pour compte dans une carrière, mesure plus de 30 mètres de longueur [44]. On est généralement trop porté à accorder aux ouvrages qui présentent de telles dimensions une antiquité fabuleuse. La dimension des pierres ne prouve rien pour l'antiquité d'un monument [45]. Le temple de Jupiter à Baalbek, dont l'âge moderne n'est pas contesté, renferme des pierres supérieures en dimensions à toutes les constructions de Gébeil, de Jérusalem. Le τρῶθον du grand temple peut être très ancien; cependant on ne saurait le conclure avec certitude de la taille des matériaux, puisque les pierres les plus grandes que l'on connaisse après celles du τρῶθον font partie d'un temple élevé deux cents ans après Jésus-Christ. Le τρῶθον et le mur qui s'y joint du côté du nord peuvent être antérieurs à l'époque romaine; on n'en peut dire plus. La science, le talent et le goût de ces édifices aux matériaux gigantesques ne se perdirent pas vers le temps

[1] D. Férotin, *Le* Liber ordinum *en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne du* V*e au* XI*e siècle*, dans F. Cabrol et H. Leclercq, *Monum. Eccles. liturg.*, in-4°, Paris, 1904; t. V, col. 562. — [2] *Id.*, t. V, col. 46, note 2 de la col. 45. On trouve également dans le *Liber ordinum*, *b* pour *bv*, par exemple : *obiam*, *obient*. — [3] Hübner, *Inscript. Hispan. christ.*, in-4, Berolini, 1871, n. 22. — [4] *Id.*, n. 23*a*. — [5] *Id.*, n. 148. — [6] *Id.*, n. 123. — [7] *Id.*, n. 16. — [8] *Id.*, n. 397. — [9] *Id.*, n. 132. — [10] *Id.*, n. 413. — [11] *Id.*, n. 76. — [12] *Id.*, n. 386. — [13] *Id.*, n. 385. — [14] *Id.*, n. 12. — [15] *Id.*, n. 23*a*. — [16] *Id.*, n. 389. — [17] *Id.*, n. 369. — [18] *Id.*, n. 385. — [19] *Id.*, n. 385. — [20] *Id.*, n. 23 a. — [21] *Id.*, n. 533. — [22] *Id.*, n. 169. — [23] *Id.*, n. 385-386. — [24] *Id.*, n. 12. — [25] *Id.*, n. 375. — [26] *Id.*, n. 403. — [27] *Id.*, n. 139. — [28] *Id.*, n. 409. — [29] *Corp. inscr. lat.*, t. XII, n. 2143. Cf. J. Pirson, *La langue des inscriptions latines de la Gaule*, in-8°, Liège, 1901. — [30] *Id.*, t. XII, n. 936. — [31] *Id.*, t. XII, n. 971, 2197, 5340, 5344. — [32] *Id.*, t. XII, n. 5423. — [33] *Id.*, t. XII, n. 410. — [34] *Id.*, t. XII, n. 4083. — [35] *Id.*, t. XII, n. 2179. — [36] *Id.*, t. XII, n. 933, 2061. — [37] *Id.*, t. XII, n. 2147. — [38] *Id.*, t. XII, n. 5750. A Bénévent nous trouvons une LICIAS HONESTA BIRGO, *Corp. inscr. lat.*, t. IX, n. 2076. — [39] *De Dea Syria*, c. V. Il est vrai que l'auteur de ce passage ne dit pas que le temple en question se trouvait à Héliopolis de Syrie; mais cela semble probable ainsi que l'a fait voir Renan, *Mission de Phénicie*, in-4°, Paris, 1864, p. 320. — [40] Sur ce nom, sa forme, son origine, cf. Renan, *op. cit.*, p. 320, et les références qu'il donne dans la note 2; p. 21, note 2. — [41] Renan, *op. cit.*, p. 320. — [42] Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, dans *Le tour du monde*, 1882, t. XLIV, p. 394. — [43] Sepp, *Geogr. Gesellsch. zu München*, 1875. — [44] Le plus grand menhir de la Bretagne, à Loch-Maria-Ker, pèse 250 tonnes; le seul dolmen d'Europe dépassant les monolithes de Baalbek est celui d'Antequera, cubant 945 mètres. — [45] Renan, *op. cit.*, p. 831.

de la plus grande prospérité de Baalbek; aussi, dans cette ville moins que partout ailleurs en Syrie, l'emploi des grands blocs ne prouve rien pour l'âge plus ou moins reculé des monuments. Les constructions en grands blocs, relevées dans le Haourân par des voyageurs anglais, qui les attribuaient aux contemporains d'Og, roi de Basan, se sont trouvées être toutes de l'époque romaine ou chrétienne, ainsi que l'ont démontré jusqu'à l'évidence MM. Waddington et de Saulcy. Il ne serait pas impossible que la date du τρίλιθον du grand temple dut être abaissée jusqu'à cette époque, car on ne peut s'interdire de remarquer qu'il répond exactement à la largeur du temple du Soleil auquel il sert de base. Quoi qu'il en soit, les substructions qui s'étendent sous le grand temple sont presque certainement contemporaines des constructions romaines. Les deux pierres angulaires du devant du temple de Jupiter, dont la date est certaine, sont d'une dimension égale ou supérieure à tout ce que présentent les constructions qu'à raison de la grandeur des matériaux, on a voulu considérer comme phéniciennes. Il faut en dire autant des pierres de la base et des jambages monolithes de la porte du temple rond, qui est un édifice de pleine décadence.

Quoique l'effort imposé par la mise en œuvre de semblables matériaux ait eu en vue non des édifices chrétiens mais des temples païens, son importance n'en est pas moins considérable à nos yeux. Nous y voyons la persistance, à une époque où l'emploi de la brique renouvelle les méthodes de l'art de bâtir [1], d'une architecture dont le principe était la taille sur place du rocher. Il est vrai que ce principe tenait à la nature de la pierre du pays [2], et que les Romains, qui pour l'emploi des matériaux s'accommodaient fort aisément aux exigences de chaque contrée, ont pu subir eux-mêmes l'influence des causes, qui ont maintenu le monolithisme en Phénicie et en Palestine bien plus longtemps qu'ailleurs.

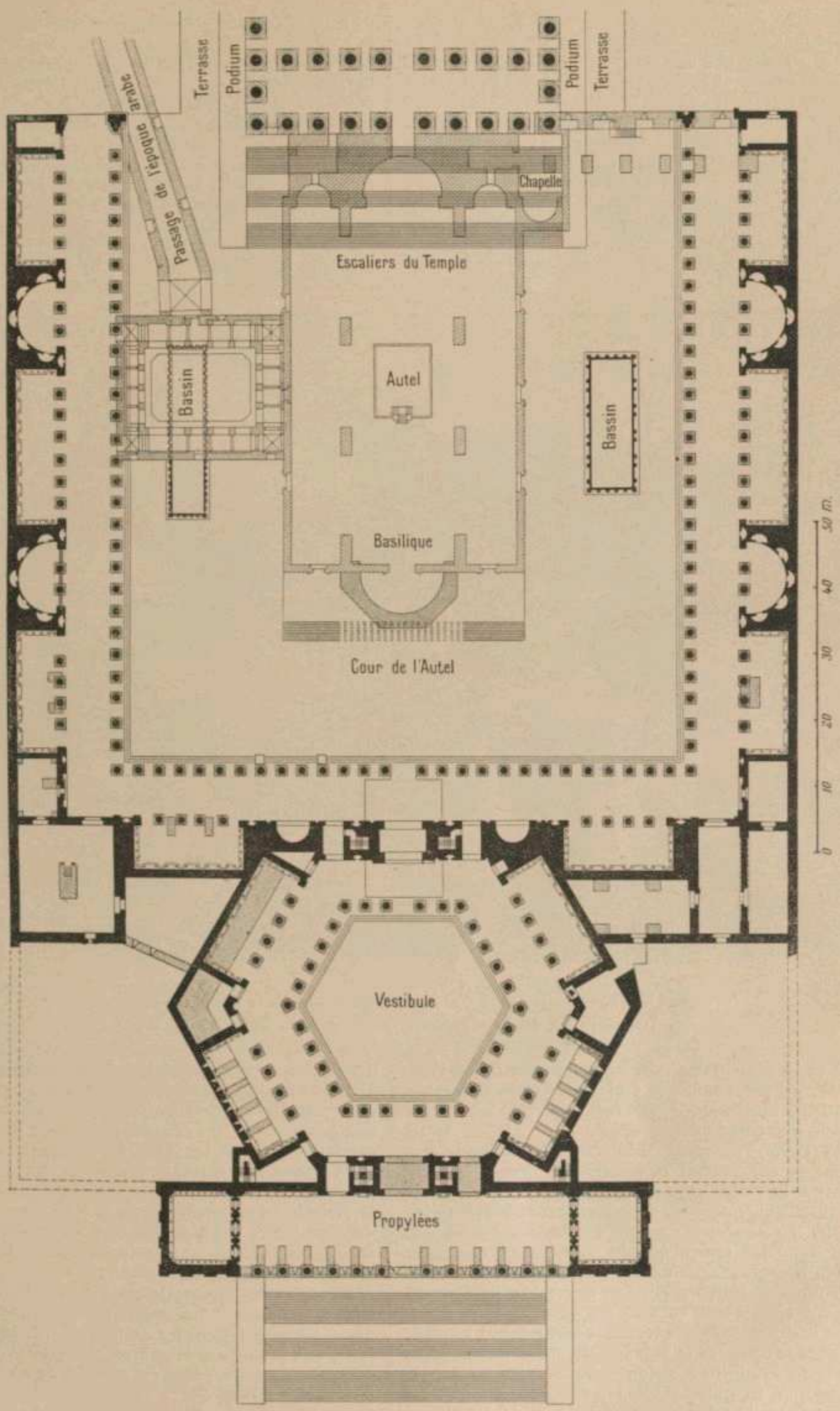
Les fouilles exécutées à Baalbek, depuis le mois d'août 1900, ont eu pour but de rendre aux débris quelque chose de leur antique majesté, en les débarrassant des décombres, qui, en s'accumulant, menaçaient de tout niveler. Ces fouilles ont en outre amené des résultats scientifiques positifs. Elles ont fait connaître, sans hésitation possible, les modifications importantes, subies au cours du moyen âge par le sanctuaire de Baalbek. La disposition primitive des propylées a été relevée, les divers portiques, le *témenos*, l'autel, les piscines adjacentes déblayés, le petit temple ou « temple de Jupiter » dégagé en entier, enfin, et c'est ce qui nous intéresse plus particulièrement, la basilique chrétienne érigée sous le règne de Théodose, mise à jour. Suivant une pratique que nos mœurs modernes s'expliquent à peine, le sanctuaire loin d'être isolé se trouvait enveloppé de toutes parts par des habitations privées qui, à diverses époques, envahissent l'enceinte tout entière [3]. Ces constructions parasites n'empêchaient pas de plus vastes entreprises. En 1213 et 1224, le sultan Bahram Schah élève des tours d'angle au nord et au sud du front ouest. En 1282, Qélaûn y fait des réparations; en 1354-1361, c'est le tour de Nasir Hassan. En 1394, le sultan Barqouq fait restaurer les fossés.



1160. — Coupe du temple d'Hélios. D'après Br. Schulz, *Jahrb. des kais. deutschen archäol. Instit.*, 1901, t. XVI, pl. IV.

Grâce aux fouilles, on est en mesure d'affirmer aujourd'hui que le τρίλιθον, dont nous avons parlé plus haut est un angle demeuré apparent *podium* du grand temple. Le fragment isolé, seul connu jusqu'à ces dernières années a pu être relié avec d'autres fragments, au nord et au sud surtout, où les blocs sont plus énormes encore. Les fouilles ont témoigné en outre que les murs cyclopéens sont de moins en moins la spécialité des temps fabuleux [4]. Non seulement les constructeurs romains, mais les constructeurs arabes s'y sont essayés; les grands blocs à refend qui murent les trois portes antiques derrière les propylées sont de l'époque arabe (fig. 1160). Le plan permet de suivre sans peine le remaniement introduit dans ce magnifique ensemble, à l'époque chrétienne. Après avoir gravi les degrés, on traversait en se dirigeant vers l'ouest les propylées et une cour hexagonale, à double portique. Cette cour était bordée d'*exedræ* rectangulaires ou polygonales [5]. Trois portes

[1] H. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne*, Paris, 1907, in-8°, t. II, c. I, II. — [2] Voir *Dictionn. d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. I, col. 1778. — [3] On peut se reporter aux vues du XVIIe siècle représentant la cour du Carrousel, au Louvre; l'envahissement est devenu méthodique, il y a des rues percées, des places, des carrefours; les cathédrales du moyen âge, les remparts de Carcassonne et du Mont-Saint-Michel offrent le phénomène identique d'une population, incrustant sa maison à l'abri des hautes murailles. — [4] Sur cette question, cf. *Essai sur l'origine des monuments cyclopéens dans les Gaules*, dans *L'investigateur, journal de l'Institut historique*, 1860, IIIe série, t. X, p. 305 sq. — [5] Kondakov, *Archeologičeskoe putešestvie po Sirii i Palestinye*, in-8°, Pétersbourg, 1904, p. 59, montre cet atrium hexagonal pareil à celui de la basilique de Tyr, étranger aux basiliques d'Occident et cependant romain quant à la structure et à l'ornementation.



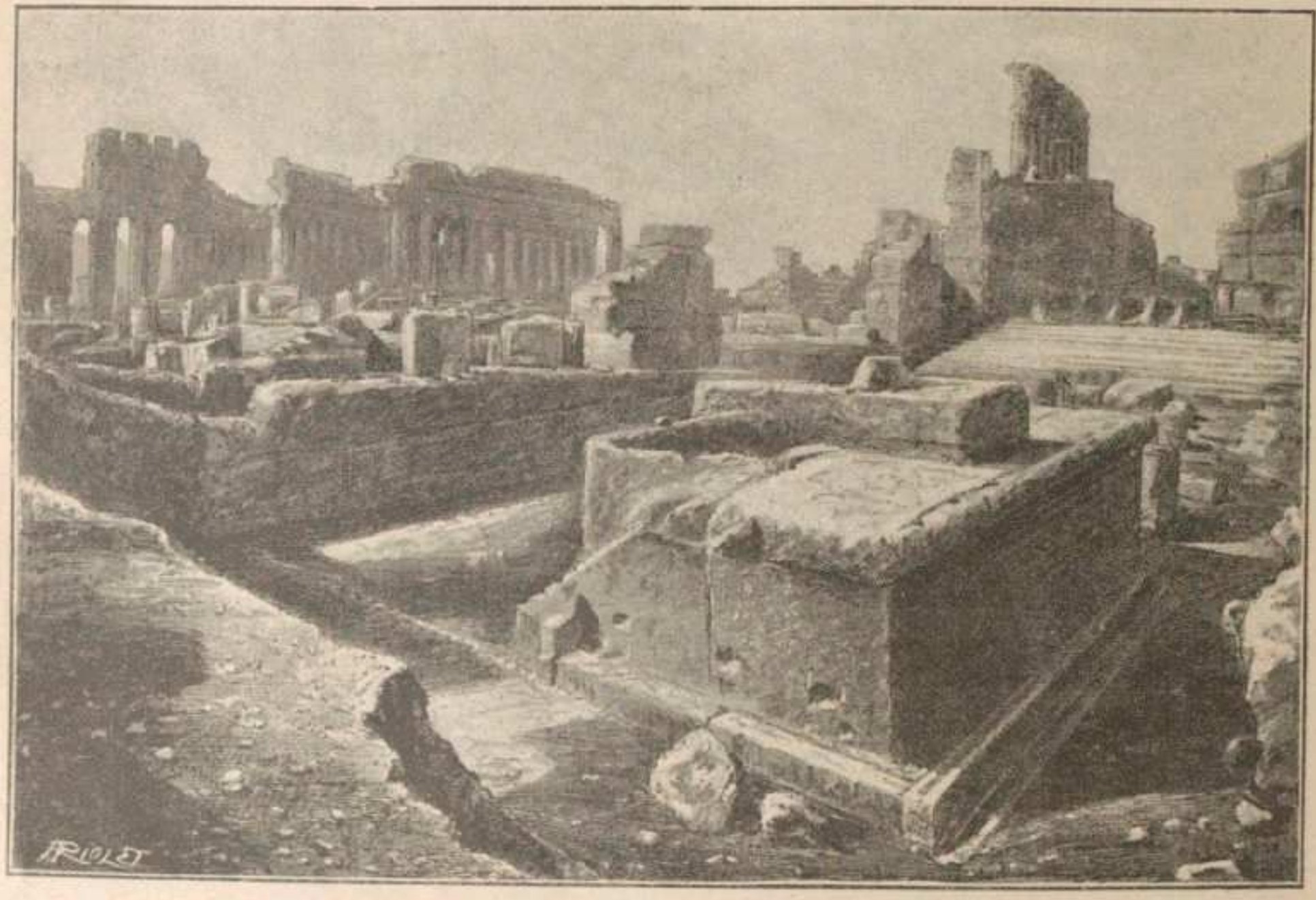
1161. — Les propylées, l'avant-cour et la cour de l'autel du temple d'Hélios, à Baalbek.
D'après Koldewey et Andrae, dans *Jahrbuch des kaiserlich deutschen archäologischen Instituts*, Berlin, 1901, t. XVI, pl. IV.

monumentales s'ouvraient sur le premier parvis d'une cour immense, carrée, ceinte sur tout son pourtour d'un double péristyle et d'une ceinture de chapelles alternativement rondes et rectangulaires (fig. 1161). Presque au centre de cette cour s'élevait l'autel des sacrifices consacré au dieu Hélios. C'était un bloc de maçonnerie, pouvant mesurer 80 à 90 mètres de surface et dominant de 2 mètres environ le sol du parvis. Le degré de cet autel était à l'orient. Au nord et au sud deux bassins servaient de piscines pour les besoins du culte. Au niveau du sol, ils étaient gardés par une élégante balustrade, décorée en haut-relief par une série de panneaux, dont quelques-uns étaient demeurés inachevés. La brutalité et la passion des possesseurs successifs de l'enceinte, s'est exercée sur ce cycle intéressant de représentations symboliques ou fantaisistes, dont il ne subsiste que peu de débris.

A l'extrémité orientale de la cour un escalier monumental — aujourd'hui complètement dégagé — conduisait à la plate-forme du temple, constitué par les monolithes gigantesques dont nous avons parlé. De ce temple, il ne subsiste que peu de chose. On a supposé et enseigné longtemps que sa destruction coïncidait avec la violente réaction chrétienne, qui suivit la mort de l'empereur Julien (363). Les matériaux bouleversés auraient alors servi, au dire des chroniqueurs, à ériger la basilique chrétienne. Les architectes et les érudits dont se compose la mission allemande, n'acceptent plus cette explication. Selon eux, la ruine du temple est due à un tremblement de terre antérieur à tous les travaux byzantins. D'après M. O. Puchstein [1], le système de construction offre de frappants rapports avec celui de la basilique de Qalb Louseh, que la mission de Vogüé a fait connaître et qu'elle fait dater du VIe siècle [2]. D'après le *Chronicon Pascale,* la basilique aurait été construite entre 377 et 380. Il est à remarquer que son orientation est exactement l'inverse de celle devenue plus tard traditionnelle, et il est possible que ce soit la préoccupation de remédier à cette anomalie, qui ait fait construire dans la suite, à l'orient, une abside dont plus rien ne subsiste, mais dont la trace a été relevée avec une entière certitude (fig. 1162).

« Parmi les résultats historiques acquis, un des plus précieux est d'avoir établi que le monument tout entier forme un seul ensemble et appartient à la même période romaine. Le vieux sanctuaire n'a laissé d'autre trace actuellement saisissable pour nous que la disposition générale du lieu de culte sémitique : une vaste enceinte, des parvis entourés de colonnades, un large autel pour les sacrifices et des réservoirs pour les lustrations, un temple enfin pour abriter le simulacre de la divinité ou sa personne même. A ce point de vue, les découvertes de Baalbek donnent un puissant relief à telle description du temple de Jérusalem. Mais la fable attirante des murs cyclopéens, de l'art préhistorique, des cultes aux origines lointaines et sombres, les colonnes monolithes de granit rose, les chapiteaux et frises sculptés à jour, les grands parvis des chapelles, jusqu'aux profils des moulures, aux plus menus détails de l'ornementation, tout est romain de ce qu'on peut dire ancien à Baalbek [3]. »

H. Leclercq.



1162. — L'autel des sacrifices du temple de Baalbek, dans la basilique chrétienne.
D'après *Jahrb. des kais. deutschen archäol. Inst.*, 1901, t. XVI, p. 153.

[1] O. Puchstein, *Erst. Jahresb. über die Ausg. in Baalbek,* dans *Jahrb. des kais. deutsch. archäol. Inst.*, 1901, t. XVI, p. 138. — [2] De Vogüé, *Syrie centrale,* 1864, p. 137. — [3] H. Vincent, *Les fouilles allem. à Baalbek,* dans la *Rev. bibl.*, 1902, t. XI, p. 594.

BABEL (TOUR DE). Un manuscrit grec resté inconnu et publié récemment par M. F. de Mély pour l'Académie des sciences contient la description d'un temple chaldéen qu'Harpocration a visité et mesuré très exactement après en avoir déterminé la position géographique. Son identité avec Birs Nimroud (la Tour de Babel), est hors de doute. Le récit d'Harpocration est le seul document de cette importance que nous possédions sur le monument le plus ancien des civilisations humaines situé à 94 kilomètres de Ctésiphon, au sud de Babylone.

Une inscription contemporaine de Nabuchodonosor nous apprend que l'édifice fut restauré sous le régne de ce prince, VIe siècle avant Jésus-Christ. On s'imaginait alors que la tour avait été bâtie quarante-deux générations avant ce prince.

Les ruines vues par Harpocration devaient avoir encore grand air. Elles consistaient en un soubassement mesurant 186 mètres de côté et 84 pieds de hauteur. Au centre se dressait une tour carrée formée de six degrés superposés ayant chacun 28 pieds de hauteur au sommet desquels se voyait un petit sanctuaire de 15 pieds de hauteur. La hauteur totale de ces sept étages atteignait donc 67 mètres. Le premier degré avait au niveau de la plate-forme 43 mètres de côté. On accédait au sanctuaire par un escalier extérieur de 365 marches dont 305 étaient d'argent, et 60 étaient d'or. Ce nombre représentait les 365 jours de l'année; divisés par les sept étages correspondant aux sept jours de la semaine, ils donnaient les cinquante-deux semaines de l'année.

Grâce à Harpocration nous savons qu'au Ve siècle après Jésus-Christ on y célébrait encore le culte.

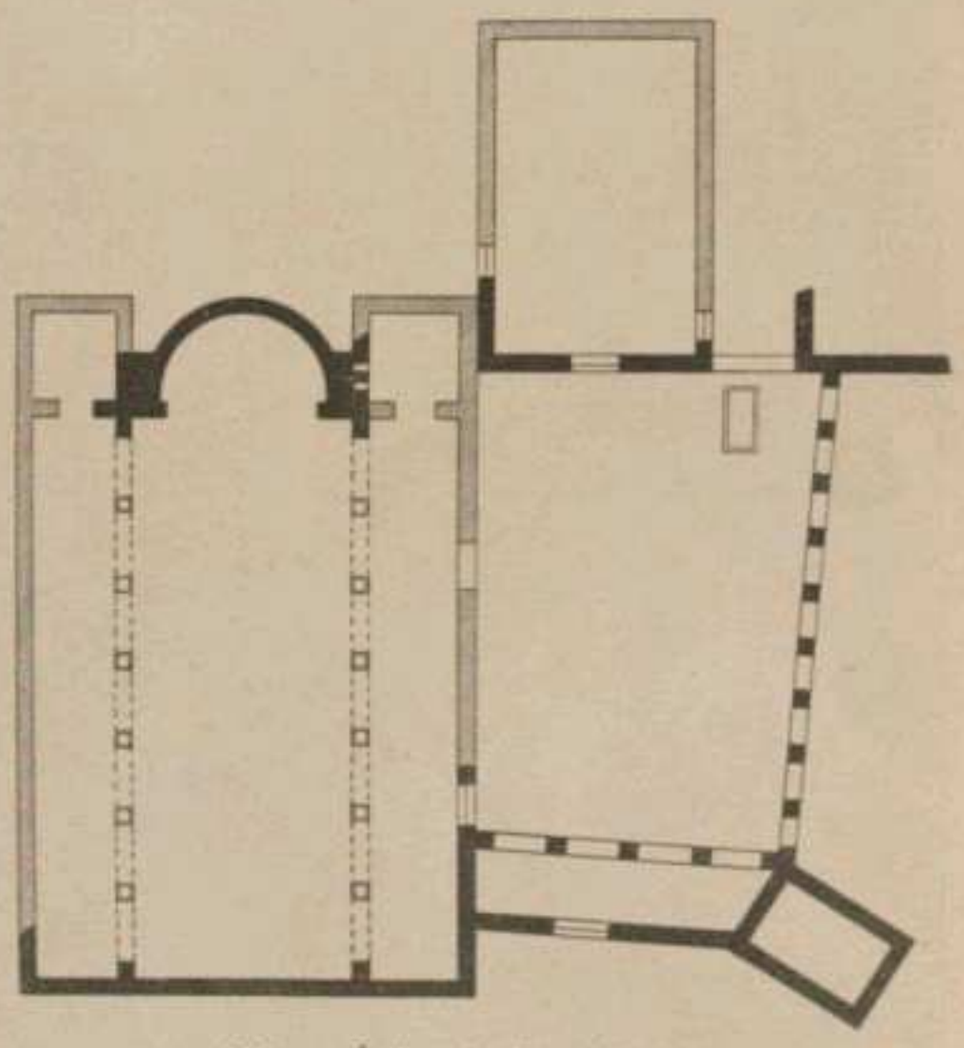
H. LECLERCQ.

BABISKA. Babiska, dans la Syrie centrale, conserve plusieurs édifices d'origine et de destination diverses. Les deux principaux sont une église datée de l'année 401, et une deuxième église, dédiée à saint Serge, datée de l'année 609.

L'église datée de l'année 401, ou église de l'est, ne subsiste plus que dans quelques parties : le mur inférieur de l'abside et le soubassement du mur de l'ouest. Heureusement les débris sont demeurés sur place et autorisent les conjectures et les restitutions. C'est ainsi que nous pouvons nous faire une idée de la décoration à l'intérieur et à l'extérieur de l'édifice. Ces éléments ne seraient pas toutefois assez décisifs pour déterminer la date exacte de la construction. Heureusement une inscription tracée sur un linteau de mur du sud porte la date de la construction : 401. Le plan de la basilique n'offre rien de nouveau excepté à l'est. La disposition adoptée pour l'abside est intéressante et, étant donnée la date, originale. La partie rectangulaire de l'église, entre le mur ouest et l'amorce de l'abside, mesure en longueur 19m95, en largeur 14m90 (mesures prises à l'intérieur). La nef centrale occupe 8m40 et les intercolonnements sont égaux au tiers de cette dimension, soit 2m80. Ces intercolonnements sont au nombre de sept de chaque côté. La portée de la nef centrale se trouve ainsi beaucoup plus large que dans la plupart des églises de cette époque (fig. 1163).

Le grand arc de l'abside était orné de moulures traitées avec délicatesse et les pieds droits profonds et rectangulaires sur les deux côtés aux extrémités des arcades étaient couronnés d'une profonde garniture de moulures. Les bases des colonnes reposaient sur des basses plinthes. Le fût mesurait en longueur 3m80. Une bande étroite d'ornements pointus se fait voir sous l'astragale au sommet du fût. Les chapiteaux affectent deux formes distinctes : ils sont du type corinthien avec des festons sous les volutes des angles ou bien d'un type arrondi en forme de cloche rappelant un peu le faite des colonnes ioniques. L'abaque est rectangulaire et plan.

La décoration à l'extérieur de l'édifice avait été réservée aux deux portes percées dans le mur du sud, toutes deux ruinées aujourd'hui. C'est sur un de ces deux linteaux qu'on a lu la date de la construction et le nom de l'architecte : Markianos Kyris. Ce mur du sud forme le quatrième côté d'un vaste cloître irrégulier. La seule partie qui subsiste (fig. 1164) s'amorce à une colonnade et à un mur plein qui se dirigent parallèlement vers une tour d'angle de forme carrée, à deux étages, située au sud-ouest. Le troisième côté de la cour est formé par un portique de larges piliers en arrière desquels venaient les habitations du clergé attaché à l'église. L'angle sud-est du cloître était marqué par une autre tour à peu de distance de laquelle s'élevait une construction formant le quatrième côté du cloître. C'était un appartement de grandes dimensions dont il ne reste malheureusement rien qu'une porte dont nous parlerons plus loin. M. H. C. Butler conjecture, en s'appuyant sur ces vastes dimensions, que l'appartement en question a pu servir de baptistère. La proximité du bâtiment rend, en effet, cette conjecture fort acceptable.



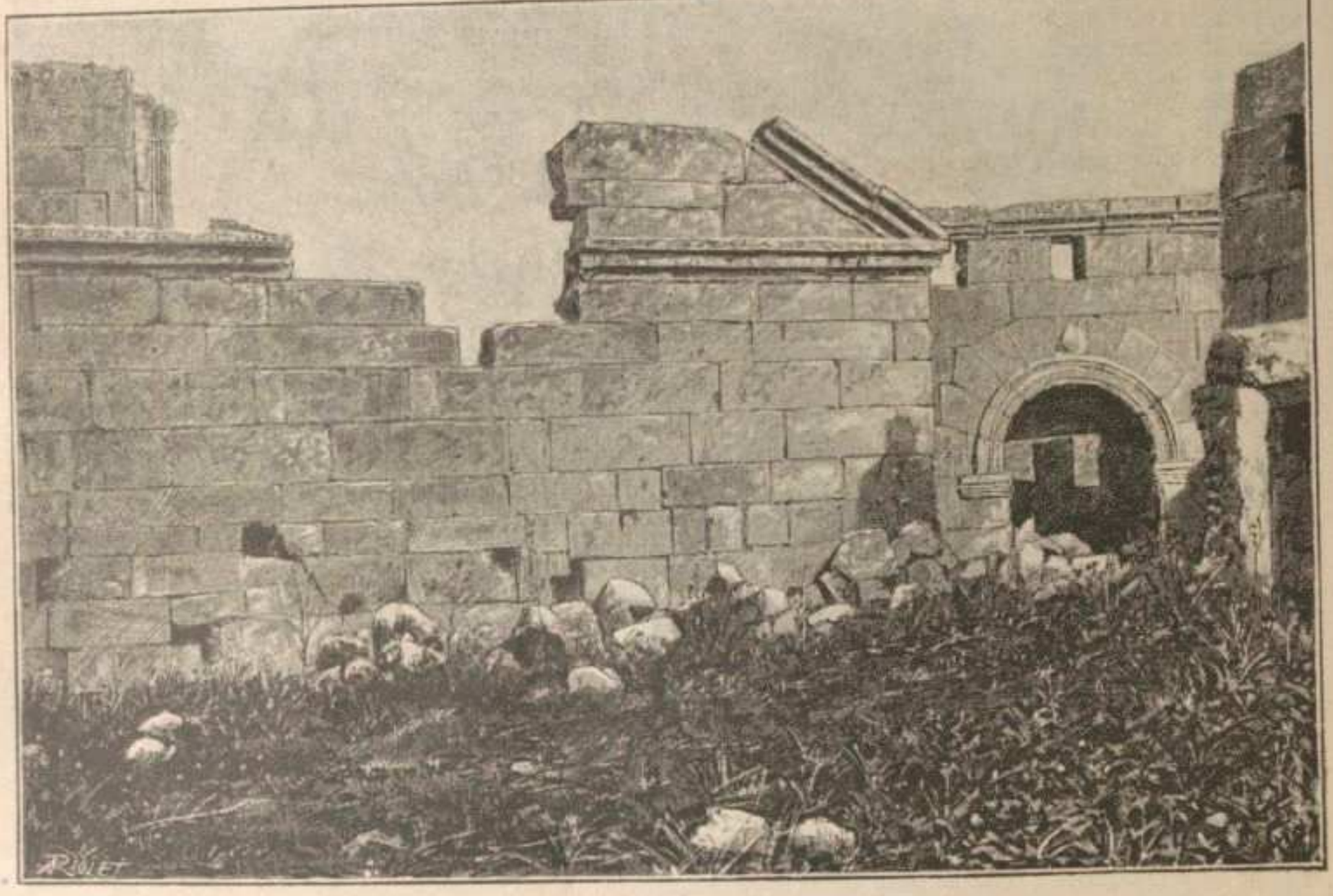
1163. — Église de l'est à Babiska.
D'après Butler, *Architecture and other arts*, p. 131.

Tel qu'il subsiste, cet ensemble est bien loin, malgré ses mutilations, d'être négligeable pour l'histoire de l'art architectural religieux en Syrie. Nous avons indiqué l'intérêt de l'abside flanquée de deux chambres; notons encore l'absence de toute entrée dans le mur de l'ouest, opposé à l'abside. Cette disposition n'est pas sans exemple en Syrie, elle y est rare néanmoins et nous ne pouvons en rapprocher que les églises de Bankusa, de Nuryeh et de Rbeah.

Au point de vue ornemental, le bâtiment, que nous avons signalé comme ayant pu être un baptistère, offre un ensemble du plus curieux intérêt. C'est un portail qu'on a pu désigner à juste titre comme l'un des plus remarquables monuments de cette époque. Ce portail mesure 1m65 sur 2m25 dans l'œuvre. Les montants sont constitués par cinq larges assises que surmonte une énorme architrave longue de 3m90 et haute de 1m24. Ainsi qu'on peut le voir (fig. 1165), ce portail est entièrement couvert de décorations disposées par bandes. L'architrave présente, à sa partie supérieure, une arcade de neuf niches en relief.

Les moulures intérieures sont formées de trois bandes étroites séparées le long des jambages par un cordon de pirouettes; vient ensuite une scotie profonde à l'extérieur de laquelle il y a une lourde moulure chaînée

avec une petite croix dans le centre au-dessus de l'ouverture. A l'extérieur on voit un large bandeau central, un rinceau de feuilles d'acanthe, d'un aspect très classique, entre deux profondes scoties et avec un disque d'un type floral conventionnel, sculpté d'une manière compliquée, entre deux branches de palmier au centre au-dessus de la porte. La troisième bande est en ornements nattés. La décoration extérieure consiste dans de profondes cornes avec des pointes émoussées, les espaces entre les cornes étant remplis chacun par une toute petite feuille de forme ornementale riche et d'un bel effet. L'espace couvert par les neuf niches est un peu plus large que la largeur extrême des mou-



1164. — Église de l'est à Babiska. D'après Butler, *Architecture and other arts*, p. 132.

lures du linteau, de sorte que les colonnettes des arcs extérieurs ne peuvent pas s'y appuyer. Pour obvier à cet inconvénient deux grands flambeaux ont été sculptés en relief aux extrémités du linteau et les bases des colonnettes extérieures étaient supportées sur les extrémités de ces flambeaux [1].

Les niches de l'arcade sont extrêmement peu profondes, et la destruction des colonnettes les fait paraître moins profondes qu'elles ne l'étaient originairement. Les archivoltes et les tympans entre ces niches étaient ciselés de modèles délicats et les niches elles-mêmes montrent des restes de sculpture. Des deux côtés d'une pièce de sculpture mutilée, dans la niche centrale qui est un peu plus grande que les autres, il y a un chandelier en bas-relief; la niche à côté de celle-là sur la droite, montre les restes d'un riche travail. La composition tout entière est extrêmement vigoureuse et décorative. L'ornement d'acanthes, les filets et les ornements en pirouettes sont imprégnés d'un sentiment classique. Les moulures des scoties, avec leurs ombres profondes, ne suggèrent rien moins que la décadence. Le haut-relief pourrait à peine être classé dans la sculpture chrétienne primitive; mais les ornements chaînés et nattés sont nouveaux et curieux. Ils ne suggèrent pas le style byzantin, ils ne rappellent rien du grec ou du romain.

D'où ce type décoratif tire-t-il son origine? D'après M. Butler on y reconnaît les motifs ornementaux chers à la population araméenne de cette région. Il faut bien accorder toutefois que cet art a subi un développement considérable, il s'est assoupli et enrichi surtout; mais enfin, ramené à ses éléments les plus simples, sa parenté avec le type décoratif des plus anciens édifices semble prouvée. Cette caractéristique est d'autant plus frappante qu'elle est étroitement localisée. L'arc de la porte d'entrée prise dans le mur d'ouest du cloître nous reporte aux vestibules du IVe siècle dans la région du Djebel Riha. Nous y retrouvons les impostes moulurées, les archivoltes profondément creusées dont le centre est marqué d'un disque timbrant la clef de voûte. On y voit la croix à six pointes dans la couronne. Au-dessus de l'arche, les fenêtres quadrangulaires percées sous la corniche.

L'église de Saint-Serge, à Babiska est non seulement la plus récente de toutes les églises syriennes à date certaine, mais même de tous les édifices datés de ce pays. Elle remonte, nous l'avons dit plus haut, à l'année 609.

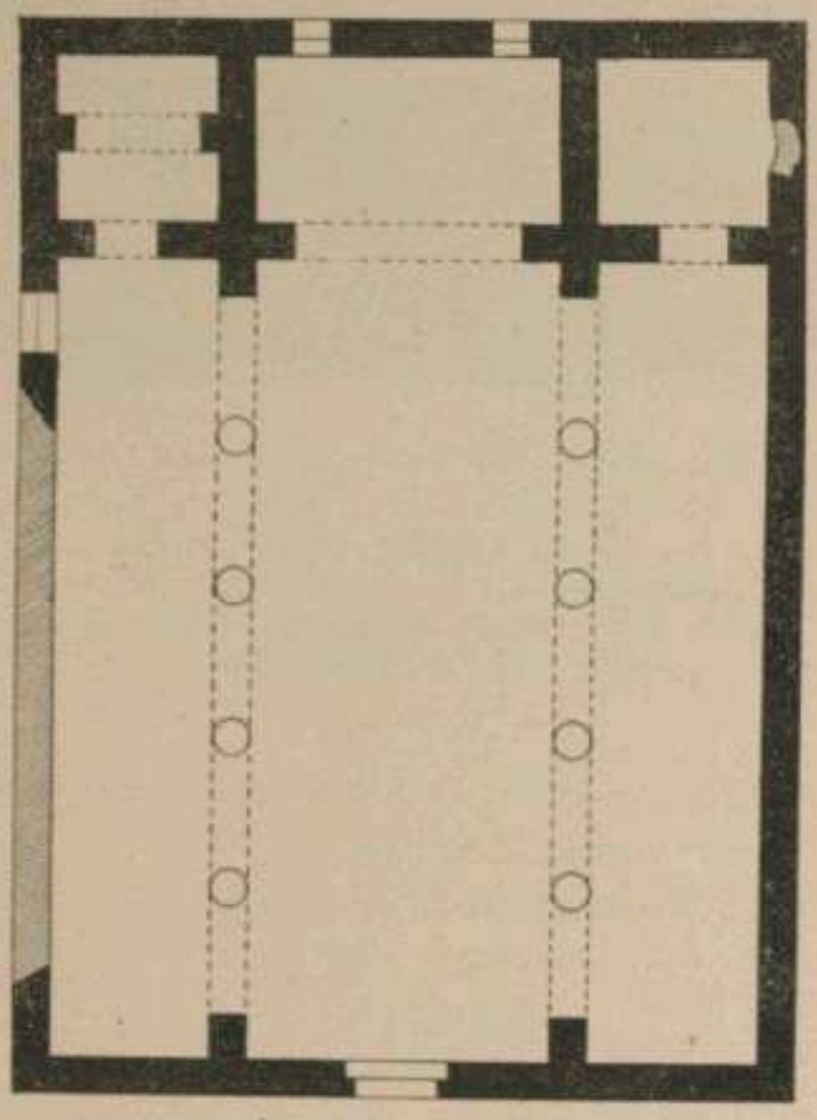
[1] Le flambeau ou la torche a été rencontré sur un certain nombre de monuments de la région septentrionale de la Syrie centrale. Ce motif est toujours sculpté en relief et on le trouve placé d'ordinaire à côté d'une porte, comme dans l'église de Dehes. Cf. Butler, *op. cit.*, p. 265. On le trouve cependant ailleurs, par exemple dans l'écurie de la maison de Deir Seta. De Vogüé, *Syrie centrale, Architecture civile et religieuse du Ier au VIIe siècle*, pl. 100.

C'est une petite église située au sud de la ville. Ses mesures prises à l'intérieur sont de 17m70 sur 11m85. Ce



1165. — Porte du côté est du cloître.
D'après Butler, *Architecture and other arts*, p. 133.

qui subsiste des ruines aujourd'hui est peu de chose : le mur d'ouest, quelques parties du mur du sud, une



1166. — Église Saint-Serge à Babiska.
D'après Butler, *Architecture and other arts*, p. 217.

partie du mur du sanctuaire et un pilier. La façade s'ouvrait pour donner accès dans l'église, c'était au reste son unique ouverture. Le portail est orné de quelques moulures qui se courbaient de manière à former une demi-circonférence au-dessus du linteau et s'enroulaient en volutes à l'extrémité inférieure des jambages. De chaque côté du linteau du portail se trouvent des consoles destinées à soutenir le porche, comme ceux qui se voient à l'église de Kokanaya. L'entrée du *diaconicon* était surmontée d'un arc et un grand arc étroit traversait l'intérieur de la prothèse. L'arc du cancel était mouluré et les couronnements de ses supports ornés de feuilles d'acanthe.

Cette petite église, dont la simplicité de construction confine à la négligence, pourrait n'avoir jamais été entièrement terminée. Les ruines n'ont rendu qu'un seul chapiteau et de rares fragments de colonnes. Il est vrai qu'on ne peut tirer de ce fait un argument bien solide, car les matériaux ont été exploités pour servir à la construction du village moderne de Sermeda. Néanmoins,



1167. — Porte de l'orient, à Saint-Serge.
D'après Butler, *Architecture and other arts*, p. 218.

d'après ce qui subsiste, on peut juger du chemin parcouru vers la décadence depuis la construction de l'église de l'Est, en 401. L'indigence et le manque de goût apparaissent partout. On n'en peut attribuer la responsabilité au trouble jeté dans la région par l'invasion perse, car l'église de Kherbet Tezin, une des plus remarquables par leur décoration ornementale et leur mérite artistique, fut terminée cinquante ans environ après la prise d'Antioche par les Perses. Quant à l'invasion arabe elle est notablement postérieure à la date de la construction de Saint-Serge. On ne peut donc donner de raison historique, il faut admettre l'explication par la négligence ou la décadence précoce (fig. 1166).

Les édifices religieux ne se sont pas seuls conservés à Babiska. Parmi les édifices dont la destination était exclusivement profane se trouvent plusieurs bazars dont la construction remonte au Ve siècle. Leur conservation est beaucoup plus satisfaisante que celle des bazars du IVe siècle dont il ne reste que des ruines, par exemple à el-Barah, à Moudjeleja, Djeradeh et Rouweiha, sans parler d'autres plus ruinés encore dans la région du Djebel Barisha. Ces bazars présentent un phénomène que nous retrouverons en étudiant la halle de Banaqfour. Voir ce mot. Ils rappellent de très près le type

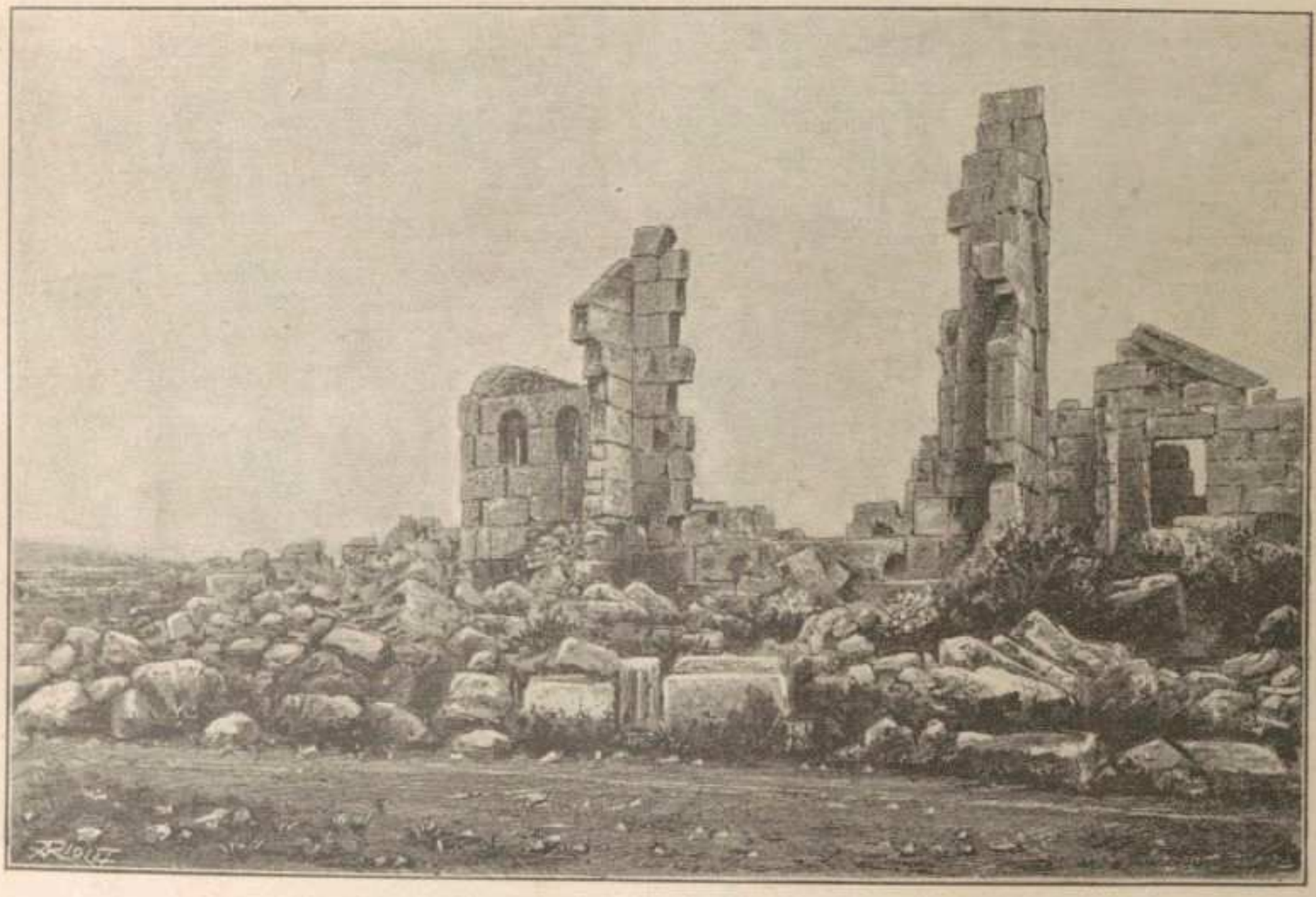
IMPRIMÉS

rectangulaire, simplifié jusqu'à être privé de moulures, que nous voyons employer pour les édifices destinés aux usages ecclésiastiques, tel par exemple le curieux *Pandocheion* de Tourmanin, vaste hôtellerie ecclésiastique attachée à l'église du lieu pour le logement des pélerins. Voir au mot HÔTELLERIE [1].

Babiska possède, en outre, l'édifice le plus vaste de toute la région du Djebel Barisha. La hauteur considérable de ce qui subsiste n'est pas moins remarquable que l'étendue des ruines. Malheureusement la chute des murailles et des plafonds a tellement obstrué toutes choses et caché le sol qu'il est devenu impossible de dire la destination de l'édifice. On voit seulement qu'un appartement central très vaste était flanqué de chaque côté par trois étages de chambres. Un déblaiement complet et des fouilles pourront seuls apprendre quelque chose de plus précis sur cet ensemble architectural (fig. 1168).

La persistance des procédés de construction et du style d'architecture en Syrie pourrait être étudiée à Babiska, mieux et plus complètement que dans beaucoup d'autres localités. Entre l'église de l'est et l'église Saint-Serge, la décadence est manifeste, mais les procédés sont demeurés les mêmes. Les bazars du Ve siècle situés au nord et au sud de la ville sont bâtis dans le même style caractéristique que nous retrouverons au siècle suivant dans l'hôtellerie de Tourmanin. Ainsi un édifice destiné à l'embellissement de la ville peut devenir représentatif de la classe entière des portiques dans les villes syriennes. Le portique de Babiska porte une inscription en langue syriaque sur un des panneaux du parapet de l'étage supérieur. On y lit le nom grec de cette construction *estewa* (= στοα) et sa date, 536 après Jésus-Christ. Ce portique mesure 33 mètres en longueur et 8m10 en profondeur. Il est à deux étages de dix-sept piliers chacun et mesure 2m50 de profondeur. Les piliers mesurent 0m50 en carré; le parapet, 0m90 en hauteur. La figure 1169 représente l'étage supérieur qui a seul conservé son caractère; l'étage inférieur est obstrué par les décombres.

L'inscription syriaque de la *stoa* de Babiska mérite de nous arrêter quelques instants. Cette inscription est gravée sur deux cartouches tracés sur le parapet du second étage de la colonnade. Les cartouches mesurent en longueur 0m44 avec les queues d'aronde (0m28 ou 0m29 sans les queues d'aronde), et 0m14 ou 0m145 en hauteur. Les lettres mesurent dans les deux sens entre 0m105 et 0m205.



1168. — Vaste édifice à Babiska. D'après Butler, *Architecture and other arts*, p. 161.

(1er cartouche)

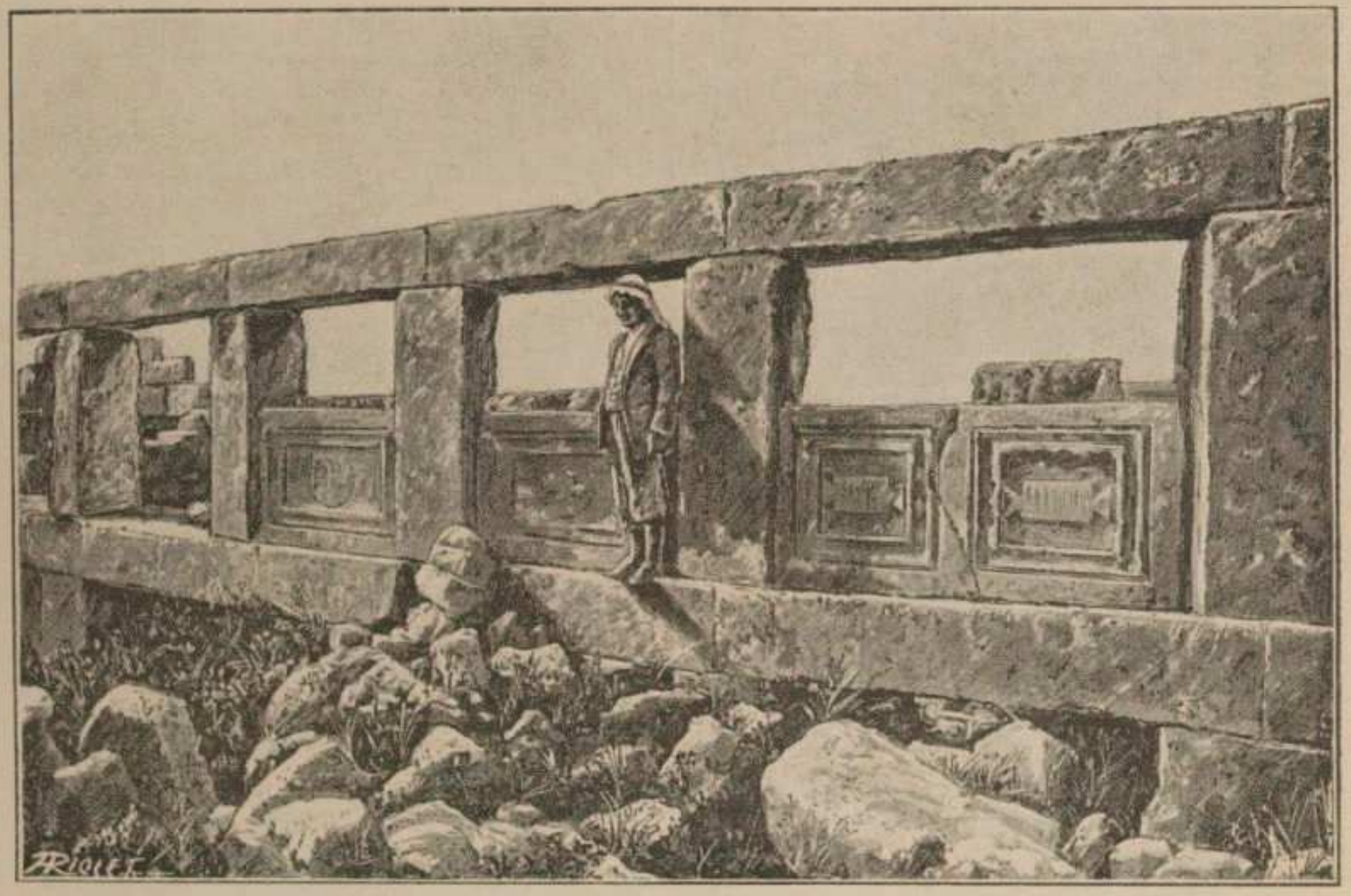
ܐܠܗܐ Dieu
ܒ[ܪ]ܟ ܠ[ܢ]ܐ [bénis-nous. Ceci fut construit
ܗܕܐ ܣܛܘܐ cette stoa
ܒܫܢܬ en l'année
ܫܒ̈ܥ ܡ̈ܐ cinq cent
ܬܫܥܝܢ et quatre-vingt-dix
ܘܫܬ et six
ܠܦܪܬܐ suivant l'ère
ܕܐܢܛܝܟ d'Antioche.

(2e cartouche)

ܒܙܒܢ De nos jours
ܐ̈ܚܐ les frères

[1] De Vogüé, *Syrie centrale*, pl. 131; C. Butler, *Architecture and other arts*, p. 168, 296.

ܣܪܓܘܢ	Sargon
ܘܬܐܘܕܘܪܐ	et Théodore
ܘܒܟܘܣ	et Bakkos
ܙܒܢ	achetèrent
ܓܢܬܐ	les jardins
ܐܢܐ +	† Moi
ܐܚܐ	le frère
ܝܘܚܢܢ	Yohannan
ܒܪ ܙܟܝ	fils de Zakkai
ܒܢܝ	j'ai construit
ܘܫܠܡ	et mené à terme.



1169. — Stoa à Babiska. D'après Butler, *Architecture and other arts*, p. 265.

1er cartouche, ligne 1 et 2, lecture douteuse. Tout le reste est certain. Le mot proposé pour la première ligne est au moins très vraisemblable. A la deuxième ligne le premier mot commence par un ܒ et finit par ܐ; entre ces deux lettres on n'a guère que la place d'une seule lettre, quelque chose comme ܝ ou ܪ. Nöldeke propose ܒܝܬ, mais Littmann ne découvre aucun vestige d'un ܫ dans l'estampage. Ce dernier se montre disposé à admettre que le lapicide a commencé par faire une faute et il a gravé ܒܬ, mais il s'est ravisé et il a essayé d'introduire un ܕ après le ܬ; cependant il n'a guère réussi à autre chose qu'à tracer un filet inintelligible dans l'angle de la lettre ܬ. Le deuxième mot de la seconde ligne n'offre également que la première et la dernière lettre lisibles, cependant on ne saurait garder aucun doute sur la présence du ܗ après ܟ. Entre ܗ et ܐ il faut un verbe qui exprime l'idée de construire et l'espace laissé libre étant tout à fait exigu, le lapicide aura pu se trouver gêné pour loger les lettres ܒ et ܐ dont le rapprochement a donné une cavité indéchiffrable.

La paléographie est curieuse; c'est une combinaison de la bâtarde gréco-syriaque et de l'écriture syriaque. On rencontre des exemples de bâtarde gréco-syriaque sur les inscriptions de Dehes, de Qalb-Louzeh, de Mektebeh et de Zebed. Les lettres sont isolées les unes des autres, ce qui n'est peut-être qu'une préoccupation d'archaïsme ou bien d'imitation de l'écriture épigraphique des Grecs.

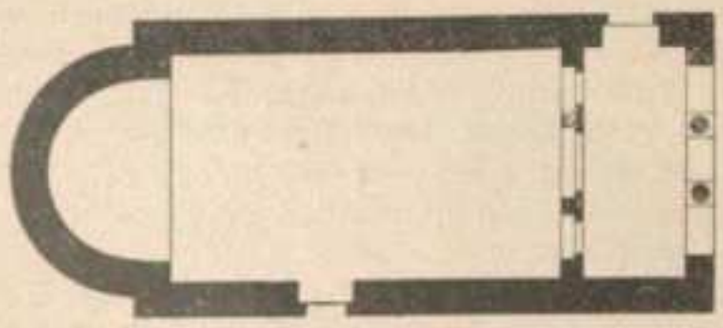
La langue présente peu de particularités. Dans le premier cartouche, ligne 3, il faut remarquer le mot ܐܣܬܘܝܐ, *estewâ* (איכסטוא de la langue des rabbins), dérivé du grec στοά qui est le propre nom s'appliquant à l'édifice. Dans le deuxième cartouche, ligne 4e, nous avons une prononciation populaire du nom propre Théodore ܬܐܘܕܘܪ. L'inscription nous apprend que dans un terrain de culture « les jardins », acheté par trois frères, un quatrième frère bâtit le portique. Ceci se passait en l'année 596, c'est-à-dire 547-548 de notre ère. Les deux cartouches sont inséparables et appartiennent à une seule et même inscription, c'est ce que montrent assez les croix gravées dans deux oreillons des cartouches opposés l'un à l'autre et se répondant symétriquement.

La *stoa* de Babiska était une sorte de bazar. Nous reviendrons ailleurs sur le sens du mot frères que se donnent Sardon, Théodore et Bakkos. Voir Corporations, Collège, Frères.

H. Leclercq.

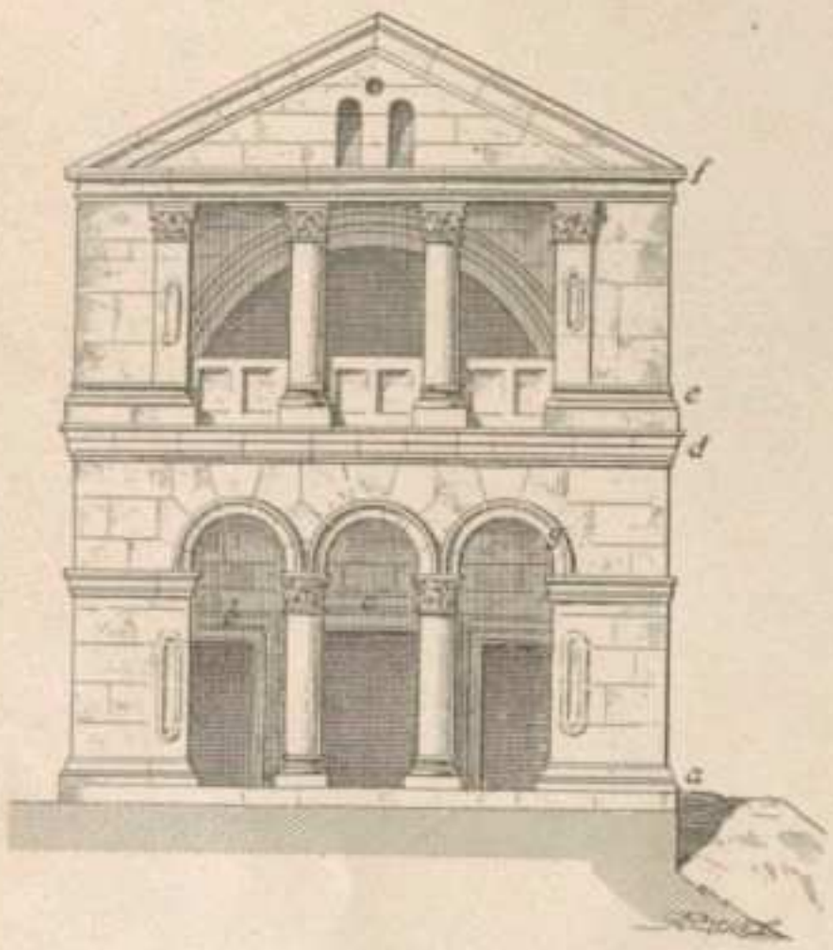
BABOUDA (ÉGLISE DE). La mission de Vogüé n'a accordé à l'église de Babouda, dans la Syrie centrale, que dix dessins et six lignes de texte. La mission américaine a relevé à Babouda une tombe du IIe siècle, elle

n'a rien dit de l'église. Malgré ce traitement trop sommaire le petit édifice religieux de Babouda mérite de



1170. — Plan de l'église de Babouda.
D'après de Vogüé, *Syrie centrale*, pl. 67.

n'être pas complètement passé sous silence. C'est, écrit M. de Vogüé, un « joli type de petite église de cam-



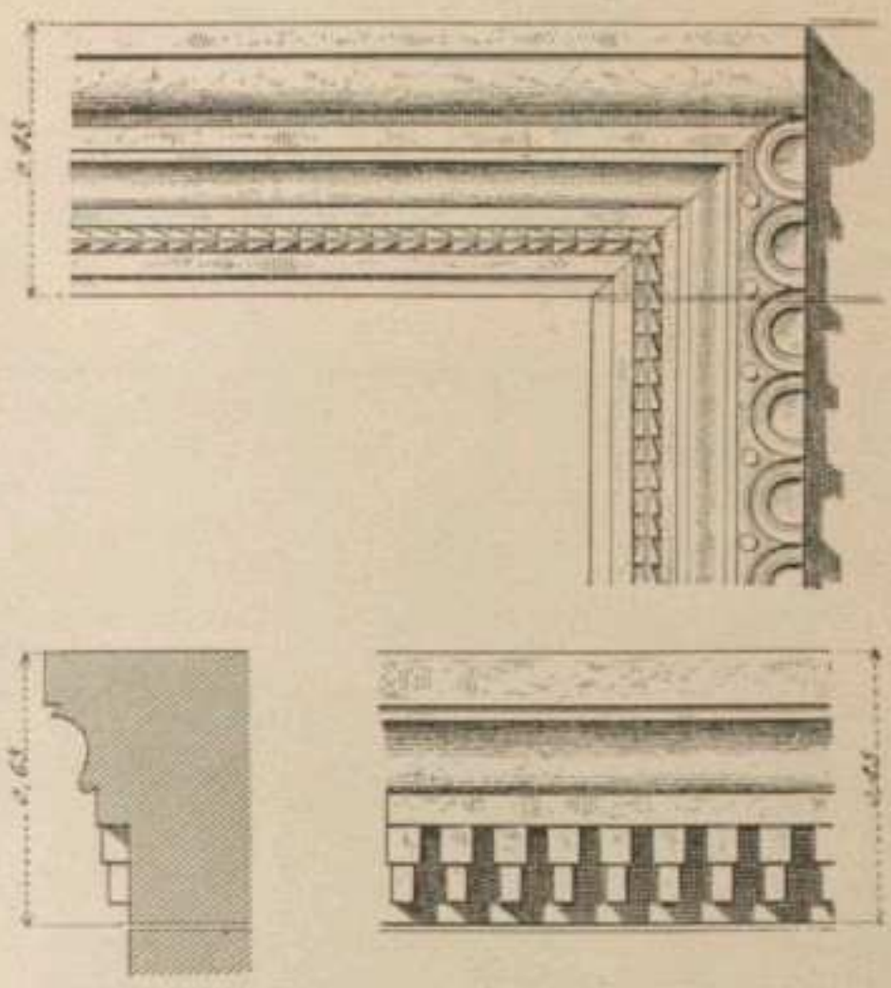
1171. — Église de Babouda.
D'après de Vogüé, *Syrie centrale*, pl. 67.

pagne, admirablement conservé. La disposition de la façade avec sa loge à jour ne manque pas d'originalité; les profils sont intéressants; en les comparant avec ceux de l'église de Hâss, on remarque la déformation progressive de la doucine et sa tendance à se rapprocher du type postérieurement adopté par les constructeurs du moyen âge. Les lettres qui sur notre figure 1173 accompagnent le tracé de chaque profil indiquent sa place sur la façade » [1].

H. Leclercq.

[1] De Vogüé, *Syrie centrale*, p. 102, pl. 67. — [2] Desjardins, *La Table de Peutinger d'après l'original conservé à Vienne, précédé d'une introduction historique et critique*, in-fol., Paris, 1869, p. 132. A. Potthast, *Bibliotheca*, 1896, p. 1151, donne encore « via Claudia » d'après le titre des *Acta* sans aucune rectification. Cette mention des actes n'est pas absolument erronée.

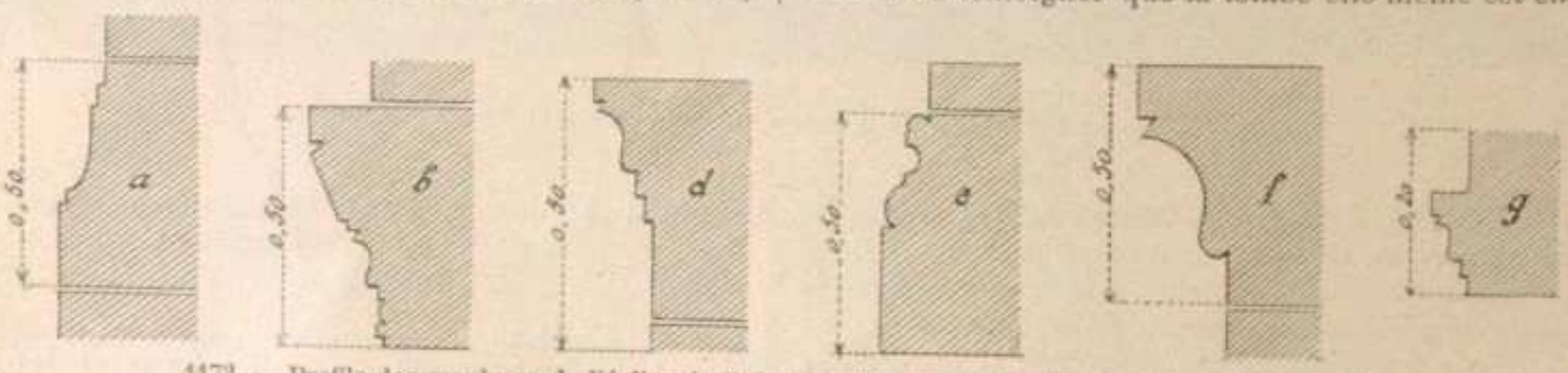
BACCANO. Baccano est situé au 21e mille de Rome. Cette station très ancienne a successivement porté les noms de *Baccanas, ad Baccanas, Vacanas*. C'est à tort qu'on l'avait située sur la via Claudia, car celle-ci change de nom vers le 11e mille à partir de Rome et s'appelle alors via Cassia [2]. La localité offre quelques



1172. — Église de Babouda.
D'après de Vogüé, *Syrie centrale*, pl. 67.

souvenirs chrétiens étudiés, restaurés et commentés par J.-B. De Rossi qui n'a guère laissé à ajouter [3]. Nous le prendrons pour guide.

Une tombe à fleur de terre trouvée à peu de distance de Baccano renfermait, outre une cuve funéraire, divers objets dont nous avons eu déjà l'occasion de nous occuper dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*. Deux jambages d'autel ou pilastres de marbre blanc ont été décrits ailleurs. Voir t. I, col. 3184, fig. 1141. Cette trouvaille dont le caractère chrétien n'est pas douteux suffirait à témoigner que la tombe elle-même est chrétienne. La décoration de l'un des pilastres est intéressante : un cep de vigne serpente entre deux chrismes, nous aurons l'occasion d'étudier ce monument en traitant du symbolisme de la vigne. Voir ce mot. Il suffira de dire ici que la décoration de ces pilastres et le type du monogramme permettent de faire remonter le monument à la première moitié du IVe siècle, époque à laquelle une communauté chrétienne devait exister à



1173. — Profils des moulures de l'église de Babouda. D'après de Vogüé, *Syrie centrale*, p. 67.

L'*Itinerarium Antonini* fait la même confusion lorsqu'il confond la via Cassia et la via Claudia. La carte de Peutinger prend également Cassia pour Claudia. Les Actes de saint Alexandre sont une preuve nouvelle de l'abus qui faisait donner à la via Cassia le nom de via Claudia, au moins depuis Baccano. — [3] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1875, IIe série, t. VI, p. 142-152.

Baccano. Grâce à un document on peut aller plus loin et entreprendre de fixer une date précise à l'autel, ce serait l'année 321.

Un passage des actes de saint Alexandre[1], évêque et martyr, rapporte la création légale d'un cimetière, la concession du terrain consentie par le propriétaire, la limitation de l'*area*[2], *per circuitum loci pedes ccc.* Cet épisode se rapporte au règne d'un Antonin. La paix venue, une église fut solennellement dédiée *dedicata in Christi nomine conferente plebe X kal. Apriles Constantino II et Crispo II* (*consulibus*), ce qui nous reporte à l'année 321. J.-B. De Rossi croit, non sans raison, que la tombe et les débris d'autel découverts près de Baccano sont ceux de l'évêque martyr Alexandre.

L'auteur de la compilation connue sous le nom de « Petit martyrologe romain » est le premier à rapporter le souvenir de l'évêque Alexandre; non au jour même de la déposition, 21 septembre, mais au 26 novembre. Il s'exprime ainsi : *Beati Alexandri episcopi et martyris passi XI kal. Octobres, a papa Damaso VI kal. Decembres translati, quando festivitatem ei dicavit.* Cette notice reparaît dans le martyrologe d'Adon[3], dans celui de Baronius et avec des variantes que nous noterons plus loin.

Les Actes de l'évêque Alexandre sont censés l'ouvrage du prêtre Crescentianus, un contemporain et témoin oculaire. Le récit se termine par la mention formelle de la date de 321, sans aucune allusion à la translation et à la fête prescrite par le pape Damase (366 † 384). La rédaction telle que nous la possédons doit donc être datée entre 321 et l'année de la translation placée sous Damase. Adon résumant les actes s'exprime ainsi : *cui* (Alexandro) *papa Damasus postmodum cryptam condignam faciens, illic eum VI kal. Decembris transposuit, quando et festivitatem ei dicavit.* Ce passage ne permet pas de douter que dans les anciens exemplaires feuilletés par l'auteur du « Petit martyrologe romain » et par Adon, on trouvait un renseignement que nous chercherions en vain dans le texte publié par les *Acta sanctorum*.

Ce texte ne paraît pas justifier l'ambitieuse prétention d'être l'ouvrage d'un témoin oculaire; néanmoins certains détails qu'il contient sont d'une minutie et d'une exactitude qui ne permettent pas de croire à une rédaction postérieure. On peut supposer qu'une pièce tout à fait ancienne, contemporaine peut-être, aura servi de thème au récit développé qui est devenu les *Acta S. Alexandri episcopi auctore Crisentiano presbytero teste oculato.*

Le récit des actes s'exprime ainsi au sujet du martyre d'Alexandre : *Antoninus Alexandrum ad decollandum jussit perduci. Cum autem duceretur venerunt ad fontanam, quæ est secus viam pedes duos, a vico autem plus minus pedes centum triginta. Lavit sibi manus et faciem et commendavit Deo animam suam : venerunt autem contra miliarium vigesimum viæ Claudiæ, ubi est titulus marmoreus supra altos lapides positus supra viam loco superiori, qui est contra ortum solis, a via pedes septem a miliaro pedes septuaginta quinque.* Les Bollandistes se sont mépris en cherchant la localité indiquée au vingtième mille de la via Claudia sur le territoire et près du lac appelé Bracciano où il ne subsiste rien du culte et du souvenir de saint Alexandre. Cette localité se trouve clairement indiquée dans deux passages des Actes (§ 10, 19) sous les noms de *vicus Baccatensis* et *Baccanensis*. Or la station ancienne (*ad*) *Baccanas* indiquée par l'Itinéraire d'Antonin et la carte de Peutinger coïncide exactement avec le lieu appelé *vicus Baccanensis* dans les actes de saint Alexandre. La station antique *ad Baccanas* était située au 21e mille; la station moderne de Baccano près de laquelle ont été découverts la tombe et les jambages d'autel coïncide avec le 20e mille à compter de la Ville[4]; c'est précisément l'indication que donnent les actes : *venerunt autem contra miliarium vigesimum.* Une attestation précieuse nous est fournie par une bulle du pape Léon IX, datée de l'année 1053, portant confirmation à la basilique Vaticane de la propriété de la *massa Clodiana cum lacu Baccanis... et ecclesia S. Alexandri, quæ est in Baccanis.* Il n'est donc pas douteux que Baccano soit bien la localité à laquelle se rapporte le souvenir et le culte du martyr saint Alexandre, évêque du *vicus Baccanensis*. L'emplacement exact de la trouvaille n'a pu être précisé. Le paysan qui avait découvert la tombe et les pilastres avait promis à J.-B. De Rossi de lui montrer le lieu où ils gisaient, une mort prématurée l'empêcha de tenir sa promesse.

Une découverte postérieure à celle dont nous venons de parler est venue confirmer tout ce qui précède. Le martyr saint Alexandre fut jugé par l'empereur Antonin dans une de ses maisons située au 17e mille de la *via Claudia-Cassia*. En ce lieu nous disent les actes (§ 4) *Antoninus sibi mausoleum fabricabat et prædia electa habebat;* une partie de ces *electa prædia* portait le nom de *prætorium Fusci* et de la route qui conduisait à la villa impériale avait nom *clivus Parralis*. Aucun autre document ne nous apprenait rien au sujet de cette demeure; or des fouilles exécutées au 17e mille de la *via Claudia-Cassia*, dans le domaine du comte Gentili ont fait découvrir les restes d'une magnifique villa romaine ornée de mosaïques précieuses[5]. Les conduites de plomb ont permis d'identifier le personnage appelé *Antoninus* par les actes. La villa a appartenu à un nommé Septimius Géta, qui n'est autre que Caracalla, frère de Géta, fils de Septime-Sévère, lequel s'était fait affilier à la famille Antonine par une adoption fictive. En outre Septime-Sévère, victorieux de son compétiteur Pescennius Niger, avait confisqué les biens du vaincu dont le père s'appelait Annius Fuscius; là se trouve peut-être l'explication du terme *prætorium Fusci*[6].

Baccano a donc possédé dès l'année 321 une église dédiée à son évêque martyrisé vers les premières années du IIIe siècle. Cette église fut dotée d'une crypte, plus grande que celle du temps de la construction, par la munificence du pape Damase. Les reliques de saint Alexandre y furent transférées et une fête de la translation fut spécialement établie le 26 novembre. Adon qui, nous l'avons vu, donne la notice la plus complète ne fait aucune mention du transfert des reliques de Baccano à Rome; ce que dit à ce sujet le martyrologe romain moderne manque d'attestation suffisante.

L'auteur des actes dit avoir lu l'épitaphe du martyr sur son tombeau et il l'attribue à l'époque même de la sépulture : HIC REQVIESCIT SANCTVS ET VENERABILIS MARTYR ALEXANDER EPISCOPVS CVIVS DEPOSITIO CELEBRATVR XI KAL. OCTOBRES. La formule ne peut guère être ramenée à une date antérieure à la paix de l'Église, à peine pourrait-on l'attribuer à l'époque du pape Damase.

Outre l'église et la crypte de saint Alexandre avec son *area* cémétériale contiguë de 300 pieds, les actes mentionnent aux environs de Baccano deux autres cimetières. L'un était creusé dans le tuf volcanique servant de parois au lac de Baccano. Un martyr nommé Hercu-

[1] Surius, *Vitæ sanctor.*, 1618, t. XI, p. 551-552; *Acta sanct.*, 1757, septemb. t. VI, p. 227-236; De Rossi, *Roma sotterranea*, in-fol., Romæ, 1867, t. II, p. 82*; *Bull. di arch. crist.*, 1875, p. 146; E. Milliet, dans le *Bull. de la Soc. litt. de l'Ain*, 1877, t. V, p. 361-365; *Biblioth. hagiogr. lat.*, in-8°, Bruxellis, 1898, p. 45-46; K. J. Neumann, *Der römische Staat und die allgemeine Kirche*, in-8°, Leipzig, 1890, t. I, p. 306-308. — [2] Voir ce mot, t. I, col. 2787. — [3] Au 26 novembre. — [4] Nibby, *Analisi della carta dei dintorni di Roma*, 1837, t. I, p. 290. — [5] Armellini, *Chronichetta mensuale*, 1875, p. 91. — [6] Spartian. *Pescennius*, c. I.

lanus, contemporain de saint Alexandre, y était enterré *ad fontes Crecianos*. Un fidèle le déterra de nuit le déposa enveloppé de deux suaires sur une civière et l'enterra dans un prædium funéraire privé : *Surgens ergo veni ad fontes Crecianos et puerum ibi facentem inveni. Levavi in traga* (= *traha*) *et usque ad locum perduxi et involvi illum in sindones duas, et posui eum in cimiterio meo quod ego excidi in ripaneo topho die VI kal. Octob.* L'autre cimetière était une *cryptula modica* préparée par le martyr Alexandre, mais utilisée dans la suite par son biographe le prêtre Crescentianus. Les tombes découvertes, dont on a parlé au début de cette dissertation, sont à ciel ouvert et ne paraissent pouvoir être identifiées avec le *cœmeterium excisum in ripaneo topho*, ni avec la *cryptula modica*. Plus probablement elles ont fait partie de l'*area* cémétériale de 300 pieds dans laquelle saint Alexandre était inhumé.

H. Leclercq.

BACCHANALES, BACCHUS. Nous avons eu, à plusieurs reprises, l'occasion de montrer avec quelle facilité les chrétiens adaptaient à leur usage des monument païens d'une destination bien différente. Un des types les plus inattendus dans le symbolisme chrétien est celui de Bacchus et des Bacchanales.

Lors des fouilles entreprises, sous le pontificat de Pie VI, dans les cryptes du Vatican pour asseoir les fondations de la nouvelle sacristie de Saint-Pierre, on trouva un sarcophage orné de bas-reliefs représentant une scène de Bacchanales et portant une inscription chrétienne (fig. 1174). Voici les propres paroles de Cancellieri : *Dum heic igitur fundamenta eruerentur ...in apricum prolatæ sunt geminæ inscriptiones christianæ Johannis et Titiani, præter sarcophagum parii marmoris, opere anaglyptico, ac filicato, Bacchanale præ se ferens, miro artificio elaboratum, quod ad hanc editionem nobilitandam, ære exprimendum curavimus*[1]. Settele, dans une dissertation lue à l'Académie pontificale, a parlé de ce sarcophage *che m'immagino appartenesse al cemeterio Vaticano*[2]. Il fut transporté depuis au musée du Vatican.

Un autre sarcophage représentant Bacchus parmi les Saisons, sous les traits de quatre jeunes garçons nus portant leurs attributs respectifs, a été trouvé dans le cimetière Sainte-Agnès où il avait reçu le corps d'une chrétienne. Soit que le couvercle du sarcophage fût perdu, soit qu'il fût inutilisable, on se borna à prendre la cuve à laquelle on adapta un couvercle neuf et d'un style bien différent[3] (fig. 1175). L'inscription rappelant la défunte : *Aurelia Agapetilla*, nous montre que l'emploi du sarcophage par un fidèle pour sa fille n'est pas plus récent que la deuxième moitié du IVe siècle[4]. Le couvercle porte, outre l'épitaphe, une double représentation de la morte, la tête voilée, les mains levées dans le geste de la prière. Le sarcophage a été transporté de la voie Nomentane à la villa Carpegna (aujourd'hui villa San Felice).

Boldetti avait imaginé, sans aucune espèce de fondement, pouvoir transformer Bacchus en Venus libitina[5].

On pourrait rapporter aux bacchanales une série importante de monuments, principalement des sarcophages, et avec eux quelques mosaïques et fresques dont nous avons parlé ailleurs. Ce sont les représentations de la vendange par les amours[6]. Le plus célèbre de ces monuments est le sarcophage de sainte Constance[7] et l'édifice construit par ses ordres et que, jusqu'à nos jours, on donna comme un temple de Bacchus[8]. Ces bacchanales enfantines débarrassées de leur personnel et de leur matériel obligé : satyres, bacchantes, thyrses, léopards, chariots, ne sont plus guère que des puérilités à peu près dénuées de sens et ne conservant qu'un rapport très éloigné avec le mythe antique. Ces amours vendangeurs semblent même parfois complètement étrangeurs à l'inspiration bachique, si lointaine qu'on la suppose ; c'est, par exemple, lorsque dans la catacombe de Saint-Janvier, ou sur les parois latérales du sarcophage de Junius Bassus, ils font pendant à des scènes champêtres de la moisson.



1174. — Sarcophage chrétien représentant une scène de bacchanales. D'après Cancellieri, *De secretariis... Vaticana*, t. III, p. 1442.

[1] Fr. Cancellieri, *De secretariis novæ basilicæ Vaticanæ liber II*, in-4°, Romae, 1786, t. III, p. 1442, pl. en regard. — [2] G. Settele, *Memoria nell'importanza dei monumenti che si trovano nei cemeteri degli antichi cristiani del contornio di Roma*, dans *Dissertazioni dell'Accademia romana di archeologia*, 1825, t. II, p. 102; Raoul Rochette, dans les *Mém. de l'Acad. des Inscript.*, 1838, t. XIII, p. 700. — [3] Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri de ss. martiri*, in-4°, Roma, 1720, p. 466, 467. Le couvercle seul a été édité par J. Wilpert, *Die gottgeweihten Jungfrauen in den ersten Jahrhunderten der Kirche*, in-4°, Freiburg, 1892, p. 88, pl. IV, n. 1. Garrucci, *Storia*, t. V, pl. 385, n. 3, n'a donné que le couvercle et d'après le mauvais croquis de Boldetti. — [4] Voir l'inscription complète, t. I, col. 1977, fig. 538. — [5] Raoul Rochette, dans le *Journal des savants*, 1830, p. 627, note 1; F. Piper, *Mythologie und Symbolik der christlichen Kunst*, in-8°, Weimar, 1847, t. I, p. 209. — [6] *Dictionn. d'arch. chrét.*, t. I, col. 1613, fig. 383, 385-387. — [7] *Id.*, t. I, fig. 243. — [8] *Id.*, t. I, col. 946.

Ce qui pourrait être tenu pour le dernier indice de l'inspiration bachique, c'est lorsque les amours vendangeurs se livrent à leurs opérations parmi les animaux, principalement les paons, comme c'est le cas pour un

Il n'est pas difficile de trouver d'autres représentations de génies chrétiens moissonnant, vendangeant et dansant dans une cuve, il suffit de rappeler, une fois pour toutes, que « nous voyons souvent les faunes ainsi



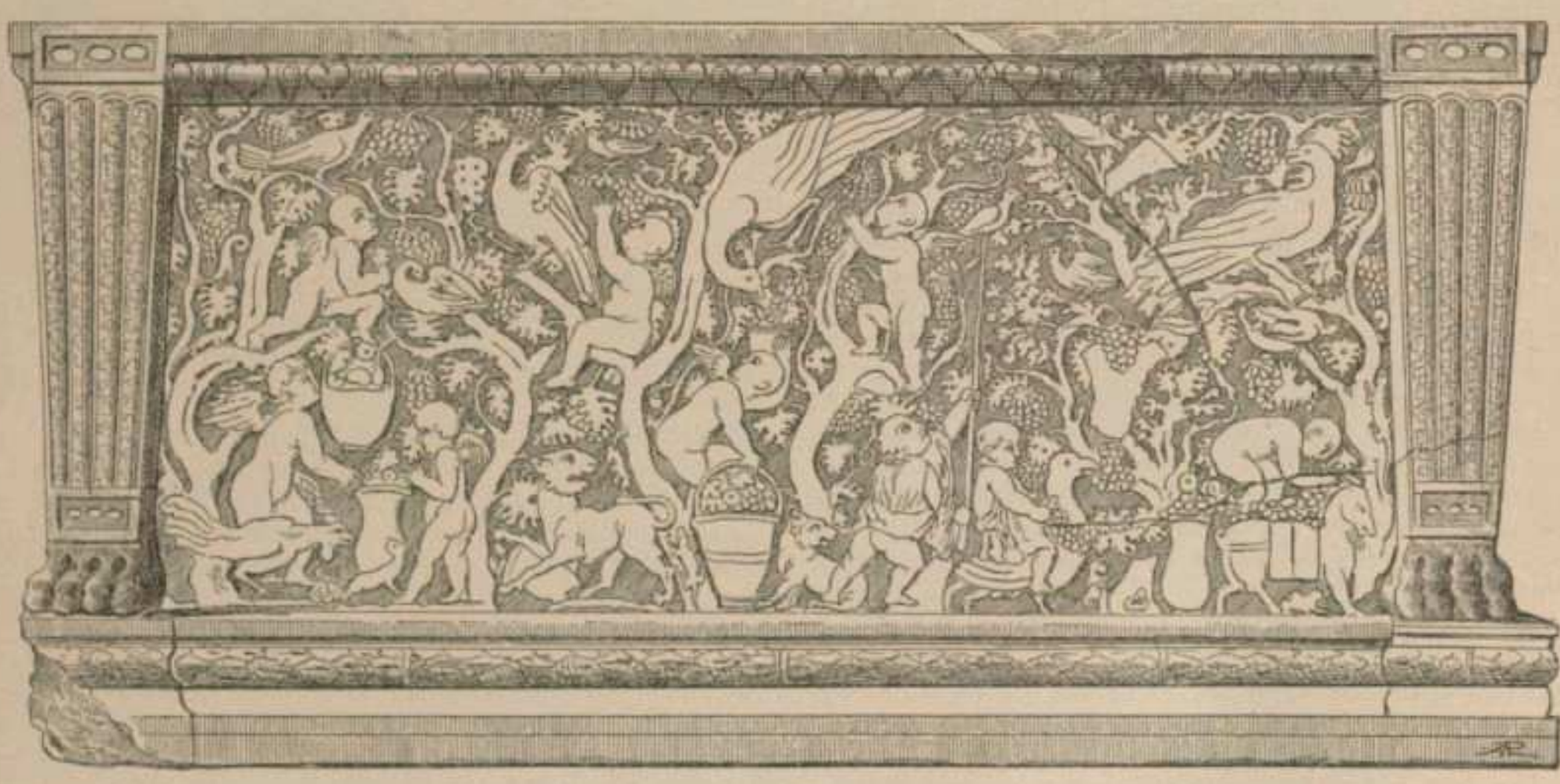
1175. — Bacchus parmi les Saisons. Sarcophage chrétien. D'après Boldetti, *Osservazioni*, p. 406.

sarcophage trouvé à Rome, à Saint-Laurent-hors-les-murs [1] (fig. 1176).

Un autre sarcophage chrétien, au musée du Capitole, montre le portrait du défunt parmi trois jeunes garçons

occupés dans les représentations des bacchanales païennes » [2].

Les fresques présentent, au point de vue des bacchanales et des scènes bachiques, des exemples très édul-



1176. — Amours vendangeurs. Sarcophage chrétien. D'après Bottari, *Pitture e scultura*, t. III, p. 19.

nus portant des corbeilles de fruits. L'inscription suivante ne laisse aucun doute sur la religion de la défunte :

AVRELIA SVSILIA MATER FECIT FILIAE MATERNAE IN PACE [3].

corés. La décoration d'un *arcosolium* dont la lunette montre le Christ docteur, ne se ressent que de très loin des bacchanales. De jeunes garçons nus font la vendange et la scène ne représente que la cueillette des raisins [4]. Les catacombes de Saint-Janvier, à Naples, offrent

[1] Bottari, *Sculture e pitture*, in-fol., Roma, 1737, t. III, p. 19; Séroux d'Agincourt, *Histoire de la décadence de l'art*, in-fol., Paris, 1823 : Sculpture, pl. VI, 1; C. J. Bunsen, *Beschreibung Rom's*, in-8°, Stuttgart, 1830, t. III, part. 2, p. 325 sq. — [2] *Museo Capitolino*, t. IV, p. 243; Platner, *Beschreibung Rom's*, Stuttgart, 1830, t. III, part. 1, p. 240. — [3] Millin, *Voyage dans les départements du midi de la France*, in-8°, Paris, 1899, t. III, p. 173, pl. LVIII, 5; LIX, 1. — [4] Bosio, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1632, p. 261; Aringhi, *Roma subterranea*, in-fol., Romæ, 1651, p. 569; Bottari, *Sculture e pitture*, in-fol., Roma, 1737, t. II, pl. LXXIX; G. Kinkel, *Geschichte der bildenden Künste bei den christlichen Völkern vom Anfang unserer Zeitreichnung bis zum Gegenwart*, in-8°, Bonn, 1845, t. I, pl. 6, *b*; F. Münter, *Sinnbilder, und Kunstvorstellung der alten Christen*, part. II, p. 88; Piper, *Mythologie und Symbolik die christlichen Kunst*, p. 213-214.

quelques figures d'animaux, panthères et autres, qui semblent être les réminiscences de quelque décoration bachique. Ces peintures peuvent remonter au IIIe et peut-être au IIe siècle [1].

Sozomène rapporte une anecdocte qui doit trouver place ici. Sous l'épiscopat de Théodote de Laodicée, Apollinaire le jeune et son père se trouvèrent assister à une séance dans laquelle le sophiste Épiphane récitait une déclamation à la gloire de Bacchus. L'exorde — comme dans toutes les pièces de ce genre — contenait une sommation à tous les profanes et non-initiés d'avoir à vider les lieux; mais ni Apollinaire, ni son père, ni aucun des chrétiens qui se trouvaient là n'en tint compte. L'évêque Théodote l'ayant appris s'en montra fort scandalisé. Il pardonna aux fidèles, quant aux deux Apollinaire (le père était prêtre, le fils lecteur), il les excommunia et ne les reçut de nouveau qu'après une sévère pénitence [2].

H. Leclercq.

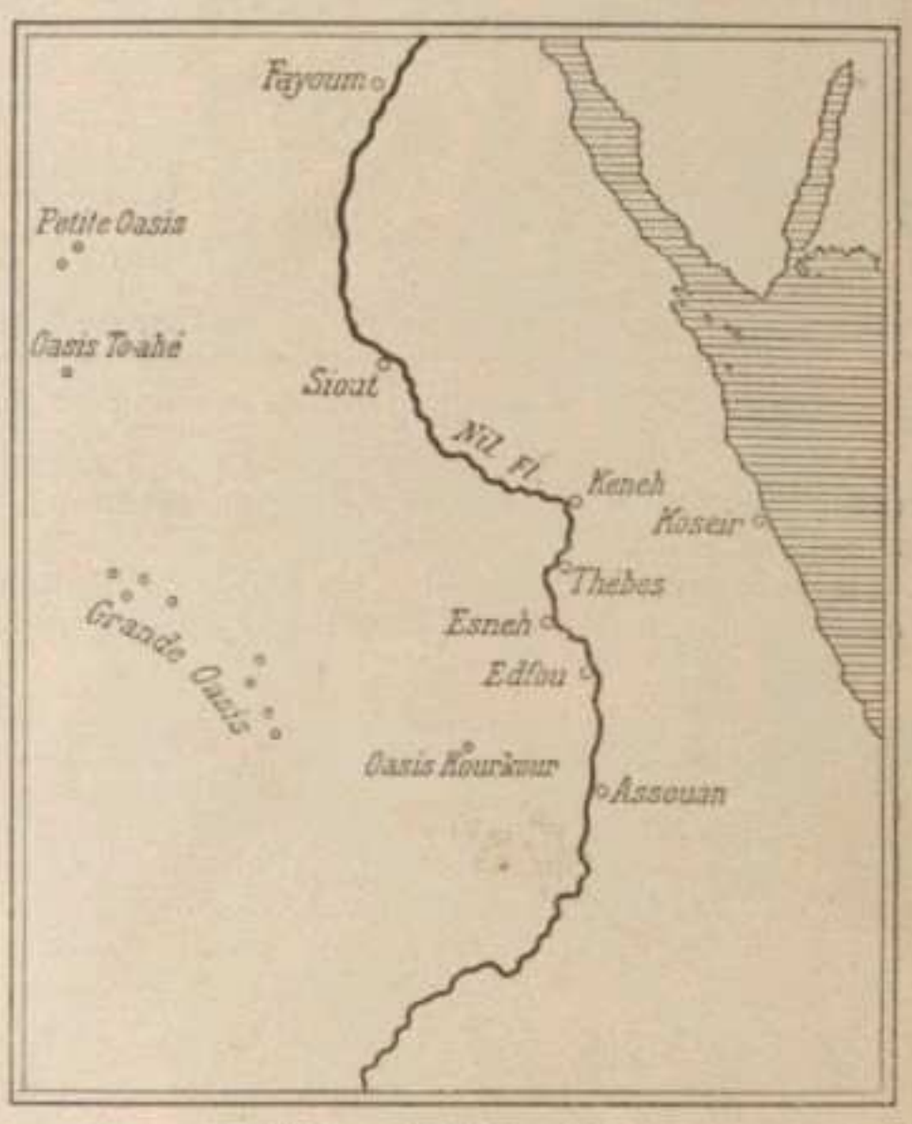
BACULUS. Voir Bâton et Crosse.

BAGAOUÂT (El-). — I. La nécropole. II. Le grand édifice. III. Chapelle des scènes bibliques. IV. Chapelle des figures allégoriques. V. Chapelle des fresques abimées. VI. Épigraphie. VII. Bibliographie.

I. La nécropole. — La nécropole chrétienne désignée communément sous le nom d'El-Bagaouât est située à cinq kilomètres au nord de la ville d'El-Khargeh, dans la Grande-Oasis. La plupart des voyageurs qui étaient mieux que des touristes ont compris plus ou moins l'intérêt de cet ensemble qu'on a pu récemment appeler une Pompéi chrétienne; cependant leurs descriptions sont trop souvent vagues, incomplètes et erronées. Le dernier venu de ces voyageurs se trouva être en même temps un archéologue, et le progrès réalisé entre son travail et celui de ses devanciers, quoique considérable, l'eût été plus encore si la description qu'il nous a laissée n'avait été livrée au public sous le titre d' « œuvre posthume ». Néanmoins, et malgré les critiques qu'on peut lui adresser, c'est le livre de Wladimir de Bock qui doit, presque seul, nous servir dans cette étude [3].

L'importance de la nécropole d'El-Bagaouât au point de vue architectonique et au point de vue décoratif est considérable, bien que à peine soupçonnée [4]. La nécropole est située à la frontière du désert, sur une élévation, formant comme un des derniers contreforts du Gébel el Tér. « Au nord, la nécropole commence sur un plateau assez élevé et de là elle suit, en se dirigeant vers le sud, deux embranchements de la montagne séparés par un vallon. Parmi les deux groupes de chapelles funéraires, dont chacun occupe un des embranchements de la colline, c'est le groupe ouest qui frappe le plus les yeux par une série de façades richement décorées, bien qu'il soit, par le nombre des chapelles funéraires, moins important que celui de l'est, qui occupe la crête de l'embranchement est de la colline ainsi que la pente orientale du plateau. Les chapelles funéraires, qui se trouvent dans le vallon, sont disposées en deux rangées et forment une espèce de rue. Une seconde rue est tracée par les chapelles disposées au bas de la pente orientale de l'embranchement est. Là, où les deux embranchements de la colline, ensablés sous l'action du vent du désert, se réunissent en un plateau, se dresse la plus grande bâtisse de la nécropole. Une description spéciale en sera donnée plus loin. Au delà vers le nord, s'élèvent les dernières chapelles funéraires de la nécropole (fig. 1177). Le sol est ici couvert de tombes creusées dans le grès et le gros gravier. La longueur du nord au sud, de toute la nécropole dépasse un kilomètre. La largeur est deux fois moindre. Le nombre total des chapelles funéraires s'élève à 180 ou à 200 [5]. »

Lorsqu'on pénètre dans une chapelle, on voit que la porte d'entrée est toujours flanquée de deux pilastres inégaux et projetés à angle droit sur le mur antérieur. Le carré des murs est racheté par des pendentifs qui permettent d'établir la coupole. Ce n'est pas seulement la voûte en berceau que dissimule la surélévation des quatre murs, c'est encore la coupole; parfois le seul mur de devant est ainsi surélevé. Les coupoles reposent sur



1177. — Carte des oasis.

des arcs de soutènement adossés aux quatre murs et la hauteur dépend de la hauteur de ces arcs qui sont tantôt surbaissés, tantôt en plein-cintre ou même en ogive. Cette coupole a été pourvue d'un toit dans quelques chapelles, car on a constaté dans les murs surélevés des encastrements pour les poutres sur lesquelles ce plafond était établi. Mais c'étaient là des édifices soignés, d'autres n'avaient ni coupoles ni arcs de soutènement, une simple toiture plate jetée sur des poutres suffisait. Exceptionnellement — une fois seulement [6] — on signale une chapelle carrée avec coupole et pourvue d'une abside sur le côté est, ce qui donne à la chapelle un faux air d'église. La forme carrée n'est pas exclusivement adoptée; il y a des chapelles rondes et coiffées d'un dôme; enfin, il existe des chapelles à base octogone avec coupole ronde et fenêtres murées surmontées d'arcs demi-circulaires. Les entrées des chapelles sont généralement au sud; les chapelles du vallon ont leur porte d'entrée disposée de manière à compléter l'il-

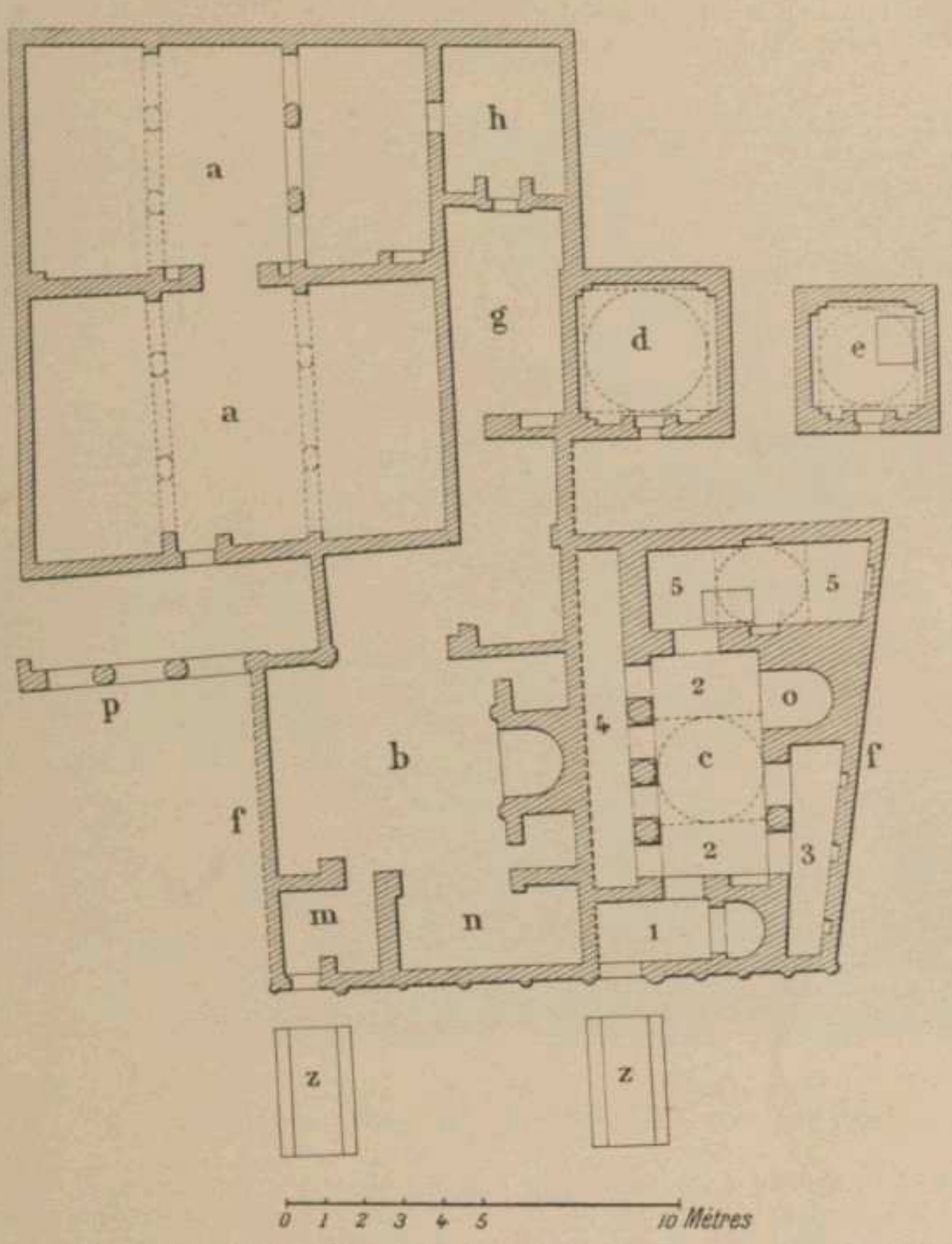
[1] Bellermann, *Ueber die ältest. christl. Begräbnistätten zu Neapel*, in-8°, Hamburg, 1839, p. 76, pl. IV; cf. p. 70, pl. III, V, n. 1. Cf. Roestell, dans *Berliner Jahrbuch für wissenschaftl. Kritik*, 1840, n. 58, p. 464; Piper, *op. cit.*, t. I, p. 209. — [2] Sozomène, *Hist. eccles.*, l. VI, c. XXV, *P. G.*, t. LXVII, col. 1360. — [3] *Matériaux pour servir à l'archéologie de l'Égypte chrétienne*, cf. la Bibliographie. — [4] En Allemagne, une plaquette de C. M. Kaufmann a vulgarisé les résultats de l'étude de Wl. de Bock; celle-ci, quoique publiée en russe et en français, n'a guère pénétré en France. Il y a une année seulement aucune bibliothèque publique à Paris n'avait connaissance de ce recueil; les dessins que nous avons donnés, au mot *Arche* (*Dictionn. d'arch. chrét.*, t. I, fig. 850, 906, 907), et ceux qui accompagnent le présent article ont dû être faits d'après l'exemplaire d'une bibliothèque privée. — [5] Wl. de Bock, *op. cit.*, p. 7-8. — [6] D'après de Bock, cette disposition pourrait bien ne pas être unique.

fusion d'une rue bordée de maisonnettes, tantôt accolées les unes aux autres, tantôt isolées. Très souvent la chapelle funéraire est précédée d'une petite cour clôturée par un mur en briques crues (fig. 1180). La partie supérieure des murs d'enclos est curieusement ajourée. A l'angle s'élève d'ordinaire un pilier carré aux arêtes coupées ; puis le mur se dresse jusqu'à une certaine hauteur et là commencent les ajours d'un aspect très original (fig. 1181). Quelques chapelles sont pourvues de piliers sur lesquels reposaient des arcs supportant une toiture plate soutenue par des poutres. Une chapelle a, devant la porte d'entrée, une espèce de porche ou de *loggia* à quatre piliers massifs. Le cas le plus fréquent est de rencontrer deux chapelles accolées.

La décoration des façades est monotone. Autrefois ces façades étaient complétement recouvertes de stuc ; mais il s'en faut que cette ornementation ait résisté, aujourd'hui elle garde simplement ses faux pilastres ou ses demi-colonnes sur lesquelles viennent parfois s'appuyer de fausses arcades. Quelques chapelles ont les quatre faces décorées. « Sur presque chaque façade se trouvent deux niches, ordinairement triangulaires, placées près de l'entrée, tantôt au mur, tantôt aux demi-colonnes ou aux pilastres. On peut, sans doute avec raison, supposer que ces niches ont servi à des lampes qui, à certains soirs, étaient allumées auprès des chapelles funéraires. Outre ces petites niches, on voit sur les meilleures façades de grandes niches purement décoratives à grands encadrements modelés[1]. »

L'éclairage des chapelles funéraires laisse beaucoup à désirer ; le plus souvent ce sont de petites fenêtres percées dans les murs d'un ou de deux côtés qui donnent une clarté insuffisante.

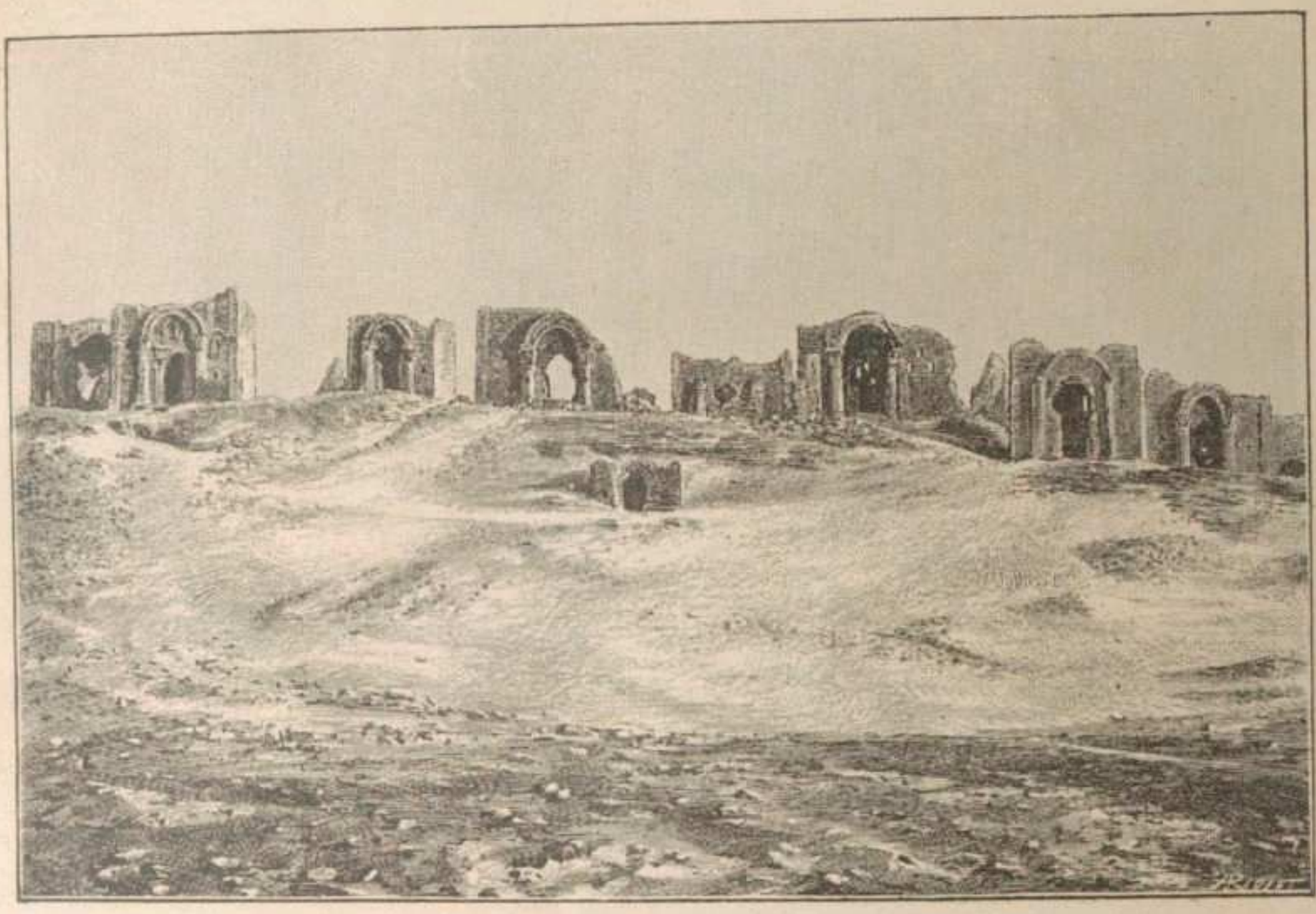
« Toutes les bâtisses de la nécropole, écrit W. de Bock, sont en briques crues et présentent un bel exemple de ce qu'on peut faire de solide avec des briques non cuites dans un climat bien sec. Pour plus de solidité, les surfaces extérieures des murs de la plupart des chapelles sont légèrement inclinées en dedans ce qui les fait ressembler à d'anciens pilones égyptiens, d'autant plus que les chapelles ont souvent, comme ces derniers, des corniches de type purement égyptien. Les murailles étaient souvent consolidées par des poutres de bois encastrées vers les angles dans le mur du côté extérieur. Maintenant ces pièces de bois ont naturellement toutes disparu : à la chute du christianisme et au temps de l'abandon de la nécropole, les habitants de l'oasis les ont enlevées soit pour en faire du bois de chauffage, soit pour tout autre emploi. Les linteaux des portes étaient à l'origine aussi en bois ou, plus



1178. — Le grand édifice. D'après W. de Bock, *Matériaux pour servir à l'archéologie de l'Égypte chrétienne*, fig. 29.

[1] De Bock, *op. cit.*, p. 10.

rarement, en pierre. Ils ont été pour la plupart enlevés, de sorte qu'une partie des briques au-dessus de la porte s'est effondrée et la baie de la porte a pris une forme qui rappelle celle d'une croix, mais qui est loin d'être aussi régulière. Tant pour la consolidation des bâtisses que pour leur embellissement, les chapelles funéraires avaient toutes été crépies de plâtre en dehors et la plupart aussi en dedans. C'est aussi avec du ciment calcaire qu'ont été exécutés les encadrements des niches et des portes à l'extérieur et à l'intérieur des chapelles, les différentes moulures et les chapiteaux des demi-colonnes et des pilastres. Dans la décoration des arcades, on remarque l'influence de la mode classique



1179. — Nécropole, vue du Sud.

D'après W. de Bock, *Matériaux pour servir à l'archéologie de l'Égypte chrétienne*, pl. IV.

de basse époque qui aimait souvent à les employer. Au contraire, le profil des corniches et la forme des chambranles de quelques portes rappellent clairement l'ancienne architecture égyptienne. L'inclinaison des murs dont nous avons parlé plus haut, est aussi conforme aux traditions de l'ancien art égyptien. Enfin, on remarque une certaine recherche de réalisme dans la forme de beaucoup de demi-colonnes et de pilastres qui, avec leurs chapiteaux en forme de tête de palmier à branches coupées (fig. 1182) ressemblent singulièrement aux palmiers tels qu'on peut les voir en Égypte au printemps[1].

« Les décors peints à l'intérieur des chapelles funéraires se trouvent tout à fait sous l'influence du goût purement grec-alexandrin, et ce n'est que dans les nombreuses croix ansées qui se rencontrent beaucoup plus souvent que les croix à monogrammes (les chrismes) qu'on retrouve la trace d'un lien avec l'ancienne Égypte. Dans les chapelles funéraires à coupoles, les pendentifs et les archivoltes des arcs de soutènement sont ornés de croix ansées. Les croix simples sont très grossièrement tracées et relativement rares. Les voûtes en berceau de quelques chapelles funéraires de forme allongée sont décorées d'ornements végétaux : le motif préféré consiste en ceps de vigne avec les pampres peints en poupre et les grappes en jaune ou en rouge. De grandes croix ansées accompagnent ces dessins. La chapelle funéraire à double fenêtre, dont il a été déjà parlé, a conservé sur le mur intérieur à droite de la porte d'entrée et près du mur du fond les restes suivants de peinture : au milieu des enlacements d'un ceps de vigne, on reconnait un jeune garçon debout, vêtu d'une courte tunique blanche, ornée de deux calicules aux épaules, de deux autres au bas de la robe, de deux petites raies verticales sur la poitrine et d'une bordure au cou, aux manches et au bas du vêtement. La main gauche s'appuie sur la ceinture, la droite est tendue horizontalement et se perd dans l'angle de la bâtisse. Sous cette scène se trouve une grande croix ansée. La représentation de « saint Georges et d'autres « saints » remarquée par Hoskins (*op. cit.*, p. 127) n'a pas été relevée cette fois et on pourrait croire qu'il a pris pour saint Georges quelque figure équestre[2] » d'une autre fresque.

Cette ornementation, on le voit, est singulièrement pauvre, et, à cause de cela, il n'est pas possible de marquer des époques distinctes dans la décoration de la nécropole, ce qui permettrait de déterminer les dates approximatives de certains groupes de constructions. Les fresques actuellement conservées et que nous allons étudier, datent toutes, plus ou moins, du même

[1] Surtout aux environs d'Alexandrie au mois de mars.

[2] De Bock, *op. cit.*, p. 11-12.

siècle. L'ensablement progressif des champs et des puits a sauvegardé la nécropole en même temps que la pauvreté de ses matériaux.

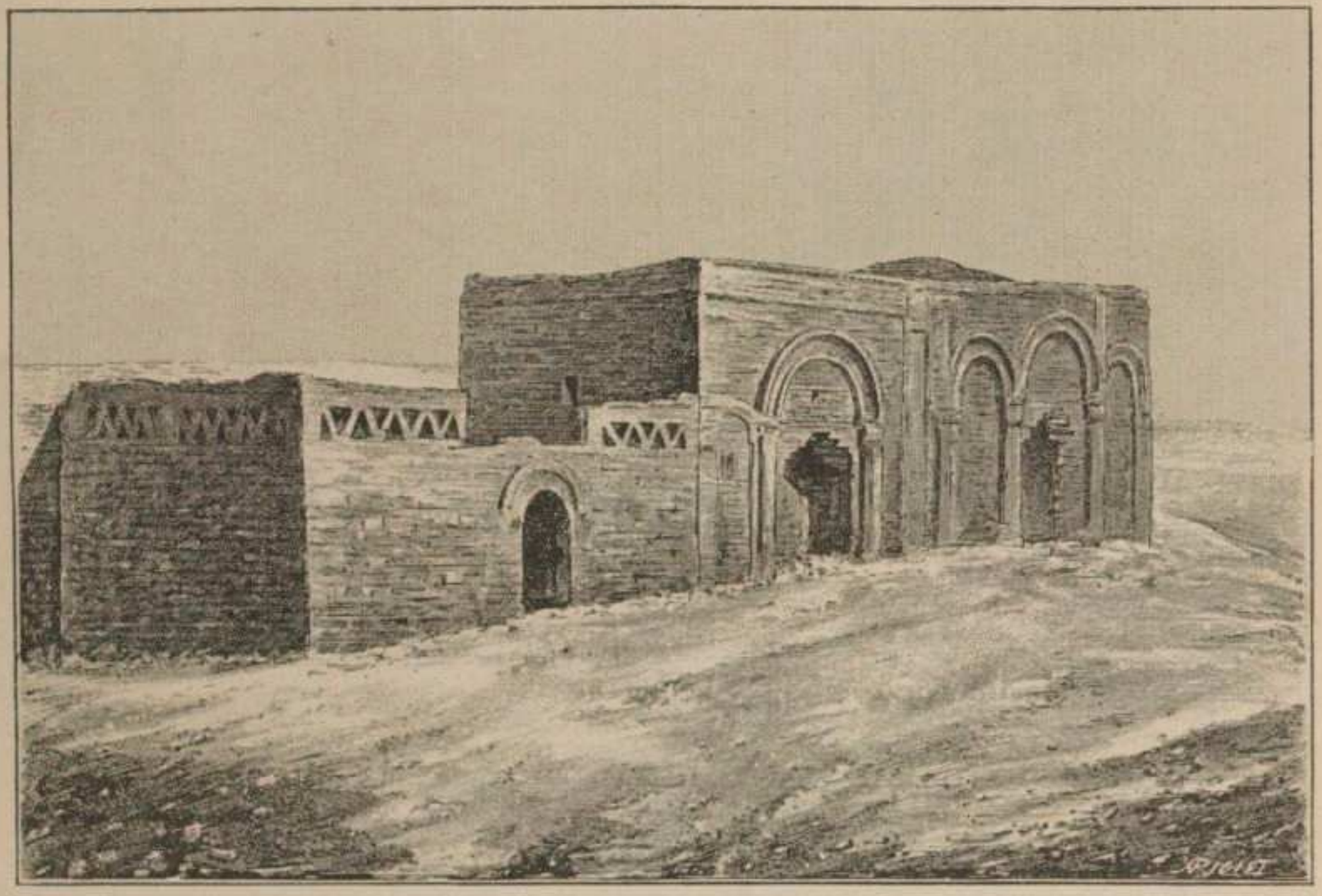
« Dans chaque mausolée se trouvait une tombe creusée dans le grès ou bien un ou plusieurs puits d'une profondeur de plusieurs mètres ayant au fond un *cubiculum* pour y recevoir le ou les corps. Les puits sont ordinairement orientés et ont souvent un revêtement en briques, ou en pierres. Il est difficile de dire si chaque puits ne servait qu'à un mort, il faut supposer, d'après certains indices qu'au bas du puits se trouvait un espace creusé, assez grand pour contenir plusieurs corps. Cet espace qui formait une espèce de crypte communiquait peut-être quelquefois avec d'autres puits de la même chapelle funéraire.

« Les plus grandes chapelles funéraires composées de plusieurs bâtisses, ont plusieurs puits et par conséquent servaient à une nombreuse famille. Toutes les tombes sont actuellement vides, les habitants du pays assurent qu'elles ont été depuis longtemps pillées. Les restes d'étoffe qu'on trouve par ci par là ne donnent aucune idée de ce que pouvaient être les vêtements des morts. Il est faux que des masques funéraires en plâtre aient été trouvés il y a quelques années dans la Grande-Oasis.

« D'après les restes d'ossements on peut constater que l'on recourait encore à l'embaumement et que les corps étaient ensevelis à la manière égyptienne, c'est-à-dire entourés de plusieurs couches d'étoffes non ornées [1]. »

Les chapelles et le grand édifice lui-même sont en briques crues; on peut en partie attribuer à cette circonstance la conservation de la nécropole, car les habitants, d'ailleurs peu nombreux, de cette partie de l'oasis, ne se sont pas souciés de la brique; ils n'ont arraché et emporté que la pierre et le bois (fig. 1183).

Les tombeaux offrent plusieurs types. Un de ceux qu'il faut s'attendre à rencontrer est celui que nous rencontrons un peu partout et dont l'exemplaire le plus célèbre à Rome fut le tombeau des Nasons, creusé dans le roc et précédé d'un portail construit en briques crues qui communique soit directement, soit par un corridor, avec la chambre funéraire. Un type plus simple et aussi plus fréquent est celui du sarcophage antique avec le couvercle en berceau orné aux angles d'acrotères. Procédant de la même idée notons le plan rectangulaire surmonté de la voûte en berceau; tel est le type d'un bon nombre de tombeaux que leurs dimensions permettent de qualifier de « chapelles ». Les murs sont surélevés de manière à masquer la naissance de la voûte.



1180. — Deux chapelles funéraires.
D'après W. de Bock, *Matériaux pour servir à l'archéologie de l'Égypte chrétienne*, fig. 10.

La plupart des chapelles sont carrées, n'ont qu'une entrée et sont surmontées d'une coupole; nous en décrivons trois de ce type que leurs peintures rendent remarquables entre toutes; mais dans quelques cas la chapelle est rectangulaire. Les plus grandes chapelles de ce type ont une entrée latérale. Une chapelle présente sur une des petites faces une fenêtre géminée dont l'arcature pose sur une colonnette; cette arcature est plus ou moins ogivale, type intéressant que nous avons rencontré vers le même temps en Afrique [2]. Les dimensions des chapelles varient entre :

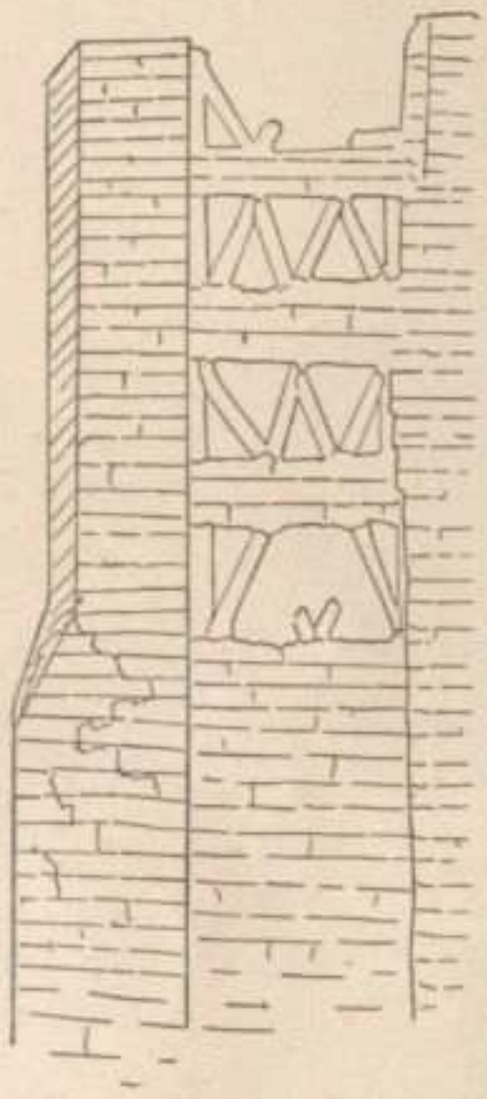
1m20 à 1m80 de large,
1m60 à 2m20 de long,
2m à 3m de haut.

[1] De Bock, *op. cit.*, p. 14.

[2] *Dictionn.*, t. I, col. 714, fig. 151.

Quoique ces dimensions fussent plus que suffisantes pour abriter le corps du défunt celui-ci n'est pas renfermé dans la bâtisse même; mais dans une excavation creusée dans le sol, sous la bâtisse.

II. Le grand édifice. — Une agglomération de constructions attire de loin l'attention sur un point élevé du plateau à l'extrémité nord de la nécropole [1]. Le plan suffit à lui seul pour faire voir que c'est bien le titre d'agglomération qui convient à cette suite un peu incohérente de bâtiments et d'édifices auxquels un rapprochement fortuit a donné une apparente unité. La façade avec ses dix fausses arcades et le portique à trois arcades en retrait ne doivent pas faire illusion. Le noyau autour duquel sont venues se grouper toutes ces constructions semble avoir été la chapelle carrée D,

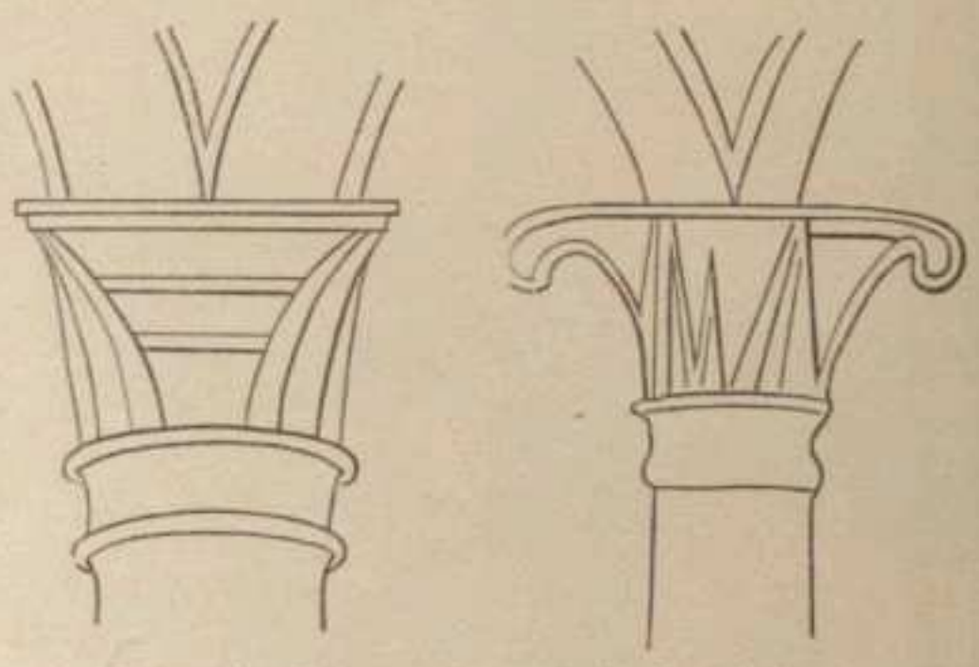


1181. — Angle du mur de clôture en brique crue.
D'après W. de Bock, *op. cit.*, fig. 11.

antérieure au mur auquel elle paraît accolée, puisque l'angle N.-O. de la chapelle traverse ce mur qui n'a donc fait que s'y amorcer. La chapelle E, élevée sur l'alignement de la chapelle D paraît lui être contemporaine. La bâtisse C, qui masque la façade de ces chapelles doit leur être postérieure, bien que par ce mot il faille entendre des différences chronologiques presque imperceptibles. L'identité du mode de construction et d'ornementation est suffisamment démonstrative. Quant au bâtiment AA, on a quelque peine à déterminer sa destination; il consiste en deux vastes cours auxquelles on accède par un portique. On remarquera à première vue l'aspect biscornu de tous ces bâtiments dans lesquels on semble avoir, de parti pris, évité les angles droits. Quelques vestiges ont permis de supposer que ces cours, ou du moins les parties latérales, étaient couvertes de toits plats. Le portique servant d'entrée était, lui aussi, probablement couvert d'un plafond.

Le bâtiment pourvu d'une façade à dix arcades reposant sur des saillies en forme de pilastres a été décrit par W. de Bock d'une façon si obscure qu'on en vient à hésiter sur les lignes mêmes du plan (fig. 1184). Ce qui paraît assuré, c'est que le bâtiment étant plus élevé que le reste du plateau, on accédait aux deux entrées par des rampes resserrées entre de petits murs parallèles. L'entrée, en *m*, donne sur un vestibule disposé de manière à masquer l'intérieur de la salle *b*. Nous sommes très incomplétement instruits sur la disposition intérieure de cette salle. Peut-être était-elle divisée par deux rangées de colonnes disposées dans le prolongement des pilastres de l'abside, peut être aussi était-elle pourvue d'une coupole. Les anciens voyageurs parlent avec tant d'imprécision qu'il est impossible de tirer d'eux un renseignement positif. Edmonstone parle sans doute d'une basilique [2], mais ce qu'il en dit peut se rapporter aussi bien à la partie voisine de l'édifice qu'à une chapelle funéraire quelconque.

Ce que nous venons d'appeler « la partie voisine de



1182. — Chapiteaux en forme de tête de palmiers.
D'après W. de Bock, *op. cit.*, fig. 14.

l'édifice » correspond à la deuxième série de cinq arcades en façade dans la direction de l'est, la partie marquée *c* sur le plan. Plus complète que le reste, cette partie a particulièrement attiré l'attention des voyageurs dont les descriptions et les dessins laissent néanmoins à désirer, ce qui s'explique d'autant mieux que le sol n'a été déblayé qu'en 1898.

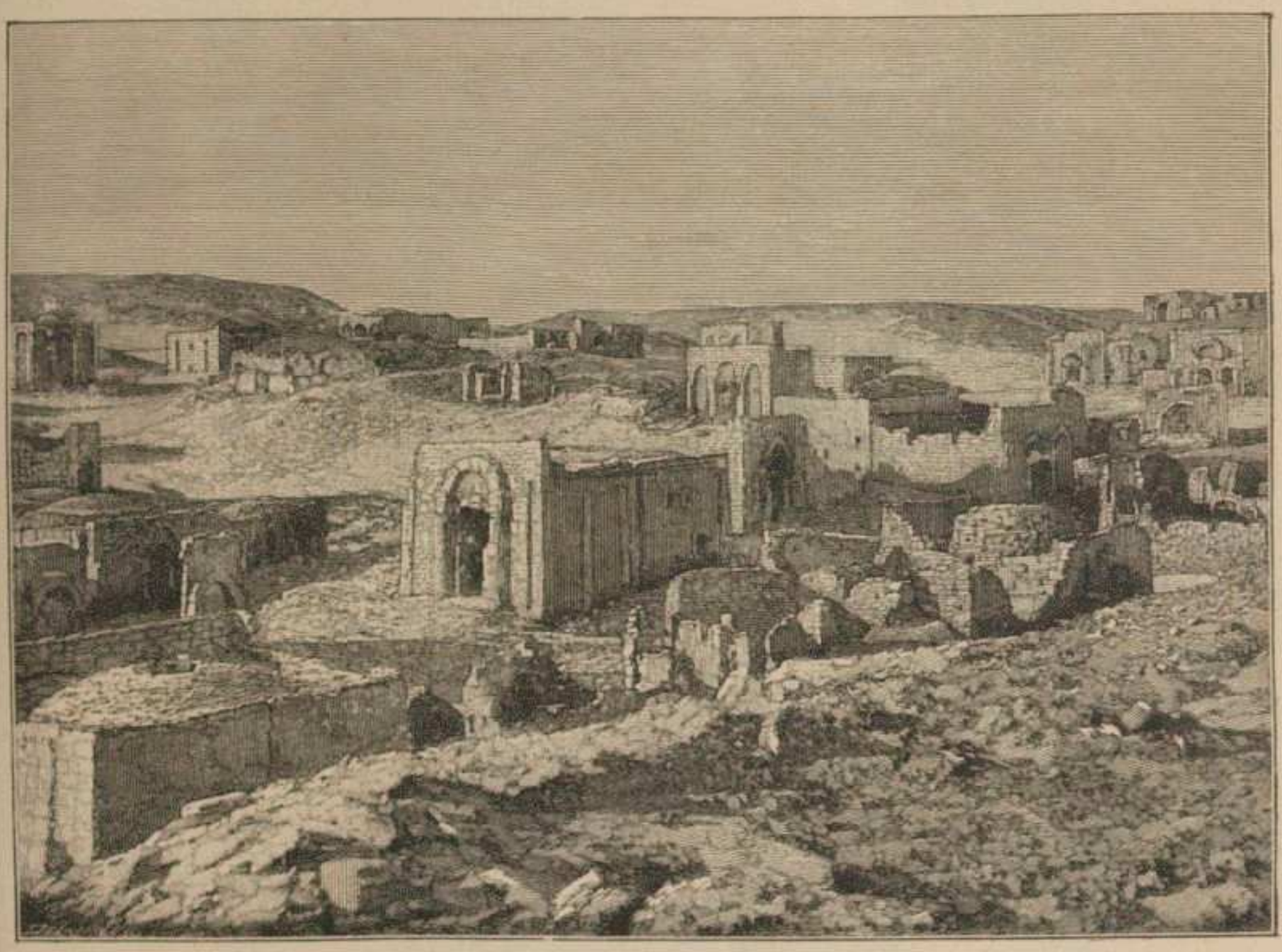
Ici encore on accède par une rampe, semblable à celle que nous avons décrite, et qui conduit à l'entrée débouchant dans un vestibule de forme allongée, couvert d'une voûte en berceau et terminé à l'est par une niche demi-circulaire ayant un faux air d'abside, grâce à deux saillies en forme de pilastres placés à la naissance de cette niche et reliés entre eux par une arcade. De ce vestibule on pénètre, par une porte ayant pour linteau une pierre brute, dans la salle principale (*c* 2). Cette salle offre un rectangle dont le plafond est formé, aux extrémités par des voûtes en berceau et au centre par une coupole. La présence de voûtes en berceau ayant nécessité pour les parois N. et S. la partie supérieure en demi-cercle, le mur a été comme étiré dans le sens de la hauteur ce qui lui donne un cachet d'élégance et, dans l'espace ainsi obtenu, on a disposé

[1] F. Cailliaud, *Voyage à l'oasis de Thèbes et dans les déserts situés à l'orient et à l'occident de la Thébaïde, fait pendant les années 1815, 1816, 1817 et 1818, rédigé et publié par M. Jomard*, in-fol., Paris, 1821, p. 26, pl. XXI; A. Edmonstone, *A journey to the two oases of Egypt*, in-8, London, 1822, p. 108; G. A. Hoskins, *Visit to the great oasis of the libyan desert*, in-8, London, 1837, p. 126 sq., pl. XI; Gehr. Rohlfs, *Drei Monate in der libyschen Wüste*, in-8°, Cassel, 1875, p. 311; G. Schweinfurth, *Notizen zur Kenntniss der Oase El Khargeh*, dans A. Petermann's *Mittheilungen*, in-4°, Gotha, 1875, t. XXI, p. 387; H. Brugsch, *Reise nach der grossen Oase El Khargeh in der libyschen Wüste. Beschreibung ihrer Denkmäler und wissenschaftliche Untersuchungen*, in-4°, Leipzig, 1878, p. 60; W. de Bock, *Matériaux pour servir à l'archéol. de l'Égypte chrét.*, 1901, p. 16 sq. — [2] *Op. cit.*, p. 108 : *One in particular is divided into aisles like our churches; and that it had been used as such by the early christians is clearly evinced by the traces of sainted on the wall.*

une large niche flanquée de deux étroites fenêtres. Le mur sud [1] et la voûte sont simplement enduits de stuc sans autre ornementation que le cadre sculpté de la niche. Le mur nord (fig. 1185) est orné d'une triple représentation de la croix ansée. La partie inférieure de chacun des deux murs présente deux arcs à encadrements en stuc sculpté; dans la paroi N comme dans la paroi S, un de ces arcs encadre une porte tandis que l'autre arc s'ouvre sur une niche peu profonde. Le mur ouest, ainsi qu'on peut le voir sur le plan, s'appuie sur quatre arcades soutenues par trois piliers massifs cylindriques à bases carrées. En arrière de ces piliers se trouve (n. 4) un appartement dont la forme surprend un peu et ne permet pas de croire qu'on en ait tiré grand usage. Un autre appartement du même genre (n. 3) et non moins disgracieux était réservé entre l'église et le mur d'est de la bâtisse; il communiquait avec l'église par deux arcades. A l'extrémité nord de la grande salle se trouve une abside décorée (O) amorcée sur la salle centrale; sa destination la plus probable est celle d'une chapelle, peut-être d'une chapelle à reliques. La décoration est assez pauvre d'idées et de couleurs. Au-dessus de l'arc de l'abside, sur le mur est de la salle, une croix ansée, bariolée de façon à simuler une incrustation de pierres précieuses, et flanquée de deux chrismes décorés de la même façon [2]. L'abside est ornée dans sa conque d'un dessin géométrique rehaussé de diverses couleurs [3].

L'archivolte de la porte voûtée prise dans le mur nord est ornée d'un listel décoré de feuilles de laurier peintes en noir et encadré de deux bandeaux de couleur rouge. Ce même mur nord, ainsi qu'on le voit dans la figure 1178, est percé d'une baie qui conduit dans l'appartement septentrional (n. 5) de la bâtisse, une vaste chambre funéraire ainsi qu'en témoigne la présence d'un puits dans le plancher.

La disposition de la partie supérieure de cette chambre est identique à celle de la grande salle ou église. Aux extrémités deux voûtes en berceau reliées par une coupole centrale. La chambre était éclairée par trois étroites fenêtres du mur est, la fenêtre du milieu plus élevée que les deux autres. Ce qui subsiste de la



1183. — Chapelles funéraires dans le vallon central. Vue prise du Sud-Est.
D'après W. de Bock, *Matériaux pour servir à l'archéologie de l'Égypte chrétienne*, pl. V.

décoration des parois est si abîmé qu'on n'y peut plus guère prendre intérêt. On peut distinguer encore en plusieurs endroits la croix ansée et des restes de figures tracées en jaune et des inscriptions. Un homme armé d'un couteau et un enfant, on lit à cet endroit : ΑΒΡΑΑΜ, ΙCΑΚ, à gauche on voit un arbre et ce mot [α]ΒΙCΩΡ.

« La coupole au milieu de cette pièce est également peinte de différentes couleurs (fig. 1186). Le dessin autour du cintre, percé actuellement d'un trou, présente une imbrication dont chaque écaille consiste en deux parties : une foncée et l'autre claire. L'imbrication est bordée d'une bande avec guirlande partagée en quatre par des rosettes à quatre pétales cordiformes. Chaque pendentif est occupé par un oiseau à ailes déployées tenant entre les pattes une sphère. Le corps, la tête et la partie supérieure de l'oiseau à gauche sont blancs, l'intérieur de l'aile et les pattes sont pourpres, la sphère est jaune. L'œil n'est marqué que par un point noir. Le bec est pourpre. L'oiseau à droite a le corps, la

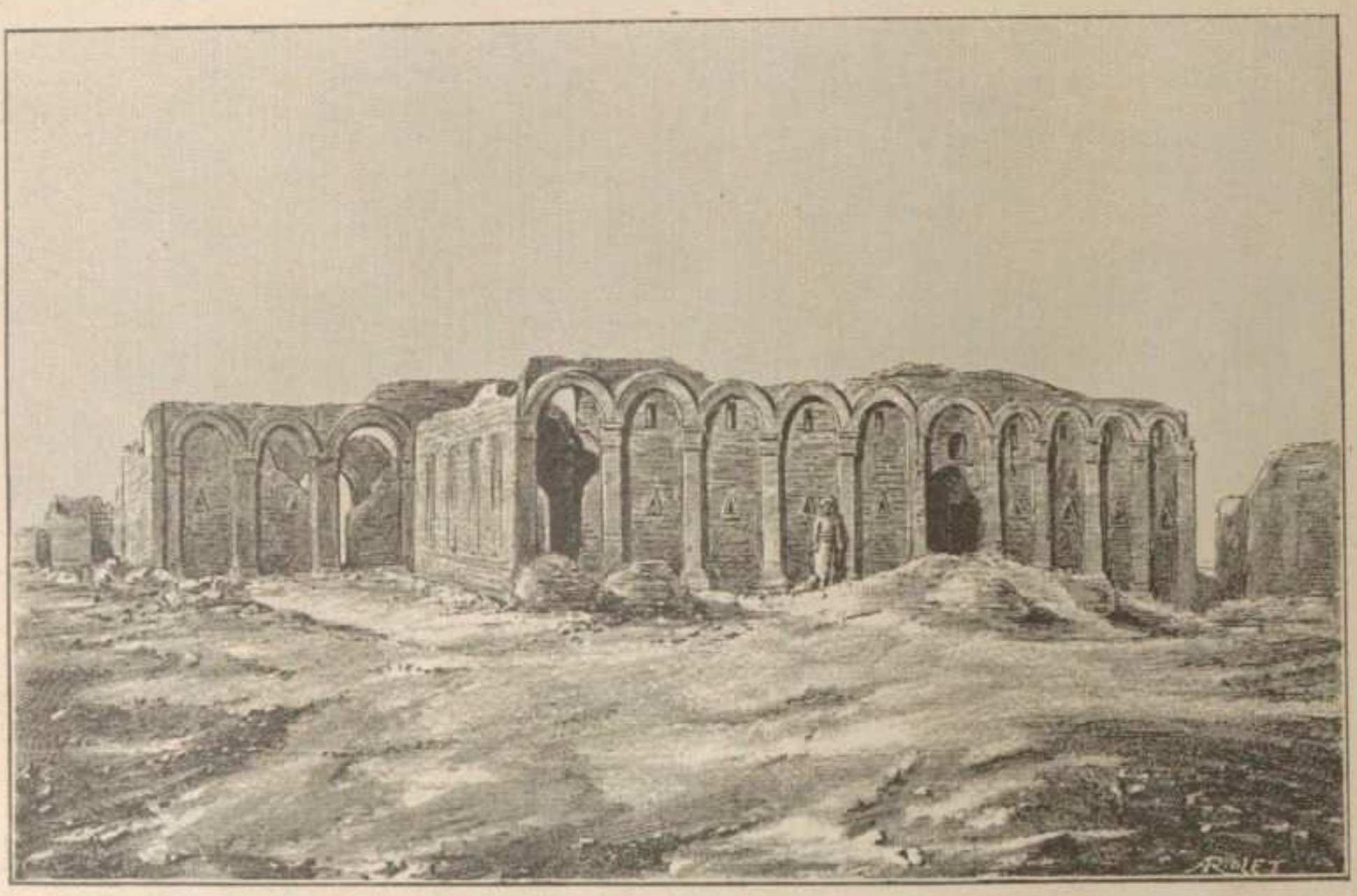
[1] De Bock, *op. cit.*, pl. VI, n. 1. — [2] *Id.*, pl. VII. — [3] *Id.*, p. 18, fig. 30.

tête et les ailes jaunes et le ruban au cou blanc. L'œil est formé d'un point noir entouré d'une raie blanche [1]. »

III. Chapelle des scènes bibliques. — Près de l'extrémité nord de la nécropole et sur une partie élevée du plateau se montre une agglomération de constructions [2] élevées à différentes époques. Deux chapelles funéraires présentant des dispositions et des dimensions presque semblables sont les parties les plus anciennes des constructions. L'une de ces chapelles fait partie constituante de l'agglomération, l'autre est isolée mais construite sur le même alignement que la précédente et ornée de fresques remarquables. Elle a été visitée et décrite à plusieurs reprises [3] et présente le type ordinaire des chapelles carrées à coupole. Le puits conduisant à la tombe du défunt est près de l'angle N.-E. La coupole repose sur quatre arcs de soutènement accolés aux murs. Deux fenêtres sont pratiquées dans le mur du fond et une fenêtre dans chacun des murs latéraux. La décoration de cette chapelle présente le cycle des représentations bibliques adoptées dans les catacombes romaines et le choix des sujets aussi bien que la technique nous porte à voir dans cette décoration un ouvrage très ancien qu'on peut revendiquer pour la période antérieure à la paix de l'Église.

Nous signalerons d'abord les peintures des arcades des murs nord, est et ouest. Ici on a fait trêve aux symboles bibliques pour adopter un mode de décoration en grande faveur pendant les deux premiers siècles de l'Empire. Les peintures représentent quatre colonnes de style corinthien séparées par trois panneaux dont celui du milieu est occupé par un grand cercle tandis que les deux autres contiennent des décors carrés [4]. De courtes colonnes de même ordre corinthien sont aussi peintes dans les parties inférieures des arcs de soutènement. La surface antérieure de l'archivolte de l'arc nord, en face de la porte, est ornée d'une guirlande de fleurs peinte en couleurs [5]; l'archivolte de l'arc est porte un cep de vigne et, au milieu, trois croix, dont une ansée entre deux croix de type ordinaire [6]. Ces trois mêmes croix se voient sur l'arc ouest [7]. Les pendentifs de la coupole sont ornés de croix simples, croix ansées et autres représentations. Les coins inférieurs des pendentifs portent des branchages (fig. 1187).

C'est la décoration de la coupole qui doit surtout retenir notre attention. Le sommet de la coupole est couvert des branches d'un immense cep de vigne dont la tige sort d'un vase en forme de tour placé entre les Hébreux en fuite et l'armée égyptienne qui les poursuit [8]. Le cep est peint sur fond blanc, il est surchargé de fruits que becquètent des oiseaux de couleur lilas. Nous rencontrons d'abord, au-dessus du pendentif N. O. Adam et Ève, surmontés de leurs noms, dans le paradis représenté par un jardin que clôt une porte [9]. Ève porte ici le nom de ZΩH. A droite de ce groupe vient l'arche dont on nous donne la coupe au moment où Noé s'apprête à recueillir la colombe. Au-dessus de l'arche se voit un vaste édifice composé d'un portique à double étage soutenu par des colonnades, au centre, une lunette demi-circulaire et la croix ansée. Ce portique est fermé à droite par un édicule que termine un toit en dos d'âne, à gauche par un temple tétrastyle avec fronton et vaste escalier. Non loin de l'escalier se



1184. — Grand édifice, vu du Sud.

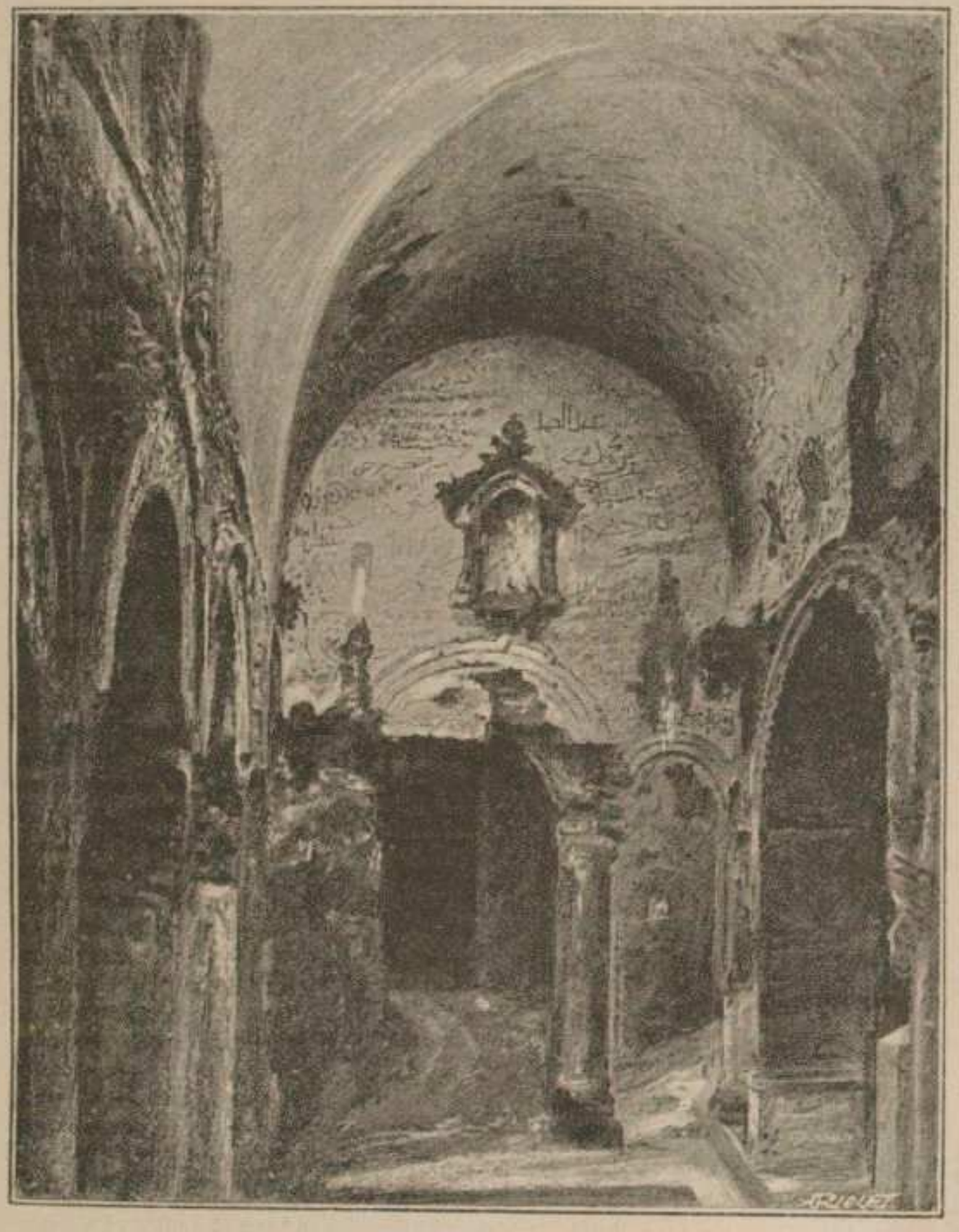
D'après W. de Bock, *Matériaux pour servir à l'archéologie de l'Égypte chrétienne*, fig. 28.

[1] De Bock, *op. cit.*, p. 20. — [2] W. de Bock, p. 16 sq., fig. 29. — [3] Cf. G. Rohlfs, *Drei Monate in der libyschen Wüste*, in-8, Cassel, 1875, p. 248; W. de Bock, *op. cit.*, p. 21. — [4] *Ibid.*, pl. VIII. — [5] *Ibid.*, pl. XII. — [6] *Ibid.*, pl. IX. — [7] *Ibid.*, pl. XI. — [8] *Ibid.*, pl. X. — [9] Sous la scène d'Adam et Ève, dans un pendentif, se voit un vaisseau dont le mât est muni d'une vergue à la voile gonflée; le vaisseau est monté par deux personnages.

tient une figure humaine qui semble se diriger vers le temple ou le palais; dans sa main droite abaissée l'homme tient une branche, et de la main gauche, par le bout, un bâton jeté sur l'épaule et muni à son extrémité, près du dos du personnage, d'un sac ou d'un seau.

Dans le pendentif N. E. on voit deux figures humaines debout entre les buissons tenant soit des bâtons, soit des armes dans les mains (fig. 1188), au-dessus d'un temple tétrastyle vers lequel se dirigent les sept troupeau par un arbre, une martyre debout dans un brasier et son nom ΘΕΚΛΑ.

A droite d'Abraham, un temple dont le portique est garni de guirlandes. Les deux colonnes centrales sont de dimensions beaucoup plus considérables que celles des deux extrémités (fig. 1189). Il est manifeste que l'on a voulu, ici comme dans le verre doré que nous avons étudié ailleurs [1], représenter les colonnes de Salomon devant le temple de Jérusalem, puisque c'est bien cet édifice que l'on a figuré ici d'après ce que nous apprend l'inscription à droite : IЄ[ρο]VCAΛHM. Devant le temple une figure très abîmée et une inscription peu lisible : [ιε]PH[μ]IAC (?). Au-dessus de ce dernier, nous voyons Jonas étendu sous le cucurbite, tandis qu'à droite des prophètes, Suzanne, COVCANNA, siège sur une chaise à haut dossier. Au-dessous de Suzanne se trouve une figure assez confuse; peut-être est-ce un navire? Au-dessus de Suzanne, deux hommes marchent vers la droite. A cet endroit se trouvait l'épisode de Jonas puisqu'on distingue encore la queue du monstre et l'inscription KHTOC deux fois répétée. Le nom du prophète est encore partiellement lisible IΩNAC. Deux



1185. — Intérieur de la chapelle orientale du grand édifice. Paroi du nord.
D'après W. de Bock, *Matériaux pour servir à l'archéologie de l'Égypte chrétienne*, pl. VI.

vierges sages leur flambeau et leur vase à la main. Ce groupe est surmonté du mot ΠΑΡΘΕΝΟΙ peint en rouge une première fois et ensuite tracé à la pointe. Sous les deux dernières vierges on voit un objet carré, peu compréhensible. Plus à droite, sur un fond foncé, un personnage dans l'attitude de la prière. Le milieu de l'arc est nous montre une grande figure en vêtements blancs ayant à sa gauche une autre figure plus petite. Les détails de la scène sont perdus par la coulée de boue qui lors des pluies descendit du trou au centre de la coupole. La scène toutefois est facile à reconstituer puisqu'on a pu lire le nom d'ABP[α]AM, la figure plus petite est, sans aucun doute, celle d'Isaac. Au-dessus du groupe, un berger et son troupeau avec les mots · ΠΟΙΜΗΝ. Plus à gauche, et séparée du

[1] *Manuel d'archéologie chrétienne*, t. I, p. 349, 504, fig. 108.

figures surmontent la baleine, celle de gauche représente un homme portant un objet carré, et la fin d'un nom ...B (ΙΩΒ?), celle de droite, plus petite, est assise. Au-dessus de cette dernière se trouve la tour servant de vase au cep de vigne dont nous avons parlé.

Une scène très développée occupe la partie intermédiaire de la coupole depuis le milieu du côté sud jusqu'au milieu du côté nord ; elle est limitée à ses extrémités par deux arbres couverts de fruits. Cette scène représente la fuite des Hébreux et la poursuite des fugitifs par les Égyptiens. Moyse, MOVCHC, appuyé sur son bâton, ouvre la marche; il est vêtu d'un chiton blanc avec des broderies rondes. Son beau-père Jethro, IOΘOP, est représenté couché à sa droite, et à côté de Jéthro on voit une figure assise par terre. Puis viennent divers groupes sous l'un desquels on lit ICPAHΛITAI; puis ce sont des fugitifs montés à âne ou à cheval.



1186. — Grand édifice. Peintures de la coupole dans la pièce V. D'après W. de Bock, *op. cit.*, fig. 31.

L'armée des Égyptiens s'étend depuis le milieu de l'arc ouest jusqu'à l'arc sud. Un guerrier armé du bouclier rond et coiffé du bonnet phrygien marche en tête. On se trouve sur le bord de la mer Rouge puisqu'une inscription porte ce mot ЄPVΘPA. Les deux porte-drapeau arrivent à cheval, suivis de sept fantassins, après lesquels on voit deux cavaliers au galop, celui du milieu est le pharaon en personne, ΦAPAΩ.

Sous l'endroit indiqué comme étant la mer Rouge on voit un navire d'où l'on jette Jonas à la mer à un énorme poisson qui le reçoit. Au-dessous encore vient la rencontre de Rébecca, PЄNBЄKA, avec Éliézer, et plus à droite un buisson, puis un édifice à dos d'âne ayant deux entrées et appartenant à la scène suivante qui représente le supplice d'Isaïe, HCAIAC, ainsi que probablement son tombeau. Au-dessus du sommet de l'arc ouest vient la scène des trois hébreux dans la fournaise : KAMINOC, du côté droit on voit des tas de bûches en feu. Les jeunes gens sont vêtus de blanc et lèvent les bras au ciel, ils sont accompagnés par l'ange du Seigneur. A droite de cette scène, la représentation de David dans la fosse aux lions : ΔANIHΛ ЄN ΛAKKΩ. La fosse est en forme de fer à cheval. Daniel vêtu de la tunique lève les bras au ciel. Deux lions debout, le mufle appuyé contre les pieds du prophète.

IV. Chapelle des figures allégoriques. — Une autre chapelle de la nécropole, la première dans la seconde rangée des mausolées sur la colline occidentale, offre par sa décoration un intérêt supérieur encore à celui de la chapelle que nous avons décrite. Cette chapelle quadrangulaire du type ordinaire diffère absolument de la précédente.

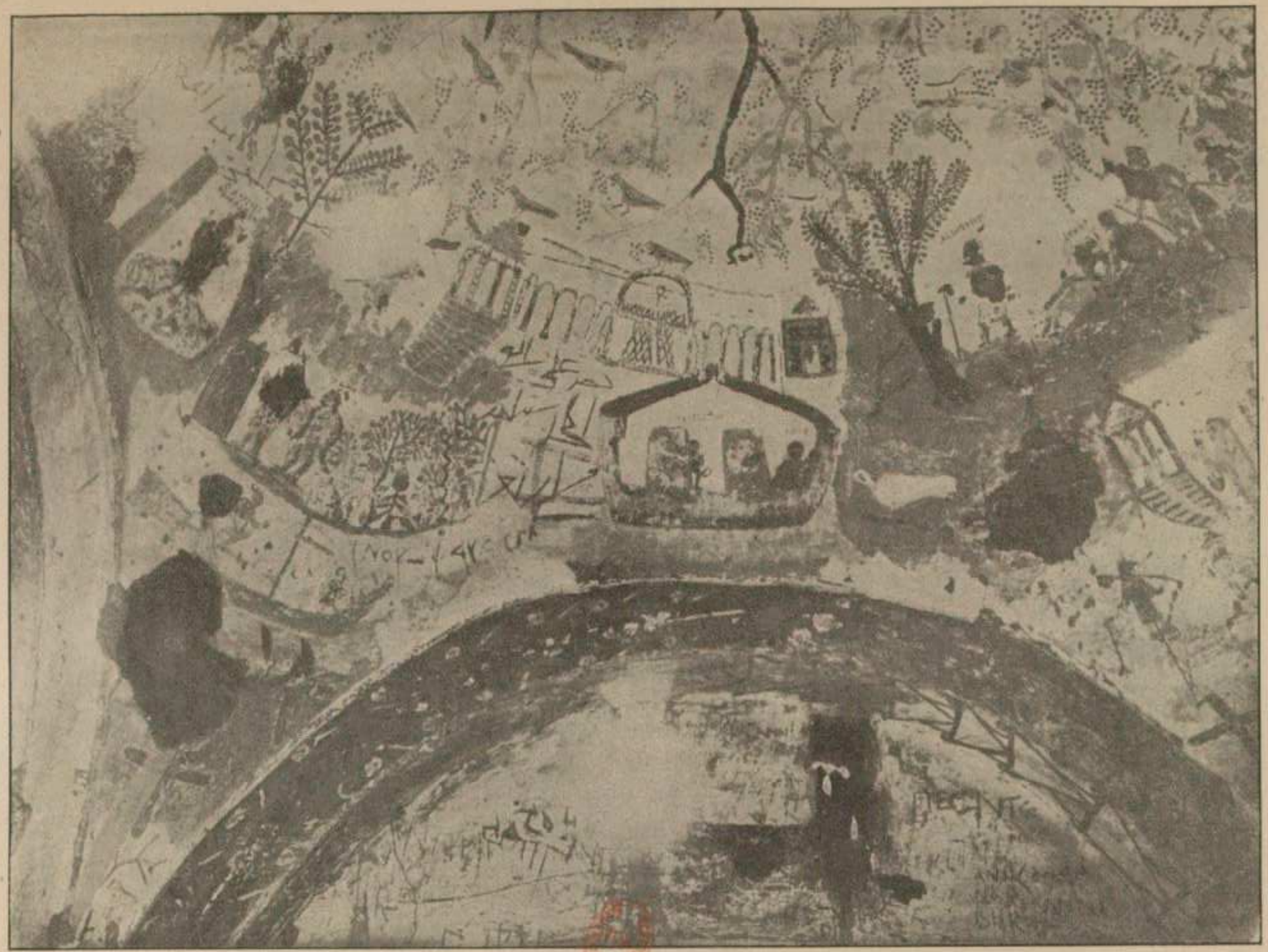
Trois des murs à l'intérieur sont munis de niches. La coupole est, comme à l'ordinaire, assise sur quatre arceaux de soutènement accolés aux murs. A l'instar d'autres cas analogues dans la nécropole d'El-Bagaouât, chacun des pendentifs porte ici la représentation d'un oiseau à ailes déployées; ces oiseaux ne sont pas peints directement sur le fond blanc du mur, mais leurs corps sont encadrés dans de grands médaillons ronds, de nuance rouge, portant au bord un ornement des plus simples. Les pattes ressortent au bas de ces médaillons.

La coupole est occupée par une large bande continue qui sert de fond à toutes les figures représentées. Une telle composition présente un caractère majestueux, on pourrait dire monumental. Autour du petit cercle au centre de la coupole se trouve un autre cercle contenant un cep de vigne serpentant en zigzag; ensuite vient une bande avec une large guirlande; plus loin se trouve une raie foncée qui, tout en séparant cette bande de la zone à figures sert de fond à des inscriptions grecques tracées en blanc et déterminant les figures. Droit devant la porte se trouve TANIHΛ, et ensuite, en allant de gauche à droite : EIPHNH, ABPAAM, EICAK, CAPA, AΔAM, EYA, ΘEKΛA, ΠAYΛOC, MAPIA, NΩA, EIAKΩB, EYXH, ΔIKAIOCYNH. Le fond de ce champ de représentations, peint en rose-brun, est parsemé de fleurs à quatre pétales lilas. La bordure inférieure, entourant la frise à figures, est formée d'une figure semblable à celle qui entoure le centre de la coupole. La coupole contient en tout dix représentations.

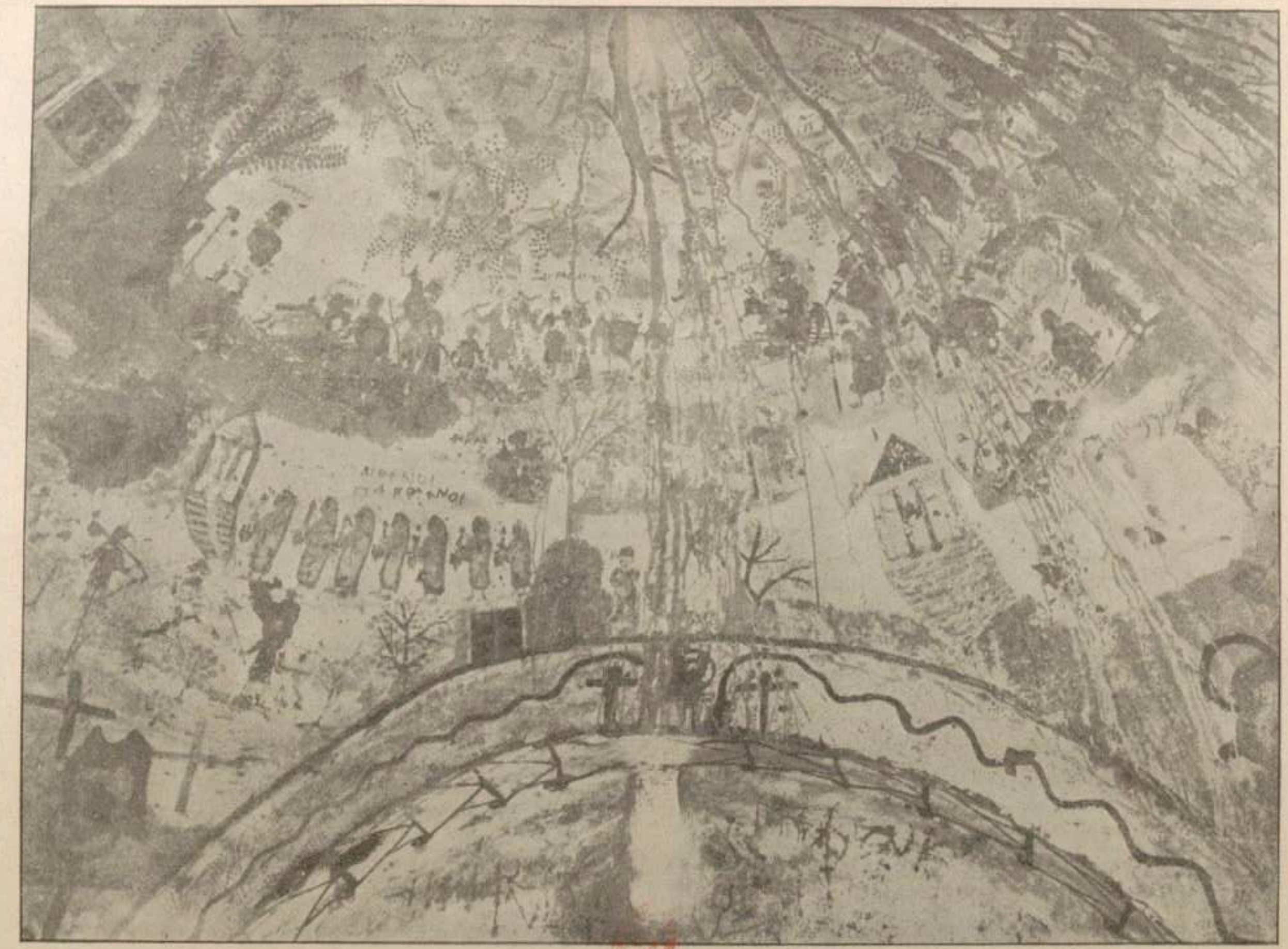
1) *Daniel dans la fosse aux lions* est représenté droit en face de l'entrée. C'est la seule figure nimbée. Le nimbe est de couleur blanche légèrement jaunâtre. L'attitude de Daniel dénote un grand calme, il est debout, en prière, les bras légèrement relevés devant lui et tenant les paumes tournées en dehors. Il a les cheveux courts et le corps rosé. Il porte des vêtements blancs : une tunique sans manche et, à ce qu'il paraît, un *himation* jeté par-dessus la tunique. Aux pieds de Daniel deux petits lions affrontés s'avancent, la queue en l'air. La fosse est représentée sous forme d'un carré entouré, aussi bien devant que sur les côtés, de murs. Le lion de droite tient les pattes de derrière sur ce mur, ce qui fait ressembler cette fosse à un tapis. Au delà de la fosse, à droite, s'élève le tronc d'un arbre quelconque.

2) *La personnification de la paix.* Εἰρήνη représente une femme se tenant droite et s'appuyant également sur les deux jambes. La tête est entourée d'une chevelure jaune abondante qui retombe en boucles sur les épaules. L'habillement ne consiste qu'en un court jupon ne descendant pas jusqu'aux genoux et orné verticalement de rinceaux et de lignes croisées. De la main droite abaissée et éloignée du corps la figure tient une grande croix ansée. Le bras gauche est replié au coude. De la main gauche elle tient une espèce de petit sceptre ou peut-être une torche (?) Le corps est rosé, teinté de hâchures plus foncées. Les jambes et les bras sont trop grands pour le corps.

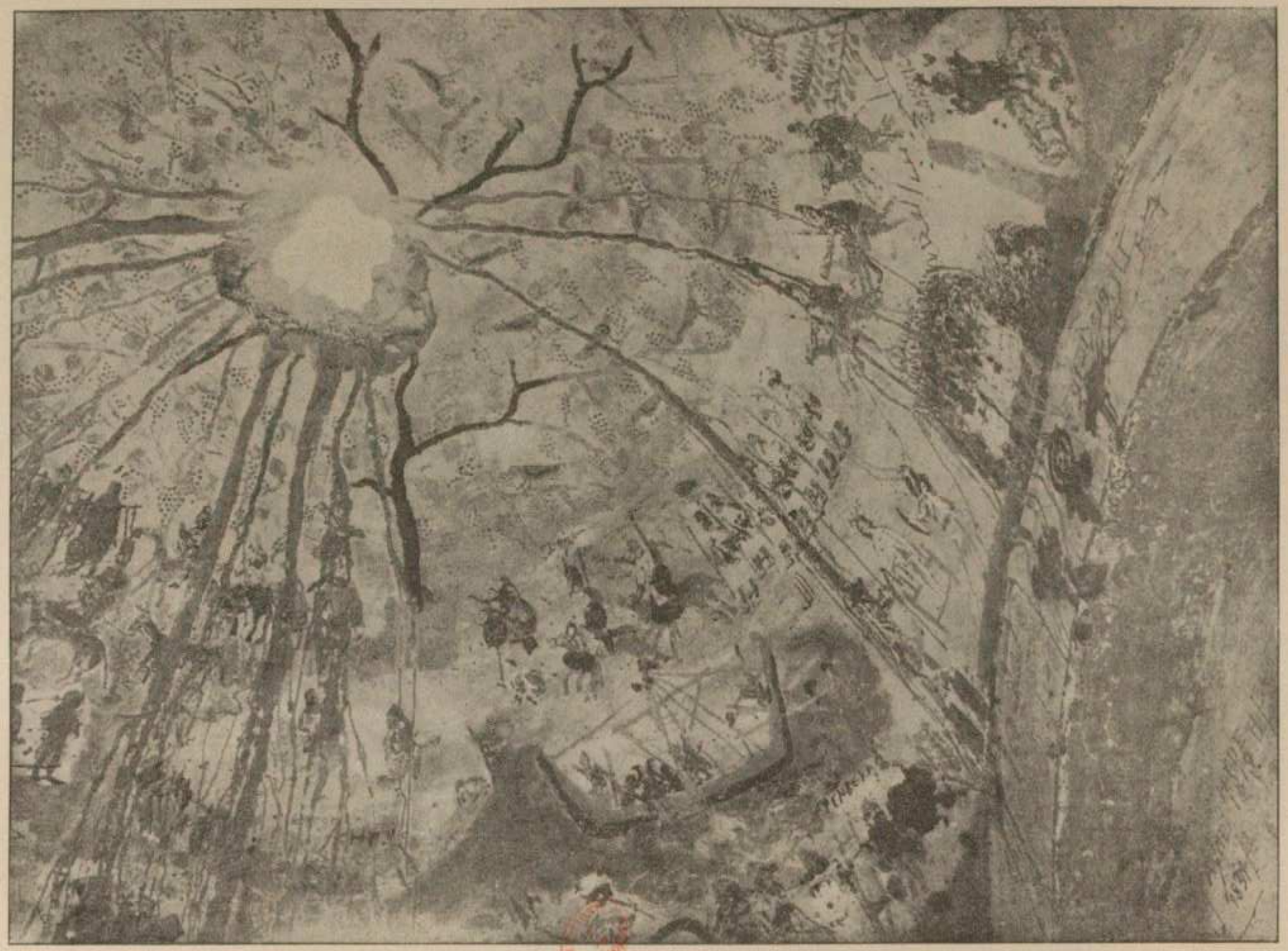
3) *Le sacrifice d'Abraham* occupe une place juste au-dessus du milieu du mur à droite de l'entrée. Vers le bas, entre la personnification de la paix et Abraham, se trouve très négligemment figuré un petit arbre rappelant quelque peu par ses branches et par ses feuilles un acacia, au pied duquel on voit une brebis blanche. En haut, au-dessus de la tête de la Paix est dessinée la main gauche de Dieu, tendue vers Abraham pour



1187. — Voûte de la chapelle des scènes bibliques. D'après W. de Bock, *Matériaux pour servir à l'archéologie de l'Égypte chrétienne*, pl. XII.

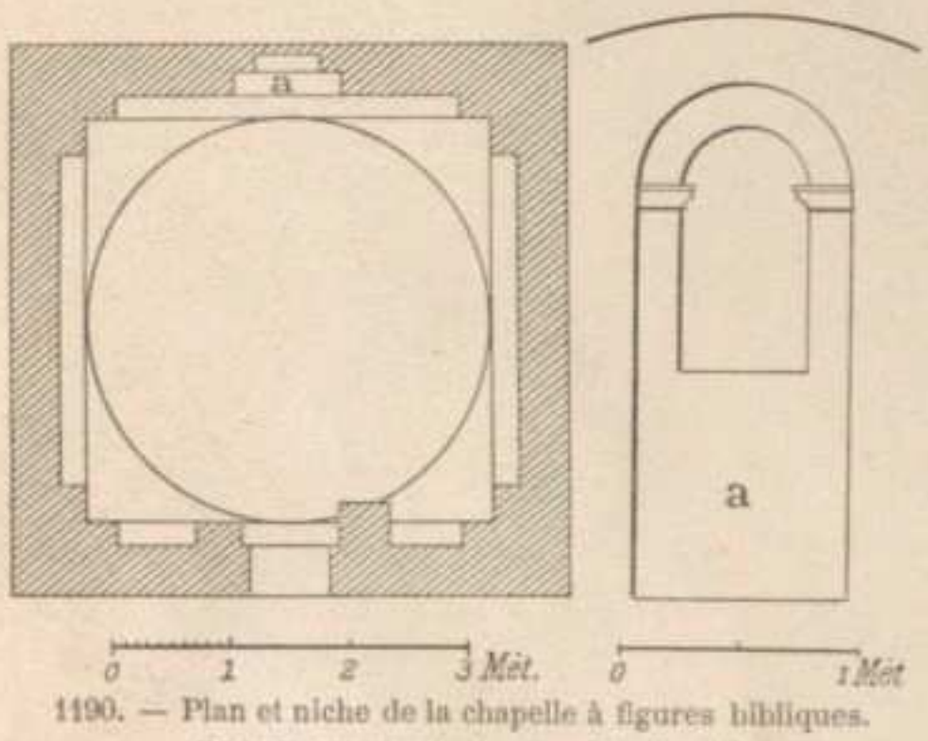


1188. — Voûte de la chapelle des scènes bibliques. D'après W. de Bock, *Matériaux pour servir à l'archéologie de l'Égypte chrétienne*, pl. IX.



1189. — Voûte de la chapelle des scènes bibliques. D'après W. de Bock, *Matériaux pour servir à l'archéologie de l'Égypte chrétienne*, pl. X.

l'arrêter. Derrière le dos d'Abraham, deux couteaux à manche jaune dont chacun est orné de trois pierres (ou clous?) bleues, leurs pointes dirigées vers cette main. Abraham est représenté debout, de face, ouvrant en un large geste les deux bras à droite vers Isaac. Sa main gauche est posée sur la tête de son fils et sa droite tient un couteau. Les vêtements blancs d'Abraham, sa tunique, son manteau (*himation*), descendent en beaux et larges plis couvrant ses bras jusqu'aux coudes. Les bouts du manteau qui retombent sur le bas sont ornés de la lettre I. Le corps d'Abraham est rouge-brun, rehaussé par des hâchures foncées. Au-dessus de sa tête, on aperçoit plusieurs petites langues de feu (?). Isaac, tout petit, est représenté debout, de face, en tunique blanche, la main gauche étendue vers l'autel, et tenant une petite boîte qui sans doute renferme des parfums. Le bras droit est replié au coude et la main est élevée à la hauteur de l'épaule gauche. L'autel, surmonté de flammes rouges, est en forme de table munie d'un rebord dentelé et posé sur un large pied à



1190. — Plan et niche de la chapelle à figures bibliques.
D'après W. de Bock, *op. cit.*, fig. 34.

renflement et à base carrée. Il est de couleur jaune et doit être considéré comme étant fait de bronze à l'instar des petits autels de la même forme qu'on trouve dans les collections d'antiquités égyptiennes. Au-dessus d'Isaac et de l'autel se voit la figure courte et large de Sara. Elle est debout et, de sa main tendue dans la direction d'Abraham, elle semble lui remettre un objet peu distinct. Le bras gauche est replié, et de la main gauche, pressée vers la poitrine, elle paraît tenir une petite boîte carrée semblable à celle d'Isaac. Sara est habillée d'une tunique brunâtre rehaussée de hâchures jaunes. Le devant est orné de deux bandes verticales (*clavi*) de couleur verte. Chacune des deux larges manches porte deux bandes transversales de même nuance. Le visage s'est bien conservé; il est bien dessiné et modelé; la bouche, petite, est marquée par des lèvres fines; les yeux sont très soigneusement rendus et on en voit clairement les détails — la pupille, les cils et les sourcils. Les cheveux jaunes retombent en boucles. On aperçoit sur la tête un diadème qui sépare la coiffure plate au-dessus du front de la bande opulente de cheveux qui entoure la tête au-dessus du diadème.

4) *Adam et Ève* sont séparés de la scène décrite ci-dessus par une plante en forme d'étroit et haut buisson, orné de fleurs qui tantôt sont vues de côté, tantôt de face et qui, dans ce dernier cas, sont identiques aux fleurs dont est parsemé le fond. Adam, le corps nu, d'une teinte violacée, se tient debout, de face, en s'appuyant sur la jambe droite dans une pose indiquant l'attention. La main droite est relevée vers l'oreille et la gauche couvre le bas du torse. Le visage s'est conservé. Les cheveux courts, frisés en rond, sont de nuance jaune foncé. La figure est élancée, mais les bras sont trop gros.

Ève, le corps nu mais d'une teinte assez claire et rehaussée par des hâchures plus claires, se tient au delà d'un palmier autour duquel est enroulé un serpent, dont la tête, tournée vers la femme, est à la hauteur de son oreille. Ève est plus petite qu'Adam. Elle a comme lui les bras trop gros. De sa main gauche elle couvre le bas du torse et tient sa main droite relevée vers l'oreille : évidemment elle écoute les paroles du serpent. La tête est couverte d'une touffe de cheveux ondulés.

5) *Paul et Thècle* sont représentés bien plus grands qu'Adam et Ève (t. I, fig. 850). Thècle est assise sur un pliant de couleur jaune. Elle est vêtue d'une ample tunique verte, dont les plis sont indiqués par des traits rouges. Le segment rouge derrière Thècle, près de la partie supérieur du tabouret, représente plutôt un coussin que le bout d'un vêtement. Les cheveux jaunes de Thècle lui retombent sur les épaules en larges ondulations et sont directement recouverts par un voile blanc, dont les bouts, d'un côté, devant l'épaule gauche, retombent sur la poitrine et de l'autre côté, derrière le dos, descendent jusqu'au tabouret. La pose de Thècle est très naturelle, sa taille est cambrée, ses jambes sont dessinées par les plis de sa tunique, les plis de ses larges manches n'alourdissent pas le mouvement des bras. Elle tient de ses deux mains, sur ses genoux, une planche carrée, probablement un livre ou plutôt une tablette à écrire. Thècle est en conversation avec Paul qui est représenté assis sur une chaise pliante de couleur verte, la jambe gauche croisée sur la droite; la partie supérieure du corps tournée de face. Les cheveux courts sont recouverts comme ceux de Thècle par un voile blanc, qui, tout en retombant sur le dos, contourne en une large bande sa figure. Le vêtement consiste en une tunique blanche et un *himation* blanc dont un bout retombe sur l'avant-bras gauche. La main droite de Paul est tendue, la paume ouverte, vers Thècle. La main gauche repose sur sa jambe gauche et, au-dessus de la paume ouverte et tournée vers le haut, on reconnaît un objet cruciforme que Paul paraît tenir de cette main. Ce groupe qui se trouve au-dessus de la porte d'entrée est diamétralement en face de celui de Daniel.

6) *Marie*, figure courte et large, se tient debout de face, également appuyée sur ses deux jambes. Elle est habillée d'une tunique pourpre assez courte, en forme de sac, ornée devant de deux bandes verticales vert clair et d'une double bordure verte au bas des larges manches. Marie est représentée en prière, les deux bras relevés devant elle, les paumes ouvertes en avant. La tête, ornée d'une chevelure jaune opulente dont les larges boucles retombent sur les épaules, se dessine sur le fond blanc d'un voile.

7) *L'arche de Noé* est séparée de Marie par la représentation de deux colombes blanches : celle qui, en haut, s'envole de l'arche, touche presque du bec la tête de Marie, l'autre retourne à l'arche avec une branche dans le bec. A la proue et à la poupe du navire se trouvent des colonnes torses rouge et jaune. Sur leurs chapiteaux repose le toit de l'arche soutenu au milieu par le mât et orné aux deux bouts d'acrotères dont chacun consiste en une feuille. A gauche se voit la barre du gouvernail. Dans l'arche se trouvent huit personnes, parmi lesquelles Noé et sa femme sont seuls représentés comme grandes personnes. Noé se tient debout à la proue. Il lève la main gauche devant la poitrine, la

[1] Cf. A. Baumstark, *Die Petrus und Paulusakten in der literarischen Ueberlieferung der syrischen Kirche*, in-8°, Leipzig, 1902, p. 30 sq.; Ehrhard, *Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung*, in-8°, Freiburg, 1900, p. 154 sq.; Garrucci, *Storia dell' arte cristiana nei primi otto secoli della Chiesa*, in-fol., Prato, 1873-1880, pl. 446.

paume tournée en avant et étend d'un large geste la droite avec la paume ouverte vers la colombe qui retourne à l'arche. Il est en tunique blanche et en *himation* fixé à l'épaule droite et ayant le bout retombant orné de la lettre I. Les cheveux sont courts. A droite du mât se tient la femme de Noé, vue aussi debout et de face. Elle est vêtue d'une tunique verte à bandes rouges et tient les mains levées, en prière, devant la poitrine. Les cheveux blonds, recouverts d'un voile blanc, retombent en ondulations sur ses épaules. Le plus petit des enfants, en tunique rouge, est représenté sous le bras droit de Noé. Devant le mât se voit un autre enfant,



1191. — Une des parois de la chapelle à fresques abîmées.
D'après W. de Bock, *Matériaux pour servir à l'archéologie de l'Égypte chrétienne*, fig. 35.

plus grand, aussi vêtu de rouge. Au delà de la femme de Noé se tient un troisième enfant encore plus grand, en tunique blanche. Tous ces personnages sont de face et en prière, comme leur mère. Au deuxième plan on remarque les visages de trois filles, à en juger d'après leurs longs cheveux blonds. Autant qu'on peut distinguer, celle du milieu a un vêtement rouge, et les deux autres des vêtements verts (t. I, fig. 907).

8) *Jacob* est représenté debout, de face, et tient, comme la famille de Noé, les mains devant la poitrine (les paumes en avant), dans l'attitude de la prière. Il porte une tunique verte à larges manches par-dessus laquelle est jeté un *himation* blanc, reconnaissable par le bout blanc qui retombe le long du côté gauche de la figure. Les cheveux courts sont de nuance jaune.

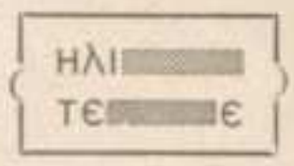
9) *La personnification de la prière.* Εὐχή est représentée par une femme en prière, dans l'attitude consacrée. La figure est debout, de face, et tient la jambe droite un peu écartée et pliée au genou. Comme cette figure est très grande, les deux pieds nus sortent du cadre du tableau. Les bras, pliés aux coudes, sont trop longs. Les mains trop grandes, mais élégantes, sont ouvertes, les paumes en avant. A chaque main, l'annulaire et le petit doigt sont repliés et les autres levés en l'air. Les cheveux, qui descendent jusqu'aux épaules en petites boucles, sont pourpres. La tête est entourée d'un grand voile blanc, qui, tout en étant relevé au-dessus de la tête, probablement par un support spécial, un triangle, couvre les épaules et descend comme on peut le voir du côté droit, presque jusqu'à la cheville. Un vêtement blanc à larges plis, marqués par de fortes lignes d'un rouge brun et relevés de hachures jaunes, dessine bien le corps.

10) *La personnification de la justice.* Δικαιοσύνη apparaît sous les traits d'une femme un peu massive et trop courte de taille. Elle est représentée en marche, s'appuyant sur la jambe droite et avançant le pied gauche. Le bras droit est nu depuis l'épaule. De la main droite, éloignée du corps, elle tient une balance dont chaque plateau est suspendu par trois chaînettes. Le bras gauche est abaissé. De sa main et de l'avant-bras elle soutient une corne d'abondance dont l'orifice, rempli de fleurs et de fruits, ressort de côté. La couleur du corps est rose brunâtre avec des hachures d'un ton plus foncé. Le vêtement consiste premièrement en une tunique rouge foncé dont les plis dessinent les formes du corps, et, ensuite, en un manteau gris qui entoure la taille et qui est retenu par une ceinture du côté droit d'où un de ses bouts retombe. Le visage, à ce qu'il paraît, légèrement tourné à droite, est encadré de cheveux

pourpres descendant en boucles ondulées. Au-dessus d'eux s'élève une haute coiffure en forme de mur à tourelles (*corona muralis*), surmontée derrière d'un voile blanc dont un bout descend le long du côté gauche de la figure jusqu'à la cheville. L'espace entre la Justice et Daniel est occupé par un arbuste à tronc court et gros dont les branches portent des grappes de fruits. Voir au mot Balance.

V. Chapelle des fresques abîmées. — La forme de cette chapelle ne diffère pas de la forme des chapelles quadrangulaires à coupoles; ses dimensions sont assez exiguës, $3^m35 \times 3^m40$. Trois des côtés sont ornés de niches rappelant ainsi la disposition des chapelles trichores. Il est malaisé aujourd'hui de juger de la décoration intérieure de cet édifice dont les stucs et les peintures ont été systématiquement gâtés. Néanmoins ce qui subsiste permet de reconstituer avec quelque exactitude l'ensemble détruit. Chaque pendentif de la coupole portait la représentation sur fond blanc d'un oiseau debout, vu de face, les ailes éployées. Au-dessus de ces oiseaux, des croix ansées de différente grandeur.

Les faces des arcs qui soutiennent la coupole sont décorées diversement. Sur le mur qui fait face à la porte d'entrée, l'encadrement se compose de figures ovoïdes remplies de fleurs et de fruits; rapprochées et réunies par les branches recourbées de leurs extrémités, elles offrent un bandeau coupé, au sommet de l'arc, par un cartouche contenant une inscription dont il ne subsiste que le cadre et quelques lettres :



Les arcs des murs latéraux sont également ornés d'un bandeau qui se compose de deux filets tressés; chaque filet est tricolore : rouge, chrome et jaune; des bords de la tresse s'échappent de petites spirales pourpres se détachant sur fond jaune.

La face des murs, entre les arcs et les niches, est tapissée des sarments d'une vigne avec ses fruits. Sur le mur à droite de l'entrée nous retrouvons un motif fréquent dans l'art chrétien du IVe siècle, deux génies nus et ailés tenant chacun une couronne. Le mur en face de l'entrée est beaucoup plus intéressant; il offre un sujet entièrement nouveau dans l'art chrétien tel, du moins, que nous le connaissons. A droite, un homme est assis sur un trône élevé. Ce trône, établi sur des pieds tournés, est de couleur jaune; il est muni d'un marche-pied pourpre. Sur ce meuble de larges proportions un personnage est assis. Le visage a disparu et il ne subsiste que l'ornement de la tête; peut-être la tête était-elle entourée d'une sorte de nimbe par une guirlande sur laquelle est perché un oiseau. Le corps du personnage est bien visible dans son vêtement dont on aperçoit distinctement le col blanc avec deux larges bandes pourpres, les laticlaves. De chaque côté, sur les parties blanches de l'habillement, se voient des plis, à gauche, en forme de larges écailles, à droite en zigzag. Le pied droit repose sur le marche-pied qu'effleure seulement le pied gauche, chaussés tous deux de sandales. Une petite plaque à droite au-dessus du dossier du trône et un rond à gauche du trône sont peut-être des insignes; en tous cas, ils n'ont pu recevoir jusqu'ici d'explication satisfaisante.

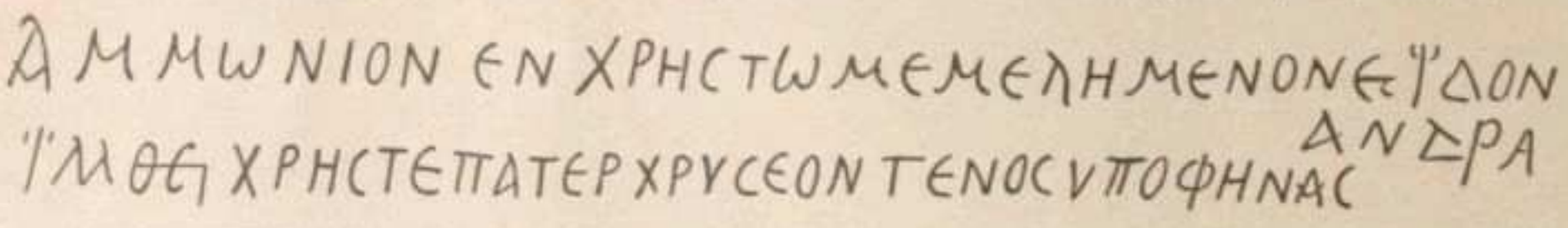
A gauche du personnage ainsi représenté est tendue une bande de couleur pourpre désignant un tapis, sur lequel s'avancent, dans la direction du trône, quatre personnages de dimensions très inférieures à celui qu'elles se préparent à aborder. Ces petites figures sont assez indistinctes, peintes en couleur rose et, les trois dernières seulement, munies d'un bâton bleu.

La signification de cette scène dans une chapelle, que de nombreuses croix ansées désignent clairement comme chrétienne, est assez incertaine. W. de Bock y voit « le personnage enterré ici, qui, très probablement, de son vivant était le chef des individus qui, dans la fresque, s'approchent de lui ». Nous serions pour notre part plus disposé à voir le Christ ou quelque saint local dans un personnage comblé d'honneurs tellement singuliers : la couronne (l'auréole?), le trône de pourpre, le marche-pied.

Les photographies montrent, aux endroits où la peinture est gâtée, que les dessins ont été exécutés sur une fine couche de limon peinte en blanc et superposée à une autre couche de limon crépissée aussi de blanc.

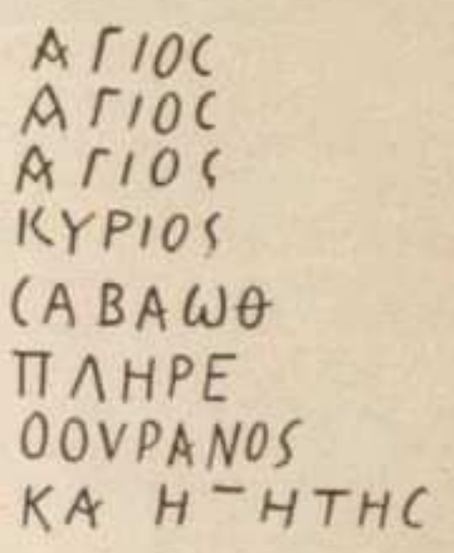
VI. Épigraphie. — En étudiant les peintures des deux coupoles nous avons eu occasion de transcrire et d'expliquer les inscriptions qui les accompagnent; nous n'y reviendrons pas. Parmi celles dont nous n'avons pas parlé, il s'en trouve de grecques, de coptes et d'arabes, et un bon nombre d'entre elles sont postérieures à l'époque que nous étudions. Les inscriptions coptes sont les plus nombreuses de toutes. Une des inscriptions grecques les plus intéressantes est celle-ci [1] (fig. 1192) :

Ἀμμώνιον ἐν Χριστῷ μεμελημένον εὖιδον (?) ἄνδρα
Ἴλαθι Χριστὲ πάτερ χρυσέον γένος ὑποφήνας



1192. — Inscription à El-Bagaouat. D'après W. de Bock, *op. cit.*, fig. 17 *a*.

Dans la même chapelle se trouvent deux autres inscriptions grecques [2] (fig. 1193) :

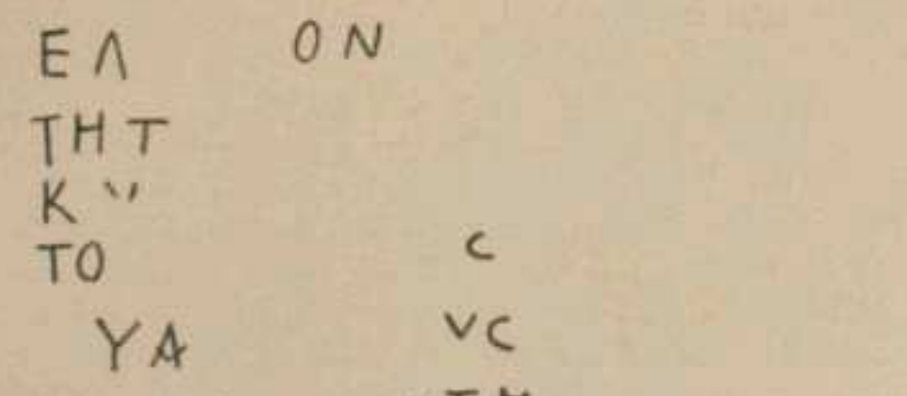


1193. — Inscriptions à El-Bagaouat.
D'après W. de Bock, *op. cit.*, fig. 17 *b*.

La première des deux commence le texte liturgique connu : ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος, Κύριος Σαβαὼθ πλήρεις ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς [δόξης σου]. La deuxième inscription semble être un texte liturgique, mais à part la pre-

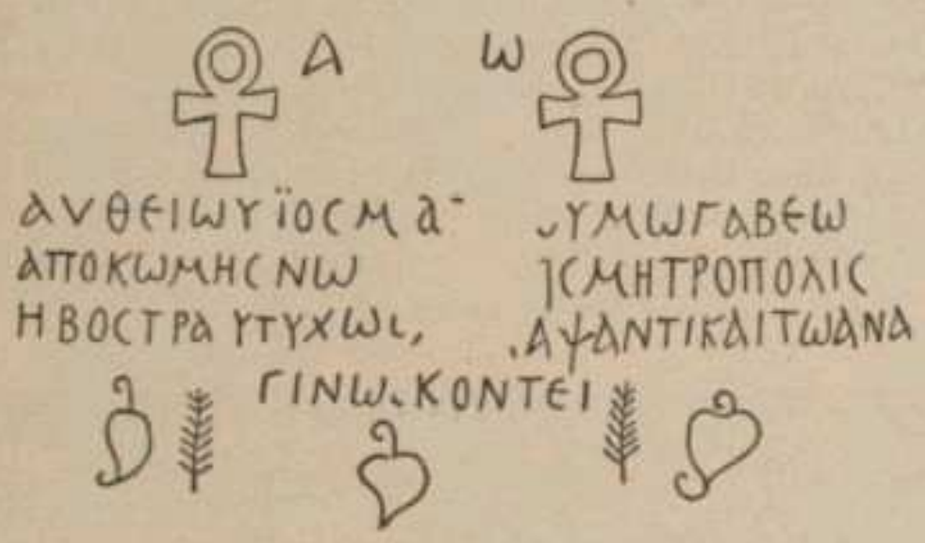
[1] Caillaud, *Voyage à l'oasis de Thèbes et dans les déserts de la Thébaïde*, Paris, 1821, p. 114, pl. XXIII; *Corp. inscr. græc.*, t. III, n. 4958, Schweinfurt, p. 387, n. 1; C. M. Kaufmann, *Die sepulcralen Jenseitsdenkmäler der Antike und der Urchristentums*, in-4°, Mainz, 1900, p. 87, note 3; de Bock, p. 12, fig. 17 *a*. — [2] De Bock, *op. cit.*, p. 12, fig. 17 *b*, *c*.

mière ligne qu'on peut restituer ἐλείσον, le reste est bien fragmentaire pour supporter une restauration (fig. 1194).



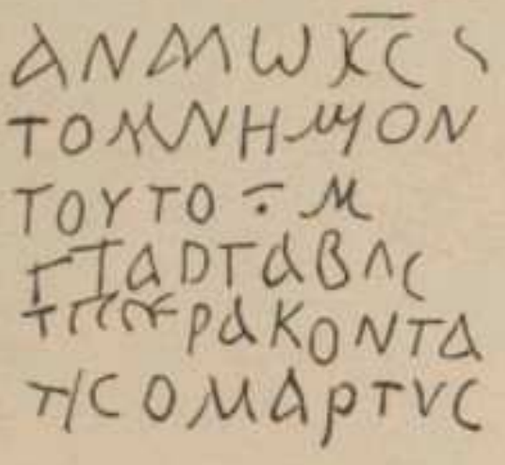
1194. — Inscription à El-Bagaouat.
D'après W. de Bock, *op. cit.*, fig. 17 c.

Voici deux autres inscriptions, la deuxième assez peu claire, la première l'est un peu plus [1] (fig. 1195 et 1196) :



1195. — Inscriptions à El-Bagaouat.
D'après W. de Bock, *op. cit.*, fig. 18.

Une inscription grecque de 35 lignes dans une chapelle non plâtrée a malheureusement péri, elle se lisait



1196. — Inscription à El-Bagaouat.
D'après W. de Bock, *op. cit.*, fig. 18.

sur un panneau de stuc spécialement préparé pour elle. Dans quelques chapelles on rencontre d'autres inscriptions, une en copte terminée par une phrase en grec; une autre en grec contient un caractère qui est peut-être gnostique [2].

VII. Bibliographie. — L. Langlès, *Mémoire sur les oasis, composé principalement d'après les auteurs arabes; Voyage de F. Hornemann dans l'Afrique septentrionale, traduit de l'anglais et augmenté des notes sur les oasis*, Paris, an XI (1803), vol. II, p. 358-380. — Et. Quatremère, *Recherches critiques et historiques sur la langue et la littérature de l'Égypte*, in-8°, Paris, 1808, p. 217-228, 301-303. — Fréd. Cailliaud (de Nantes), *Voyage à l'oasis de Thèbes et dans les déserts situés à l'orient et à l'occident de la Thébaïde, fait pendant les années 1815, 1816, 1817 et 1818*, rédigé et publié par M. Jomard, in-fol., Paris, 1821, p. 25-27, 29, 89, 93, 96, 112, pl. XVI, XXI, XXII, 2, 3; XXIII, 3-6, 9-11. — Sir Archibald Edmonstone, *A journey to the two oases of Upper Egypt*, in-8°, London, 1822, p. 64, 108-110, pl. en regard de la p. 108. — J. V. Francke, *Ueber ein Einschiebsel Tribonians beim Ulpian, die Verbannung nach der grossen Oase betreffend; ein Brief an den Herrn Staatsrath Cramer in Kiel*, in-8°, Kiel, 1819, p. 1-96. — Fr. Cailliaud (de Nantes), *Voyage à Méroé, au fleuve blanc au delà de Fâzoql, dans le midi du royaume de Sennâr, à Syouah et dans cinq autres oasis, fait dans les années 1819, 1820, 1821 et 1822*, in-8°, Paris, 1826, t. I, p. 232; t. II, pl. XXXIII, XXXIV. — J. G. Wilkinson, *Topography of Thèbes and general view of Egypt*, in-8°, London, 1835, p. 361-362. — G. A. Hoskins, *Visit to the great oasis of the libyan desert*, in-8°, London, 1837, p. 66, 67, 104, 122-131, pl. IX-XII. — Gehrard Rohlfs, *Drei Monate in der libyschen Wüste*, in-8°, Cassel, 1875, p. 311. — G. Schweinfurth, *Notizen zur Kenntniss der Oase El-Khargeh*, dans A. Petermann's *Mittheilungen*, in-4°, Gotha, 1875, t. XXI, p. 385, 387, 388, 389-393; pl. XIX. — H. Brugsch bey, *Reise nach der Grosse Oase El-Khargeh in der Libyschen Wüste, Beschreibung ihrer Denkmäler und wissenschaftliche Untersuchungen*, in-4°, Leipzig, 1878, p. 59-91, pl. II, V-VII, XX. — O. von Lemm, *Koptische apokryphe Apostelacten*, dans les *Mélanges asiatiques*, in-8°, Saint-Pétersbourg, 1890, t. X, p. 101-108. — Amélineau, *La géographie de l'Égypte à l'époque copte*, in-8°, Paris, 1893, p. 289, 291-292. — B. P. Greenfell et A. S. Hunt, *Greek papyri*, series II. *New classical fragments and other greek and latin papyri*, in-4°, Oxford, 1897, p. 104-125. — W. de Bock, *Matériaux pour servir à l'archéologie de l'Égypte chrétienne*, édition posthume. 1 vol. texte orné de 100 dessins et atlas de 33 planches en phototypie, in-4° oblong, Saint-Pétersbourg, 1901, p. 7-33, pl. III-XVI. — C. M. Kaufmann, *Ein altchristliches Pompeij in der libyschen Wüste. Die Nekropolis der « grossen Oase »*, in-8°, Mainz, 1902.

H. Leclercq.

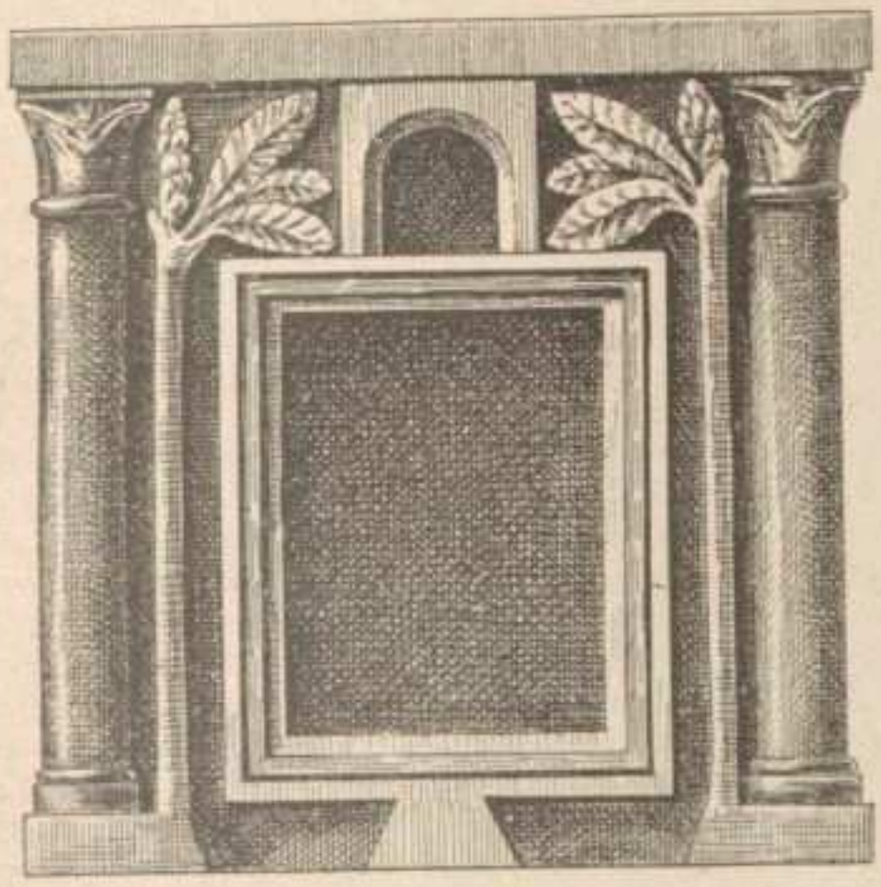
BAGNACAVALLO. — I. Autel. II. Ciborium. III. Tuiles.

I. Autel. — L'église San-Pietro-in-Sylvis située à peu de distance de Bagnacavallo (Italie) renferme quelques monuments chrétiens. L'autel, imitant les cippes antiques, a été détourné de sa destination primitive et relégué dans une niche, au milieu de la nef de gauche, en face de la porte latérale, sert aujourd'hui de piédestal à une statue de saint Pierre [3] (fig. 1197).

Cet autel est formé d'un seul bloc de marbre blanc, mesurant 1m15 en hauteur. Des colonnes marquent les angles et de chaque côté de la porte de la confession se dressent des palmiers. Il ne serait pas impossible que cet autel soit antique. La queue d'aronde qui a été conservée à la partie inférieure du cartel pourrait donner lieu de le supposer. Certainement il a dû exister une autre queue d'aronde à la partie supérieure, mais elle a disparu pour faire place une petite cavité dont la destination ne peut faire l'objet d'un doute. L'autel de Joncels, qui n'est guère postérieur de plus d'un siècle à celui de Bagnacavallo, offre une cavité analogue accompagnée d'une inscription : *hic sunt reliquiæ*

[1] Brugsch, *op. cit.*, pl. XX; de Bock, *op. cit.*, p. 13, fig. 18. — De Bock, *op. cit.*, p. 14, 15, n. 20-27. — [3] Ch. Rohault de Fleury, *La messe. Etudes archéologiques sur ses monuments*, in-8°, Paris, 1883, t. I, p. 135, pl. XXXI.

sanctorum [1]. D'après l'historien de San-Pietro-in-Sylvis [2], cet autel se trouvait autrefois dans la crypte. Aujourd'hui encore on peut voir l'antique martyrium



1197. — Autel de Bagnacavallo.
D'après Rohault de Fleury, *La messe*, t. I, pl. 31.

sous le maître-autel et Graziani croit que l'église ne fut réduite à l'état actuel que vers le Vᵉ ou le VIᵉ siècle.

II. Ciborium. — Au-dessus de la niche où est placé l'autel que nous venons de décrire, on voit un arc de marbre blanc encastré dans le mur et provenant de l'ancien ciborium. Ce n'est pas le seul débris de ce monument puisqu'un autre arc a été conservé, mais dans un état moins satisfaisant. Divers débris des deux autres arcs ont été encastrés dans les marches de l'escalier et hors l'église sur le côté méridional de la place. Une inspection minutieuse des murailles permit de découvrir quelques autres fragments et des tronçons de colonnes provenant du même ciborium [3] (fig. 1198).

La face principale est peu décorée. Au-dessus de l'archivolte on lit dans une longue inscription le nom du fondateur et celui de l'évêque qui fit exécuter le monument : *De donis Dei et sancti Petri apostoli temporibus dñ Deusdedit v̄b ep̄s Iohannis umilis presbyter fecit per indictionem v* [4].

Scalabrini et Muratori virent dans ce Deusdedit un évêque de Voghenza et lurent ainsi l'inscription : *...temporibus domini Deusdedit Vicobentini episcopi.* Cette opinion n'est pas partagée par les érudits. Graziani rappelle qu'aux Xᵉ et XIᵉ siècles l'Église de Bagnacavallo dépendait du diocèse d'Imola et conclut que l'évêque mentionné ici était titulaire de ce siège. Il rapporte plusieurs documents dont l'un est de 927 et décide, d'après la liste épiscopale d'Imola, dressée par Manzoni, en 1719, que l'indiction Vᵉ se représente cinq fois au Xᵉ siècle pendant une période de 75 ans au cours de laquelle les noms des évêques d'Imola ne nous sont pas parvenus. Or Bagnacavallo dépendit d'Imola pendant la période correspondante à cette lacune, de 927 à 1083. L'épiscopat de Deusdedit doit prendre place pendant une partie de ce laps de 75 ans. C'est, on le voit, une pure supposition. La seule apparence de démonstration présentée par Graziani consiste dans un rapprochement sans grande portée. Il confronte l'inscription de Bagnacavallo avec une colonnette de marbre qui soutient la table d'autel de la Sainte-Vierge dans l'église Santa-Maria d'Imola, colonnette qui porte des caractères analogues comme paléographie à ceux de l'arc du ciborium et qui est relative à Basile, évêque d'Imola, au XIᵉ siècle.

Amadesi cherche également à Imola, mais parmi les évêques anonymes qui prennent place sur la liste entre 596 et 648.

Pinzi rapporte l'inscription au pape Deusdedit (614-617), tandis que Tonducci et Cavina font porter leurs préférences sur Deusdedit, évêque de Faenza (826-830), qui eut Bagnacavallo sous sa dépendance.

Ughelli, Fontanini, Malpeli et Passeri proposent Deusdedit, archevêque de Ravenne († 852), ils interprètent VB (*vir beatissimus* ou *benerabilis*) ; mais une difficulté surgit, car il s'agit dans l'inscription d'un évêque et Deusdedit de Ravenne était archevêque.



1198. — Ciborium de Bagnacavallo.
D'après une photographie.

[1] Ch. Rohault de Fleury, *La messe. Études archéologiques sur ses monuments*, Paris, 1883, pl. XXXV ; Venturi, *Storia dell' arte italiana*, in-8°, Milano, 1902, t. II, p. 112, 113, fig. 89, 90; p. 152-154. — [2] M. Itelco (Domenico Coleti), *Notizie istoriche della chiesa arcipretrale di S. Pietro in Sylvis de Bagnacavallo, tratte dalle memorie mss. d'Ign. Guill. Graziani accresciute, ordinate ed illustrate*, in-4°, Venezia, 1772. — [3] Rohault, *op. cit.*, t. II, pl. LXXXXIX, p. 20. — [4] Cette inscription se trouvait dans le pavage jusqu'en 1773. L'archiprêtre Zauli la fit relever et mettre par-dessus la niche.

Rohault de Fleury fait remarquer que « la question ne souffre pas discussion pour les VIe et VIIe siècles dont le style du monument l'écarte péremptoirement : elle se resserre entre le IXe et le Xe siècle; les dimensions, l'arc surbaissé, les torsades, les entrelacs, la manière des feuilles et des tiges, les croix nous reportent à cette date. Dans ces limites les trois indictions qui peuvent seules convenir sont celles de 842, 887, 932 ». Cette dernière ne peut se justifier par aucun évêque du nom de Deusdedit; restent 842 et 887. Mais ces dates ne coïncident pas avec les épiscopats de Deusdedit de Faenza (826-830) et Deusdedit de Ravenne (846-852). Le style du monument étant celui du IXe siècle laisse la question douteuse à cause du faible écart entre ces dates. On peut donc, car rien ne s'y oppose, séparer le temps de l'évêque Deusdedit de celui du prêtre Jean et traduire ainsi : « Des offrandes de saint Pierre recueillies au temps de l'évêque Deusdedit, l'humble prêtre Jean fait cet ouvrage dans l'indiction V^e^. » La détermination du siège de Deusdedit reste à faire.

III. TUILES. — En 1851, on découvrit à Bagnacavallo des tuiles portant l'estampille cruciforme, Borghesi[1] leur consacra une rapide étude dans laquelle il conclut, comme le fera J.-B. De Rossi[2], à l'extrême rareté des estampilles de potiers portant des sigles indubitablement chrétiens.

H. LECLERCQ.

BAGNOLS. — I. Autel. II. Sarcophage.

I. AUTEL. — L'autel de Bagnols-sur-Cère[3] provient de la chapelle Saint-Victor-de-Castel[4]. Ce petit monument mesure 1 mètre en hauteur et 0^m^58 sur 0^m^75. Il a la forme de cippe païen flanqué à chaque angle d'une colonne ronde que surmonte un chapiteau à feuilles d'eau. La face principale présente une décoration particulière. Sous une arcade soutenue par deux pilastres cannelés est sculptée une croix monogrammatique sur le sommet de laquelle perche une colombe prête à prendre son vol. Les faces latérales et la face postérieure n'ont qu'une décoration très simple, un macaron dont la double bordure inscrit une croix. L'ornementation est des plus monotones, l'archivolte de l'imposte, le montant et les branches de la croix, les bandeaux des macarons reproduisent invariablement une série de bâtons rompus. Le dessus de l'autel conserve au milieu le *loculus* des reliques[5] qui était muni d'un couvercle s'emboîtant dans une feuillure. A gauche du *loculus* un trou de trois à quatre centimètres dont la destination laisse place à quelques hésitations[6].

Le type de l'autel-cippe de Bagnols présente moins d'importance que le caractère de sa décoration. La croix monogramme est particulièrement digne d'attention (fig. 1200). C'est le *Rho* (P) barré dont on trouve dans l'épigraphie monumentale un bon nombre d'exemples[7], notamment en 400, 431, 450, 525, 540 en Gaule; en



1199. — Ciborium de Bagnacavallo.
D'après une photographie.

542, 565 à Rome. D'après les recherches étendues de MM. Allmer et de Terrebasse on constate que le *Rho* barré a sa plus grande faveur en Gaule pendant la seconde moitié du Ve siècle et le commencement du siècle suivant[8]. On a argué de la prolongation de la boucle du *Rho* pour y voir non le P grec mais le R latin. Il se pourrait bien que cette objection soit sans aucune portée puisque en plein pays oriental, là où on ne risquait pas de confondre P et R, nous rencontrons dans le Haourân le *Rho* à boucle prolongée; par exemple sur un linteau à Serdjilla[9], au Ve siècle; sur un linteau à Moudjeleia[10] au VIe siècle et encore à Erbeya[11], à El-Barah[12], à Hass[13], à Deir-Sanbil[14], à Qalb-Louzeh[15].

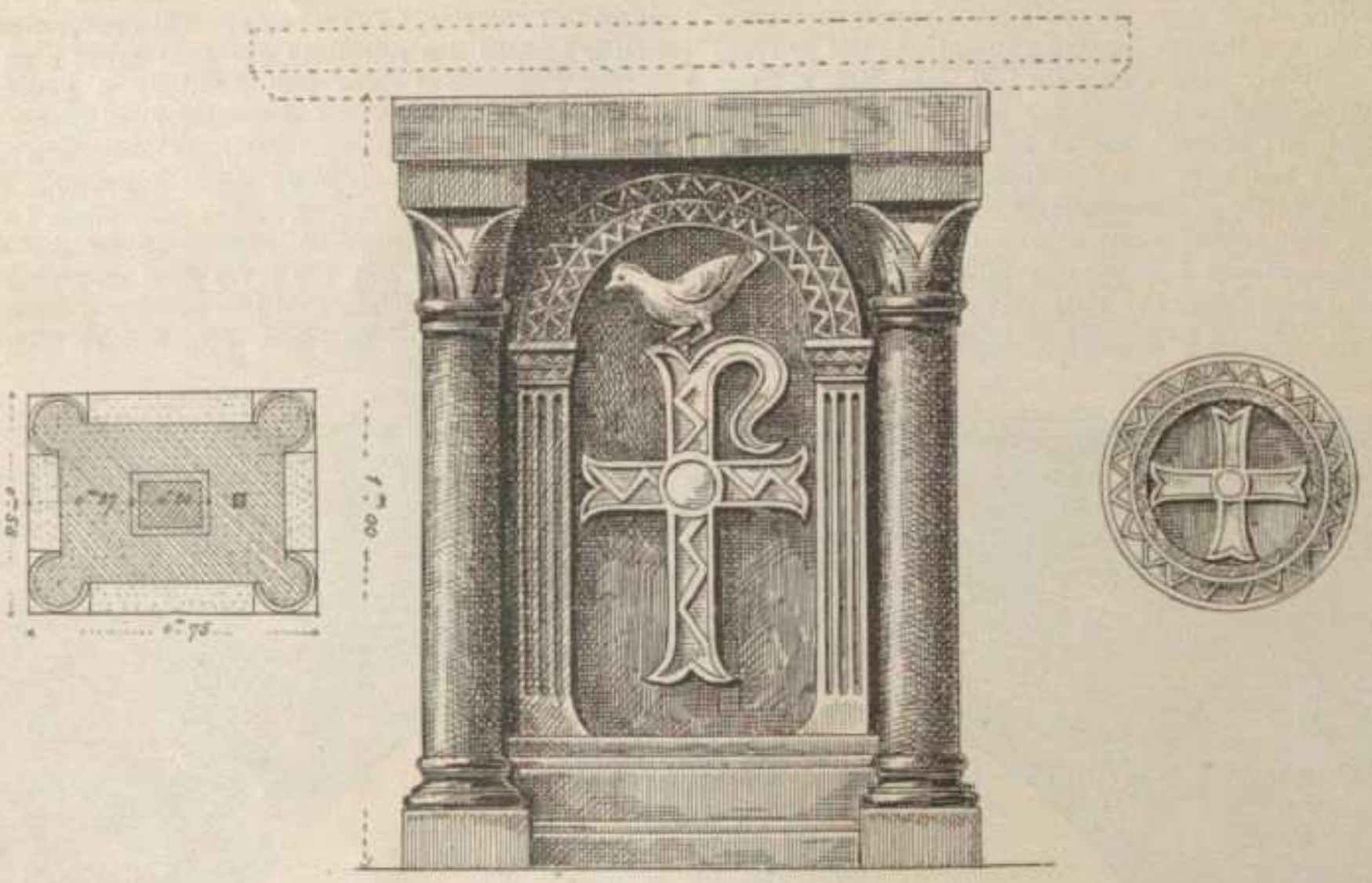
La représentation de la colombe se rencontre pendant une période assez étendue depuis le Ve jusqu'au VIIe siècle. La colombe se montre parfois sur les branches de la croix, par exemple sur un sarcophage de Soissons[16]. On trouve une colombe perchée sur le sommet de la croix servant de poignée à une belle lampe chrétienne publiée par J.-B. De Rossi.

La date approximative de l'autel de Bagnols ne doit

[1] Borghesi, dans *Periodico di numismatica*, Firenze, t. II, fasc. 6. — [2] *Bull. di arch. crist.*, 1870, p. 32. — [3] Arrondissement d'Uzès, département du Gard. — [4] Ce petit monument servit de piédestal à une croix de bois, le long de la route de Bagnols à Saint-Gervais; il est entré depuis dans le modeste musée de Bagnols. — [5] La cavité mesure 0^m^20 × 0^m^21. — [6] L. Alègre, *Autel roman déposé au musée de Bagnols (Gard)*, dans le *Bullet. monum.*, 1871, série IVe, t. VII, p. 306-309; Ch. Rohault de Fleury, *La messe. Études archéol. sur ses monum.*, in-4°, Paris, 1883, t. I, p. 153-154, pl. XLII; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1872, p. 145. — [7] E. Le Blant, *Manuel d'épigraphie chrét. d'après les marbres de la Gaule*, in-12, Paris, 1869, p. 28-29. — [8] Allmer et de Terrebasse, *Inscript. antiques et du moyen âge de Vienne en Dauphiné*, in-8°, Lyon, 1875, pl. XLV, n. 320-324 de l'atlas, t. IV, p. 365; pl. XLV, n. 320-328, t. IV, p. 432; pl. XLIV *bis*, n. 320, t. IV, p. 368; pl. XLV *bis*, n. 325, t. IV, p. 448. — [9] De Vogüé, *Syrie centrale*, pl. XXXI, n. 3; pl. XXXIII, XLVI, n. 4. — [10] *Id.*, pl. XLV, n. 2; pl. XLVI, n. 2. — [11] *Id.*, pl. XLVI, n. 3. — [12] *Id.*, pl. LXII, n. 1. — [13] *Id.*, pl. LXXI. — [14] *Id.*, pl. LXXXI, n. 8. — [15] *Id.*, pl. CXXVII, n. 1; pl. CXXIX, n. 4. — [16] E. Fleury, *Antiquités et monuments du département de l'Aisne*, in-4°, Paris, 1877, t. II.

pas être déterminée à l'aide de ces seuls éléments d'appréciation d'après lesquels on pourrait être tenté de le trop vieillir. D'autres monuments postérieurs nous invitent à ne pas dépasser la limite maximum du VIIe siècle.

gner comme plus haute antiquité le début du VIIIe siècle, c'est aussi la date qui pourrait le mieux s'adapter à l'autel de Bagnols. Non que l'ornementation en bâtons rompus n'apparaisse pas avant cette époque tardive,



1200. — Autel de Bagnols. D'après Rohault de Fleury, *La messe*, t. I, pl. 42.

Un de ces monuments postérieurs est le zodiaque de Saint-Maurice, de Vienne. Au milieu des signes, entre la figure du scorpion et celle de la balance, on remarque une croix identique à celle qui décore l'autel de Bagnols. Cette croix est accompagnée d'une frise de bâtons rompus, ornement qu'on a prodigué notre autel et qui devait être alors au plus beau moment de sa vogue. Le diaque de Vienne provient d'une église construite par l'évêque Edoaldus, en 708, on peut donc lui assi-

mais parce que cet ornement prouve assez peu de chose, chronologiquement parlant. Il est demeuré en usage pendant un temps très long, puisqu'il apparaît dès l'époque mérovingienne, et son extrême simplicité le



1201. — Sarcophage de Bagnols. D'après une photographie.

rendait exécutable par les artisans les plus grossiers.

II. Sarcophage. — Bagnols, outre son autel, possède un sarcophage chrétien servant aujourd'hui de vasque à une fontaine [1] (fig. 1201). La cuve de marbre est seule conservée, il n'y a plus trace de couvercle. Les sujets

[1] E. Le Blant, *Étude sur les sarcophages chrétiens de la Gaule*, in-fol., Paris, 1886, p. 107, n. 126, pl. XXIX, n. 1; Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, in-fol., Prato, 1872, t. V, p. 116, pl. CCCLXXVIII, n. 4.

représentés sur la cuve sont ceux qui se rencontrent le plus fréquemment : le sacrifice d'Abraham ; la multiplication des pains et des poissons ; une orante debout parmi les arbres figurant le paradis, à ses côtés deux bienheureux, ses saints protecteurs, l'escortent et tiennent en main le volumen ; le miracle de la guérison de l'hémoroïsse ; Moïse frappant le rocher.

H. Leclercq.

BAGUETTE. En étudiant les accusations portées contre les chrétiens (voir t. I, fig. 59, 60) nous avons rencontré l'accusation de magie. L'effroi qu'elle inspirait généralement s'explique sans peine par l'exploitation éhontée que faisaient de leur mystérieux pouvoir ceux qui étaient en possession du titre de magicien. Ce titre, on l'appliquait au Christ, aux apôtres, aux martyrs, aux simples fidèles, ainsi que nous le ferons voir à l'aide des textes en étudiant la magie (voir ce mot). Tout devenait prétexte à démontrer que les chrétiens faisaient usage des enchantements dont l'Égypte était considérée comme la terre classique. Or il se trouvait



1202. — Moïse frappant le rocher.
D'après Wilpert, *Pitture*, pl. 46, n. 1.

que le Christ avait passé sa jeunesse en Égypte ; bien plus, au dire des fidèles il réalisait le nouveau Moïse et Moïse devait à son long séjour en Égypte une déplorable réputation de magicien parmi les gentils. On sait les prodiges que la Bible attribue à Moïse opérant par le moyen d'une baguette des œuvres surprenantes, et précisément la baguette était l'insigne universellement admis de l'art magique. Dès les temps anciens de l'Orient et de la Grèce classique jusqu'au début de notre ère et bien au delà — peut-être ne serait-il pas téméraire de dire, jusqu'à nos jours — la baguette est l'instrument favori, le symbole des magiciens. Circé l'enchanteresse ne s'en sépare guère et opère par son moyen ses plus étonnants prodiges[1]. Elle donne un exemple généralement suivi et, de ses mains, la *virga venerata*[2] passe dans celles de tous les opérateurs jusqu'aux plus infimes prestidigitateurs[3].

Les chrétiens, si étroitement mêlés par l'éducation, la vie domestique et les ménagements nécessaires des relations sociales à la société païenne, partageaient les imaginations courantes relativement à la baguette magique. Voici en quels termes le poète Prudence parlait de Mercure :

> *Nec non thessalicæ doctissimus ille magiæ*
> *Traditur extinctas, sumptæ moderamine virgæ,*
> *In lucem revocasse animas*[4].

Les monuments figurés d'origine chrétienne, fresques, sarcophages, verres dorés, nous font voir à plusieurs reprises l'emploi de la baguette. Dans les fresques des catacombes, contemporaines des accusations de magie, les artistes chrétiens n'ont pas hésité à représenter le Christ ou Moïse opérant des miracles en se servant de la baguette[5]. Les deux fresques du cimetière de Cal-



1203. — Jésus ressuscitant Lazare.
D'après Wilpert, *Pitture*, pl. 46, n. 2.

lixte, représentant Moïse et le Christ, que nous donnons ici (fig. 1202 et 1203), sont du IIIe siècle. C'était fournir aux païens une confirmation inespérée des imputations de leur haine superstitieuse. Sur les sarcophages principalement et sur les verres dorés on voit la baguette aux mains du Christ, de Moïse et de saint Pierre[6].

H. Leclercq.

BAILLON. Les monuments et les textes sont d'accord pour nous faire connaître une particularité archéologique relative aux jugements des martyrs. Non qu'elle leur soit exclusivement appliquable, mais c'est à raison de son application aux chrétiens que nous avons à nous y intéresser. Il s'agit du bâillon mis dans la bouche des condamnés.

[1] *Odyssée*, l. X, vs. 293, 388 ; Virgile *Énéide*, l. VII, vs. 189-191 ; Ovide, *Métamorph.*, vs. 278, cf. 295, 300, 413. — [2] Ovide, *Métamorph.*, l. XIV, vs. 413 ; R. Venuti, *La favola di Circè rappresentata in un antico greco bassirilievo di marmo commentata*, in-4°, Roma, 1758. — [3] Lenormant et de Witte, *Élite des monuments céramographiques, matériaux pour l'histoire des religions et des mœurs de l'antiquité*, in-4°, Paris, 1844, t. II, pl. CXVIII, p. 389, 390. — [4] Prudence, *Contra Symmachum*, l. I, vs. 89-91. — [5] Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, in-fol., Roma, 1903, pl. 45, 46, n. 1, 2 ; 55, 60, 62, n. 1 ; 68, n. 3 ; 93, 98, 101, 119, n. 1 ; 120, n. 13, etc. — [6] Pour le Christ : Bosio, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1632, p. 57, 81 ; E. Le Blant, *Études sur les sarcophages d'Arles*, in-fol., Paris, 1878, p. 2, 22 ; *Étude sur les sarcophages chrétiens de la Gaule*, in-fol., Paris, 1886, p. 100, 134 ; Garrucci, *Vetri ornati di figure in oro*, in-fol., Roma, 1858, pl. VIII ; pour Moïse : Bosio, *op. cit.*, p. 57, 87 ; *Sarcophages d'Arles*, p. 50 ; *Sarcophages de la Gaule*, p. 100, 134 ; Garrucci, *Vetri ornati di figure in oro*, pl. II, n. 10 ; pl. X, n 9 ; pour saint Pierre : Garrucci, *op. cit.*, pl. X, n. 9 ; *Sarcoph. de la Gaule*, p. 132 ; Bottari, *Scult. e pitture*, in-fol., Roma, 1737, pl. LXXXV ; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1865, p. 69.

Cambyse, vainqueur de Psamménite, fit défiler devant ce prince son fils et deux mille Égyptiens du même âge, la corde au cou et bâillonnés [1]. Des prisonniers de guerre cet usage s'était étendu aux condamnés de droit commun. La raison de ce traitement barbare nous est donnée par un paragraphe du Talmud. « Rabbi Tirmiyah, fils d'Eléazar, dit : Il n'en est pas de Dieu comme cela arrive chez les hommes; lorsqu'un homme est condamné à mort par l'empire, on lui met un bâillon dans la bouche pour qu'il ne maudisse pas le roi, tandis que, condamné par Dieu, l'homme se tait [2]. » Les chrétiens ne montraient pas toujours à l'égard des autorités judiciaires cette patience imperturbable que l'on leur a prêté. Si on se reporte à la *Passio sanctæ Felicitatis* et aux *Acta sanctorum Probi, Tarachi et Andronici*, on se convaincra que parfois le juge avait à entendre de dures paroles sortant de la bouche des condamnés. Alors même que ceux-ci épargnaient l'empereur ou le magistrat, il n'était pas rare que, comme l'évêque asiate Acace, ils ne se permissent de mordantes railleries à l'adresse des dieux de l'empire. Aussi trouvons-nous fréquemment dans les actes la mention de l'emploi du bâillon. En voici quelques exemples : *Tortores imposuerunt ei camum, eique caput amputaverunt* [3]. — *Catenis itaque ora constricti, facinorosum instar hominum, extra muros trahebantur* [4]. — *Ecce video reum istum christianum quem milites ducunt ore frænatum* [5]. — *Injicite ori camum* [6]. — Καὶ οἱ ζήμιοι τὸν χαμὸν κατὰ τοῦ στόματος αὐτῆς ἐπιδήσαντες, ἀπήγαγον εἰς τὴν εἰθισμένον τόπον πληρῶσαι τὸ προσταχθέν [7]. Et les bourreaux, plaçant le bâillon sur sa bouche, conduisirent au lieu ordinaire pour exécuter l'ordre. — *Victorianus jussit frenum in os ejus inmitti et foras cicitatem duci* [8]. — *Venientes ergo apparitores interposuerunt funem labiis ejus et accipientes eum de medio, secretarium duxerunt, ut gladio perimeretur* [9]. Enfin, la même indication se retrouve dans le quatorzième des canons pénitentiaux de saint Pierre d'Alexandrie : εἰ δέ τινες βίαν πολλὴν καὶ ἀνάγκην πεπόνθασι, χαμον λαβόντες ἐν τῷ στόματι καὶ δεσμούς [10].

L'emploi du bâillon n'était pas seulement une précaution de police, il semble, d'après quelques textes que nous allons citer, qu'il fut un raffinement dans le supplice. Les anciens croyaient que le bâillon prolongeait l'existence du patient condamné à être brûlé vif. « C'est sur le bûcher, dit Lucien, que l'on trouve la mort la plus prompte; on y expire à l'instant, si l'on ouvre la bouche [11]. » C'est ce qui fait dire à saint Jean Chrysostome qu'un admirable prodige signala la présence dans la fournaise des trois jeunes Hébreux, car ils ont pu y parler sans mourir; nul n'ignore cependant, dit-il [12], que l'on peut pendant quelque temps résister aux flammes si on tient les lèvres fermées, mais que l'âme s'envole dès qu'on les ouvre. Aussi, les martyrs, que n'opprime pas le bâillon, font-ils effort pour aspirer la flamme et hâter l'instant de l'asphyxie. Prudence nous montre sainte Eulalie enchaînée sur le brasier et attirant à elle la mort :

Virgo citum cupiens obitum
Appetit et bibit ore rogum [13].

Afin de prolonger les souffrances, quelques juges faisaient disposer les bois et les fascines loin du visage des chrétiens [14], brûlés dès lors « selon la règle », *legitime cocti*, comme parle Lactance [15]. Eusèbe cite un martyr de Palestine placé de la sorte et qu'on vit s'épuiser à aspirer la flamme pour mettre fin à son supplice [16].

Il nous faut recourir à un texte rabbinique pour trouver l'emploi du bâillon dans le supplice du feu; et encore est-ce plutôt l'emploi de compresses destinées à faire l'effet de bâillon et à prolonger la vie du patient. Dans les derniers temps du règne de l'empereur Hadrien le soulèvement des juifs dans la Cyrénaïque et diverses autres provinces amena de terribles représailles. Un ordre formel ferma les écoles rabbiniques et abolit l'explication de la Loi. Or « en revenant (de l'enterrement de Rabbi Jôsê ben Kismâ), les autorités romaines trouvèrent Rabbi Hanînâ ben Teradiôn assis et occupé à l'étude de la Loi. Il se trouvait avec beaucoup de gens et un rouleau de la Loi était dans son sein. On l'emmena, puis, l'enveloppant dans le rouleau, on l'enroula dans les sarments et on y mit le feu. Des flocons de laine trempés dans l'eau furent placés du côté de son cœur afin qu'il n'expira pas trop vite... Les disciples lui dirent : « Ouvre la bouche pour que la flamme y entre. « — Mieux vaut, répliqua le maître, que celui qui nous « a donné la vie la reprenne. » Le bourreau dit alors : « Mon maître, me promets-tu le monde futur, si j'enlève « de ton cœur les étoupes de laine? — Je te le pro- « mets. — Jure-le moi! » — Le supplicié prêta serment. Le bourreau fit ce qu'il avait promis et aussitôt le Rabbi expira » [17].

H. LECLERCQ.

BAINS. — I. Usage et estime des bains dans l'antiquité chrétienne. II. Réglementation ecclésiastique. III. Bains de purification. IV. Recommandations et pratiques ascétiques. V. Immersions celtiques. VI. Bains superstitieux. VII. Symbolisme. VIII. Etablissements de bains et personnel. IX. Bains annexés aux basiliques. X. Bains chrétiens privés et publics. XI. Bains, lieux de réunions chrétiennes. XII. Bibliographie.

I. USAGE ET ESTIME DES BAINS DANS L'ANTIQUITÉ CHRÉTIENNE. — L'usage journalier des bains est universellement répandu dans l'empire romain à l'époque où le christianisme commence à se propager. Rome est remplie de thermes publics [18]; à l'imitation de la capitale la moindre bourgade a son étuve [19], et nul ne se pique de bonnes manières qui ne passe quelques moments de l'après-midi ou de la soirée au bain privé de sa *villa* ou à l'établissement de bains de sa cité. La propreté et l'hygiène ont fini par devenir les motifs secondaires de

[1] Hérodote, III, 14. — [2] *Tr. Eroubim*, in-fol., 18 v°. « L'*Empire* est le nom donné ordinairement à Rome dans les textes de cette espèce. Le *Roi* désigne le juge, le général ou quelque autre autorité. » Communication de M. Derenbourg à M. E. Le Blant *Notes sur quelques actes de martyrs*, dans les *Mélang. d'arch. et d'hist.*, 1885, t. V, p. 100, note 5. — [3] Georgi, *De miraculis sancti Colluthi*, in-8°, Romæ, 1793, p. XLI. — [4] *Acta SS. Hipparchi, Philothei*, dans Assemani, *Acta SS. mart. Orient.*, in-fol., Romæ, 1748, t. II, p. 138. — [5] *Acta SS. Juliani et Basilissæ*, 27, dans *Acta sanct.*, 9 janvier. — [6] *Acta SS. Timothæi et Mauræ*, 2, dans *Acta sanct.*, 3 mai. — [7] *Epistola de passione S. Cyrici et S. Julittæ*, 7, dans *Acta sanct.*, 16 juin. — [8] *Acta SS. Donati, Romuli*, 6, dans *Acta sanct.*, 21 août. — [9] *Acta SS. Sergii, Bacchi*, 26, dans *Acta sanct.*, 7 octobre. — [10] *Petri Alexandrini Canones*, can. 14, dans Pitra, *Juris Græcor. hist. et monum.*, in-4°, Romæ, 1864, t. I, p. 551. — [11] Lucien, *De morte Peregrini*, n. XXI. — [12] S. Jean Chrysostome, *Ad Theodorum lapsum*, I, 5, *P. G.*, t. XLVII, col. 283. — [13] Prudence, *Peristephanon*, hymn. III, vs. 159-160, *P. L.*, t. LX, col. 352. — [14] *Id.*, hymn. II, vs. 341-344, *P. L.*, t. LX, col. 318. — [15] Lactance, *De morte persecutorum*, c. XIII, *P. L.*, t. VII, col. 214. — [16] Eusèbe, *De martyribus Palæstinæ*, c. XI : Ἀρτίως ἔξω ἀπὸ μικρᾶς ἀποστάσεως κύκλῳ περὶ αὐτὸν τὰς πυρᾶς, ἐκδιδᾶς κρεμᾶσθαι ἀμφιπέζοντα τῷ στόματι τὴν φλόγα, *P. G.*, t. XX, col. 1497 sq. — [17] Talmud de Babylone, *Tr. Abôdâh Zârâh*, in-fol., 18 *a*. Cf. H. Leclercq, *Les martyrs*, in-12, Paris, 1905, t. IV, p. XLVI-XLVII. — [18] Preller, *Region. der Stadt Rom*, Iéna, 1846, p. 105, 234; *Allgemein. lit. Zeitung*, 1847, n. 63, p. 503; H. Jordan, *Topographie der Stadt Rom*, in-8°, Berlin, 1871, t. II, p. 83; le même, *Forma urbis Romæ*, p. 42. Durant son édilité Agrippa construit 170 bains nouveaux, ce qui porte à 952 le nombre total : Pline, *Hist. nat.*, XXXVI, 122; Lampride, *Alex. Sev.*, XXXVIII. Cf. J. Marquardt, *Privatleben der Römer*, t. I, 1879, p. 262 sq. — [19] Pline, *Epist.*, II, 17, 26; Orelli, *Inscriptionum latinarum amplissima collectio*, 1856, n. 262; Marquardt, *Privatleben der Römer*, 1879, p. 269.

cette coutume : on vient désormais aux bains pour se délasser et se récréer. Les thermes ne sont même généralement que des lieux de passe-temps et de plaisir où la licence des mœurs trouve facilement carrière. Néanmoins, comme l'acte du bain qui sert de principal prétexte à ces réunions n'a rien en lui-même que de recommandable, il devait suffire aux chrétiens, pour être en règle avec leur conscience et afin de ne pas s'isoler entièrement de la société de leurs concitoyens, de choisir des établissements de bonne réputation où l'on ne connût ni la promiscuité des sexes ni aucun des désordres et débordements qui déshonorèrent la Rome de la décadence. Les bains publics de la capitale qui relevaient directement du contrôle de l'Etat pouvaient satisfaire à ces exigences. On sait en effet que plusieurs empereurs, Hadrien [1], Antonin [2], Alexandre Sévère [3], justement effrayés de la débauche croissante dont ces établissements étaient la source, prirent à tâche de les réformer en y proscrivant le libre mélange des hommes et des femmes. Ces défenses néanmoins paraissent avoir eu peu d'efficacité; beaucoup plus tard, au concile de Laodicée de 320, l'Église devra sévir encore contre de pareils abus; Justinien, au VIe siècle, édictera dans son code une pénalité sévère contre les mêmes scandales, et les premiers auteurs de pénitentiels ne jugeront pas inopportun de les censurer. Il ne paraît pas douteux en tout cas qu'avant la paix de l'Église païens et chrétiens recouraient également aux établissements communs; après Constantin même, les bains élevés dans l'enceinte ou sur le domaine des basiliques seront réservés au clergé, et les fidèles n'en useront qu'en des circonstances exceptionnelles [4]. Un épisode bien connu rapporté par saint Irénée [5], sur la foi des disciples de saint Polycarpe, nous montre l'apôtre saint Jean rencontrant aux bains l'hérétique Cérinthe. A une époque postérieure, on ne jugea plus convenable qu'un apôtre du Seigneur fréquentât les bains publics et l'on modifia le récit : selon saint Épiphane, saint Jean ne se baignait jamais par égard à sa dignité; il ne fit exception à cette règle qu'une seule fois, dans le cas présent, pour donner une leçon à ses disciples [6]. Au IIe siècle, les chrétiens de Vienne et de Lyon se plaignent dans leur lettre aux chrétiens d'Asie et de Phrygie, d'être écartés, en haine de leur titre, « des bains et du *forum* [7]. » En Afrique, Tertullien répondant dans son *Apologeticum* à l'accusation formulée contre les chrétiens de ne rien rapporter au trésor public, observe que ceux-ci ne se soustraient à aucune des redevances prélevées par l'État sur les usages de la vie journalière, et nomme en particulier les bains [8]. « Il est vrai, ajoute-t-il, je ne me baigne pas la nuit des Saturnales afin de ne pas perdre à la fois et le jour et la nuit, mais je choisis pour me laver une heure convenable et salutaire qui conserve à mon corps sa chaleur et sa force; il suffira bien que mon cadavre lavé soit rigide et blême. » Ailleurs, il parle de ces vierges chrétiennes qui se donnent des airs de matrone et viennent aux bains en appareil somptueux [9]. Clément d'Alexandrie corrobore ce détail [10]; mais, ainsi que saint Cyprien, ce qu'il trouve le plus à blâmer dans la conduite des femmes chrétiennes, c'est l'impudeur dont elles témoignent vis-à-vis des hommes avec qui elles ne craignent pas de se baigner. S'abstenir de ces promiscuités était, il est vrai, une question de moralité élémentaire que la seule conscience suffisait à trancher; néanmoins on ne doit pas s'étonner outre mesure de tels excès dans les milieux chrétiens de l'Empire si l'on prend garde à la liberté de mœurs passée alors en habitude, et, en particulier, à l'amoindrissement notable que le sentiment de la pudeur avait subi. C'était tout un passé d'aberrations morales qu'il fallait faire oublier, et ce ne pouvait être l'affaire d'un jour : l'Église trouvera, à ce point de vue, un terrain beaucoup mieux préparé dans le monde judéo-chrétien, palestinien ou helléniste, encore pénétré par le souvenir des prescriptions légales relatives à la pureté du corps. Il semble même qu'à l'exemple du Christ, l'autorité ecclésiastique se soit trouvée dans la nécessité de réagir contre les restes d'un formalisme que les Pharisiens et les Esséniens avaient poussé à ses dernières limites [11]. On sait par Hégésippe [12] et saint Épiphane [13] que l'apôtre saint Jacques, frère du Seigneur, « n'usa jamais de bains » — peut-être autant par réaction contre le pharisaïsme que par austérité — et le second écrivain se croit autorisé à ranger au nombre des anciennes sectes chrétiennes dissidentes celle des hémérobaptistes dont les purifications journalières sont en tout conformes à celles des pharisiens; le même attribue à Ébion un usage analogue [14]. Quelle que soit la valeur de ces indices, on ne saurait nier que la pratique de la loi mosaïque ait singulièrement prédisposé à la pudeur et à la décence chrétiennes. Dans le monde gréco-romain, au contraire, la perfection et la délicatesse de ces vertus ne paraissent avoir fortement attiré les âmes que sous l'influence du mouvement ascétique parti d'Orient, dont saint Jérôme se fera en Occident l'interprète et le propagateur. L'exemple de pureté morale offert par les moines de Palestine et d'Égypte était sans doute de nature à frapper plus vivement l'esprit concret des populations latines que les théories d'un Clément d'Alexandrie sur l'omniprésence du *Logos* [15]. Ce ne sera pas non plus sans grande raison que saint Ambroise, à la suite de Cicéron rappellera à ses contemporains les vertus naturelles des anciens Romains, leur austérité et leur saine rudesse. Sur le chapitre des soins donnés au corps, celui des bains en particulier, on était loin en effet de la simplicité et de la virilité antique. Au IIIe siècle avant notre ère, un Romain se lavait chaque matin les bras et les jambes, le reste du corps tous les huit jours seulement. L'opération se faisait privément sans aucune recherche de volupté et de luxe, dans un appartement fermé, d'installation rudimentaire [16]. Au dernier siècle de la république, on passa à une organisation plus luxueuse; mais longtemps on éprouva de la répugnance à partager le même bain et, même entre hommes, à se dévêtir complètement les uns devant les autres [17].

Une vieille coutume interdisait au fils ayant atteint l'âge de puberté de se baigner avec son père, au gendre avec son beau-père [18]. Saint Ambroise en fait ainsi mention après avoir rappelé l'épisode des fils de Noé couvrant la nudité de leur père : *Mos vetus et in urbe Roma, et in plerisque civitatibus fuit, ut filii puberes cum parentibus, vel generi cum soceris non lavarent, ne paternæ reverentiæ auctoritas minueretur : licet plerique se et in lavacro quantum possunt tegant; ne vel illic ubi nudum totum est corpus, huiusmodi intecta sit por-*

[1] Spartien, XVIII, 10 (*Hadr.*). — [2] Capitolin, XXIII, 8 (*M. Ant.*). — [3] Lampride, XXIV, 2 (*Alex. Sev.*). — [4] Sur ces divers points, voir la suite de l'article. — [5] *Adv. hær.*, III, 4, *P. G.*, t. VII, col. 853; Eusèbe, *Hist. eccles.*, III, 28, *P. G.*, t. XX, col. 276. — [6] *Adv. hær.*, XXX, n. 24, *P. G.*, t. XLI, col. 446. — [7] Eusèbe, *Hist. eccles.*, V, 1, *P. G.*, t. XX, col. 409. — [8] *Apol.*, XLII, *P. L.*, t. I, col. 555-556. — [9] *De virg. vel.*, XII, *P. L.*, t. II, col. 955. Même observation chez saint Jean Chrysostome, *In epist. ad Hebr.*, c. XII, hom. XXVIII, n. 6, *P. G.*, t. LXIII, col. 199. — [10] *Pæd.*, III, 5, *P. G.*, t. VIII, col. 600 sq. — [11] Marc., VII, 1-23; Matth., XV, 1-20; Josèphe, *Bell. jud.*, II, VIII-X. — [12] Eusèbe, *Hist. eccles.*, II, 23, *P. G.*, t. XX, col. 197-204. — [13] *Hær.*, LXXVIII, 13, *P. G.*, t. XLII, col. 720 et 721. Cf. S. Jérôme, *De vir. ill.*, c. II *P. L.*, t. XXIII, col. 639. — [14] Épiph., *Hær.*, XVII (les hémérobaptistes sont considérés avec plus de raison comme des juifs par l'auteur des *Const. Apost.*, VI, VI, 5); *Hær.*, XXX (Ébionites), *P. G.*, t. XLI, col. 256, 408. — [15] *Pæd.*, III, 9, *P. G.*, t. VIII, col. 617 sq. — [16] Senèque, *Epist.*, LXXXVI, 11; Varron, *Ling. lat.*, V, 118; IX, 68. — [17] Plutarque, *Cato maior*, XX. — [18] Cicéron, *De officiis*, I, 35; *Orat.*, II, 55; J. Capitolin, *Gordianus*, VI.

tio[1]. Saint Augustin témoigne plutôt de la violation que de l'observation de cette coutume lorsqu'il raconte dans ses *Confessions* qu'à l'âge de seize ans se trouvant aux bains avec son père, celui-ci se réjouit de le voir devenir pubère[2]. D'après Josèphe, les Esséniens se couvraient les reins d'un tablier lorsqu'ils se baignaient[3]; mais on sait d'autre part que les Juifs étaient fort sensibles aux avanies que leur valait aux bains et aux gymnases la marque originelle de la circoncision et que plusieurs cherchaient à la dissimuler par une opération chirurgicale dont Celse et saint Épiphane nous ont conservé les détails[4]. Pour les femmes, il semble résulter des descriptions de Clément d'Alexandrie et de saint Cyprien dont nous allons parler qu'elles se dispensaient de porter le *subligar* ou *subligaculum* encore en usage au temps de Martial[5]. Mais en cet ordre de choses assez délicat, relevant surtout de la conscience privée et soumis à une appréciation variable selon le degré de la civilisation, les auteurs ecclésiastiques seront peu formels. Il n'en sera pas de même au sujet des *lavacra mixta*, βαλανεῖα ἀνδρόγυνα, contre lesquels l'Église et l'État devront à maintes reprises sévir, au nom de la moralité publique directement violée.

Il n'exista pas de bains publics pour les femmes avant la fin de la république[6]. A partir de ce moment les appartements de bains sont doubles : les uns sont réservés aux hommes, les autres aux femmes[7]. Dans les petites villes qui ne peuvent avoir qu'un seul local, on établit des heures distinctes pour l'un et l'autre sexe. Ainsi, d'après le règlement du *Metallum Vipascense* édité par Hübner[8], les femmes se baignaient depuis le lever du soleil jusqu'à la septième heure, et les hommes de la huitième heure du jour à la deuxième de la nuit. La *Didascalie* et les *Constitutions apostoliques*[9] recommandent aux femmes la dixième heure, c'est-à-dire le moment où l'affluence mondaine a cessé. On se baignait généralement à Rome soit à la cinquième heure, avant le *prandium*, soit de la huitième à la neuvième heure[10]. En dehors de Rome, les bains devaient ouvrir plus tôt, s'il faut en croire Tertullien qui signale l'usage anormal de fermer les bains jusqu'à la neuvième heure, en certaines contrées, à l'occasion d'un rite païen annuel d'expiation : *Apud quasdam vero colonias præterea annuo ritu saccis velati et cinere conspersi idolis suis inediam supplicem obiiciunt, balnea et tabernacula in nonam usque cluduntur*[11]. En ce qui concerne la distinction des bains d'hommes et des bains de femmes, la *Didascalie* fournit un intéressant témoignage[12] : « Après cela [i. e. après le travail et la lecture des saints livres] — y est-il dit aux hommes — lève-toi et va sur la place publique, lave-toi dans un bain d'hommes, et non dans un bain de femmes, de crainte qu'après t'être déshabillé et avoir montré la nudité honteuse de ton corps, tu ne sois captivé, ou tu n'en fasses pécher quelqu'une qui soit captivée par toi. » Et aux femmes, dans le chapitre qui suit : « Prends garde de ne pas te laver dans un bain avec les hommes[13]. Quand il y a dans la ville ou dans le bourg des bains pour les femmes, ne va pas, ô femme fidèle, te laver avec les hommes. Car si tu caches ton visage aux hommes étrangers, avec un voile de pureté, comment donc pourras-tu entrer aux bains avec les hommes étrangers? Mais s'il n'y a pas de bains de femmes et si tu as besoin de te laver dans le bain commun aux hommes et aux femmes[14] — et c'est en dehors de ce qui convient à la pureté — lave-toi (du moins) avec honte, avec modestie et avec mesure, pas tout le temps ni tous les jours[15], ni dans le milieu du jour, mais sache le temps où tu te laveras : (ce sera) à dix heures[16], car il est nécessaire que toi, femme chrétienne, tu fuies de toute manière le vain spectacle des yeux qui est dans les bains. » Ainsi donc, d'après ce dernier texte, les femmes peuvent user, en cas de nécessité, d'un bain qui ne leur est pas spécialement réservé, mais alors elles doivent prendre toutes sortes de précautions : elles viendront à une heure tardive, seulement à certains jours et se laveront vite, afin d'éviter la rencontre des hommes; que si cela est impossible elles garderont du moins la plus extrême modestie. C'est, on le voit, une demi-mesure. Le rédacteur des *Constitutions apostoliques*[17] qui adapta la *Didascalie* paraît s'être offusqué de cette simplicité assez fruste, ou du moins avoir jugé un tel usage en désaccord avec les habitudes de son époque, car il a complètement modifié le passage en l'abrégeant : après l'interdiction du bain avec les hommes il écrit simplement : « Ainsi lorsque tu te trouves dans un bain de femmes, lave-toi selon les convenances avec pudeur et mesure. Non d'une manière excessive, etc... » (γυναικείου δὲ ὄντος βαλανείου, εὐτάκτως μετὰ αἰδοῦς μεμετρημένως λουέσθω...) La permission donnée par l'auteur de la *Didascalie* était dangereuse. Le tableau circonstancié des désordres qu'elle était capable d'entraîner nous est fourni par Clément d'Alexandrie et par saint Cyprien. Le premier, dans son *Pédagogue*[18], nous représente des femmes qui, à l'heure des bains, ne craignent pas de se montrer dévêtues devant le premier venu ou qui du moins acceptent des soins de toilette de la part d'esclaves mâles. « Comme si, s'écrie-t-il, la pudeur s'effaçait elle aussi avec le bain! » (ὥσπερ ἀποκλυζομένης τῆς αἰδοῦς αὐτοῖς κατὰ λουτρά.) Le second, n'a pas de termes assez sévères pour censurer les vierges qui se permettent de semblables pratiques[19] : *Quid vero quæ promiscuas balneas adeunt, quæ oculis ad libidinem curiosis pudori ac pudicitiæ corpora dicata prostituunt? Quæ cum viros atque a viris nudæ vident turpiter ac videntur, nonne ipsæ illecebram vitiis præstant?... Sordidat lavatio ista, non abluit nec emundat membra sed maculat. Impudica tu neminem conspicis, sed ipsa conspiceris impudica. Oculos tuos turpi oblectatione non polluis; sed, dum oblectas alios, ipsa pollueris. Spectaculum de lavacro facis. Theatro sunt fœdiora quo convenis. Verecundia illic omnis exuitur simul cum amictu vestis honor corporis ac pudor ponitur, denotanda et contrectanda virginitas revelatur. Iam nunc considera an, cum vestita es, verecunda sis inter viros talis cui ad inve-*

[1] *De officiis*, I, 18, *P. L.*, t. XVI, col. 51. Cf. du même, *De Noe et arca*, XXXI, 116, *ibid.*, t. XIV, col. 433. — [2] Augustin, *Confes.*, II, 3. *P. L.*, t. XXXII, col. 677. — [3] *De bell. jud.*, II, VIII, 5. — [4] Celse, *De medic.*, VII, 25; Ephiph., *De mensuris et ponderibus*, XVI, *P. G.*, t. XLIII, col. 264. Cf. Renan, *S. Paul*, p. 67. — Martial, *Epigr.*, III, 87. — [6] Pline, *Hist.nat.*, l. XXXIII, 12, 33, 4, 153; Martial, *loc. cit.*, III, 51, 72; VII, 35; XI, 47, 71. — [7] Varron, *De ling. lat.*, IX, 68; Orelli, *Inscript.*, 3324, *balnea virilia utraque et muliebre*. — [8] *Ephem. epigr.*, III, p. 166, sq., l. 19, cité par Marquardt, *loc. cit.* — [9] *Didascalia et Const. Ap.*, l. I, c. VI, 4, édit. Funck, Paderbornæ, 1906, t. I, p. 26-7. — [10] Juven, XI, 204; Épictète, *Diss.*, I, 1, 29; Lampride, *Alex. Sev.*, XXIV, 30; Pline, *Ep.*, III, 1-8; Martial, *Epigr.*, IV, 8, 5. — [11] *De iejun.*, XVI, P. L., t. II, col. 1828. — [12] *La Didascalie*, trad. du syriaque par Nau, Paris, 1902, p. 13, 18 (c. II et III); Funk, *op. cit.*, p. 16 sq., 26 sq. (l. I, VI, 13; IX, 1-3). — [13] Funk (d'après la Didascalie latine de Hauler, 1900, p. 12, 13) ajoute : *quod superfluum est mulieri*. — [14] Funk, *Si autem non est balneum muliebre, quo utaris, et vis contra naturam cum viris lavari*. — [15] Funk, *sed, etsi* [sic] *fieri potest, nec per singulos dies*. Le texte latin de Hauler donne beaucoup mieux d'après les *Const. Ap.* (ἀλλ' εἰ δυνατόν, μηδὲ καθ' ἡμέραν) : *sed (et), si potest fieri...* — [16] Funk, *Hora autem sit tibi superflui* (cf. IV, n. 5 : *quod superfluum...*). Les *Constitutions apostoliques* parlent d'un bain du soir, κατὰ δείλην, quand la Didasc. latine parle d'un bain superflu = ἀκαιρόλουσία. — [17] Funk, *ibid.*, p. 27. — [18] *Ped.* III, V, *P. G.*, t. VIII, col. 600 sq. — [19] *De habitu virg.*, XIX, *P. L.*, t. IV, col. 471-2. Cf. S. Jérôme, *Adv. Jovin.*, II, 36 : *Post præconium tuum, et balneas, quæ viros pariter et feminas lavant, omnis impatientia quæ ardentem prius libidinem quasi verecundiæ vestibus protegebat nudata est et exposita: quæ antea in occulto erant nunc in propatulo sunt, P. L.*, t. XXIII, col. 349-350.

recundiam proficit audacia nuditatis. Une certaine ignorance pouvait néanmoins favoriser et excuser la fréquentation des bains mixtes. Saint Épiphane le pense, pour le cas d'une vierge qui s'étant rendue un jour de fête aux ἀνδρόγυνα de Gadara, y fut directement provoquée au mal par un jeune homme, mais repoussa la tentation par le signe de la croix [1]. De ces témoignages nous rapprocherons deux inscriptions qui mentionnaient la première un bain mixte [2] :

BALNEUM VIRIL
ET MVLIEBRE
TABERNAM

la deuxième un bain de femmes seules [3] :

ALFIA·P·F·QVART[*a balneum*]
MVLIEBRE·A·SOLO [*fecit*]
EADEM·LAPIDE·VA[*rio ex*]
ORNAVIT·LABRVM·AEN[*eum cum*]
FOCVLO·SEDES·POSV[*it. p. s.*]

L'Église n'eut pas moins à cœur de s'opposer à la sensualité efféminée des bains qu'aux actes de dépravation qui en étaient la conséquence. Les raffinements apportés sous l'Empire aux divers soins du corps, avant et après le bain, étaient en effet poussés à l'extrême. Leur description ne rentre pas dans notre cadre d'études [4] ; qu'il suffise de rappeler les principaux moments d'un bain selon les règles : l'immersion dans l'eau froide, puis dans l'eau tiède, le séjour au *sudatorium* ou étuve où l'on transpirait, l'onction des membres avec des huiles parfumées, les frictions, l'épilation et le passage du corps au *strigilis*. Ces opérations multipliées devaient être à bon droit tenues pour voluptueuses et molles par des chrétiens avant tout soucieux d'intérêts immatériels et désireux de gagner le ciel par une vie austère. Déjà Tertullien nous a insinué qu'il ne se baignait que dans un but hygiénique. Nous verrons plus loin que l'Église, en déconseillant les bains en temps de pénitence, voyait en eux un acte de jouissance dont se priver constituait une mortification, et comment, pour le même motif, les ascètes s'en abstenaient presque totalement. Clément d'Alexandrie, au livre déjà cité [5], donne les règles chrétiennes du bain : pour lui, les lavages en vue de la propreté sont les seuls qui aient leur raison d'être ; ils doivent être rares, car trop souvent réitérés ils amollissent et débilitent ; on en usera sagement selon l'âge, le tempérament et la saison de l'année, en se rappelant qu'il y a un bain plus excellent et tout spirituel, celui où l'âme se purifie de ses souillures sous l'action du Logos. Saint Augustin pourtant attribuera aux bains une autre vertu lorsqu'il tentera par ce moyen de chasser la tristesse que lui cause la mort de sa mère : *Visum etiam mihi est ut irem lavatum, quod audieram inde balneis nomen inditum, quia Græci* βαλανεῖον *dixerint, quod anxietatem pellat ex animo* [6]. Bien avant lui, l'auteur des *Recognitions clémentines* (première moitié du IIIe siècle) avait parlé de l'influence réciproque de l'hygiène morale et de l'hygiène physique, en des termes que les modernes éducateurs ne désavoueraient point. Le passage mérite d'être cité, car il marque comme le *terminus ad quem* d'une conception exacte et généralement reçue, que les généreux excès des ascètes d'Orient vont bientôt compromettre. L'usage des bains y est directement visé : *Bonum est autem et puritati conveniens, etiam corpus aqua diluere. Bonum vero dico, non quasi principale illud in quo mens purificatur, sed quod sequela sit illius boni hoc in quo caro diluitur. Sic enim et Magister noster quosdam pharisæorum, increpabat, dicens eos hypocritas, quia ea solum quæ hominibus videbantur, purificabant, corda vero quæ solus Deus aspicit inquinata reliquebant et sordida... Vere enim si mens mundetur luce scientiæ, cum ipsa fuerit munda ac splendida, tunc etiam eius qui deforis est hominis ipsa necessario, curam gerit, id est carnis suæ, ut et ipse purificetur. Ubi autem ista quæ deforis est purificatio carnis negligitur, certum est ibi neque de puritate mentis, ac munditia cordis curam geri. Ita ergo fit, ut is quidem qui intrinsecus mundus est, videlicet cum agit hæc ut omnibus placeat* [7]. Ainsi la pureté de l'âme incline à la pureté du corps qui manifeste à son tour la beauté intérieure du chrétien. Nous serons loin de cette aimable sagesse au siècle suivant, lorsque saint Jérôme écrira avec une outrance sensible : *Nitens cutis sordidum ostendit animum* [8]. Pourtant la recherche voulue de la malpropreté restera toujours le fait d'un petit nombre porté à exagérer le principe de la mortification et de l'humiliation du corps. Le témoignage de païens animés d'une passion violente contre le christianisme [9] ne saurait entrer en ligne de compte pour permettre de généraliser cette tendance. Les bains resteront toujours en grand honneur dans l'Orient chrétien, et l'Église ne sera portée à demander de la modération dans leur usage que par crainte des voluptés dont ils sont facilement l'occasion. On peut lire à ce sujet les admonestations de saint Jean Chrysostome au peuple d'Antioche, privé des bains par interdiction de l'empereur, après la révolte de 387 [10]. L'évêque reconnait la rigueur de la défense pour tous ceux qui ont besoin de ce soulagement, en particulier les malades, ceux qui sont faibles de constitution, et les femmes récemment accouchées, puis les félicite d'en supporter si courageusement les conséquences. Il n'a pas au contraire de termes assez ironiques pour les voluptueux qui, attendant à peine que la sentence soit rapportée, courent se précipiter dans le fleuve pour s'y livrer à des jeux bruyants et lascifs. En Occident, les barbares qui étaient loin d'être aussi délicats que les Romains en matière de propreté corporelle, leur empruntèrent néanmoins l'usage des bains avant leur établissement définitif et leur conversion. C'est ainsi que l'on voit un prisonnier romain créer des bains chez les Huns [11], et le roi des Goths, Alaric, en prendre un dans la ville d'Athènes [12]. Les Vandales s'adonnent à ce plaisir dans des édifices richement ornés [13].

[1] *Hær.*, XXX, *P. G.*, t. XLI, col. 416-417. — [2] Joh. de Vita, *Thesaurus antiquitatum Beneventanarum*, 2 vol. in-folio, Romæ, 1754, à la fin du t. I, class. V, n. 11, p. 279 : *Aliquæ inscriptiones Beneventanæ ;* J.-B. Pacichelli, *Lettere famigliari*, Neapoli, 1690, t. I, p. 65 ; R. Garrucci, *Le antiche iscrizioni di Benevento disposte in ordine e dichiarate*, in-8°, Romæ, 1875, p. 86 ; Mommsen, *Inscript. regni neapolitani*, in-fol., Berolini, 1852, p. 1440 ; *Corp. inscr. lat.*, t. IX, n. 3677. — [3] Muratori, *Novus thes. veter. inscript.*, in-fol., Mediolani, 1739-1742, p. CCCCLXIX ; Mommsen, *Inscr. regni neapolit.*, in-8°, n. 5496 ; *Corp. inscr. lat.*, t. IX, n. 3677. Cette inscription se trouve à San Benedetto (= Marsi Marruvium). — [4] Voir Daremberg et Saglio, *Dict. des antiquités*, art. *Balneum ;* Ch. Dezobry, *Rome au siècle d'Auguste*, 3e éd., 1870, t. I, lettre XII, p. 138-148, 329-30 ; Joachim Marquardt, *Das Privatleben der Römer*, in-8°, Leipzig, 1879, p. 262-288. — [5] *Pædag.*, l. III, c. IX, *P. G.*, t. VIII, col. 617 sq. — [6] *Conf.*, IX, 12, *P. L.*, t. XXXII, col. 777. Saint Augustin donne ici l'étymologie populaire du mot grec (βάλλειν ἄνιας). — [7] *Recognitiones*, VI, 11, *P. G.*, t. I, col. 1353. — [8] *Ep.*, CXVII, *P. L.*, t. XXII, col. 957. — [9] Eunape, *Vita Edesii*, édit. Boissonnade, in-8°, Amstelodalmi, 1822, Ταραντινὴν γὰρ εἶχεν ἰξουσίαν τότε πᾶς ἄνθρωπος μᾶλλον φορῶν ἱεθῆτα καὶ δημοσίᾳ βουλόμενος ἀρχηγεύειν. Rutilius, *Itin.*, I, 523, sur un religieux : *Infelix putat illuvie cælestia pasci.* D'après Le Blant cette négligence volontaire du corps serait l'origine du nom chrétien de *Fœdulus*, qui se rencontre dans les premiers siècles. *Inscript. chrét.*, t. I, préface, p. XCVII, et note ; t. II, p. 62, n. 412. Textes cités par Guignebert, *Tertullien*, in-8°, Paris, 1901, p. 522, n. 3. — [10] *Ad pop. Antiochenum*, hom. XIV, 6, *P. G.*, t. XLIX, col. 151-2 ; hom. XVIII, *ibid.*, col. 187-8. — [11] *Corp. script. hist. Byzant.*, Bonn, 1828-1897, *Hist. de Priscius*, t. I, p. 187. — [12] *Ibid.*, *Zozime*, t. I, p. 253. — [13] P. Burmann, *Anthol.*, l. V, epigr. XVII, Procop., *Bell. vandal.*, l. II, c. VI.

Le roi des Ostrogoths, Théodoric († 526), parle avec ravissement, dans une de ses lettres, des bains sulfureux de la source *Aponus* près de Padoue [1]; à Vérone, il avait coutume de se baigner dans l'Adige qui coulait devant son palais. Les Lombards se servaient des bains romains [2]. Saint Grégoire raconte dans ses *Dialogues* l'histoire d'un prêtre du diocèse de Civita Vecchia (*Centumcellæ*) qui avait l'habitude de se baigner dans les eaux thermales de cette ville, « toutes les fois qu'il en éprouvait le besoin, » et y rencontra l'âme du propriétaire défunt de l'établissement, sous les traits d'un homme qui lui présentait des serviettes (*sarbana*) et l'aidait à se revêtir [3]. Nous parlerons plus loin des bains réservés au clergé dans le domaine des basiliques (§ IX) et des coutumes relatives aux bains, dans les monastères du moyen âge (§ IV). Fortunat, dans sa *Vie de sainte Radegonde* († 586), nous montre celle-ci préparant deux fois par semaine, le jeudi et le samedi, des bains pour les pauvres [4]; on sait d'ailleurs par Grégoire de Tours, que les religieuses de son monastère en faisaient usage [5].

II. Réglementation ecclésiastique. — On avait coutume dans l'antiquité chrétienne de faire prendre un bain de propreté aux catéchumènes peu de temps avant la réception du baptême. Voir Ablutions, t. I, col. 103. La sixième *Invitatio ad fontem* de saint Zénon de Vérone [6] (év. c. 362-380) est souvent citée en faveur de cet usage [7], mais il ne paraît guère douteux qu'il ne faille se conformer à l'avis des Ballerini [8] et rapporter tout ce morceau au baptême dont le ministre est symbolisé sous les traits du *balneator* muni des instruments de sa profession : serviettes, huiles, *strigilis*. A ce dernier titre le passage nous intéresse; le voici intégralement : *Properate, properate bene loturi fratres. Aqua viva Spiritu sancto et igne dulcissimo temperata, blande murmure iam vos invitat. Iam balneator, præcinctus exspectat quod unctui, quod tersui opus est, præbiturus, sed et denarium aureum triplicis numismatis unione signatum. Gaudete itaque. In fontem quidem nudi demergimini, sed ætherea veste vestiti, mox candidati inde surgetis; quam qui non polluerit, regna cælestia possidebit : per Dominum Jesum Christum.* — Le jour réservé à ce bain de propreté, quelquefois assez inexactement qualifié de liturgique, était le Jeudi saint; la preuve en est fournie par la *Constitution ecclésiastique égyptienne*, les *Canons* d'Hippolyte et saint Augustin. *Baptizandi autem*, est-il dit dans le premier document [9], *erudiantur ut se lavent et liberos reddant se lavantes quinto sabbato;* ce *quinto sabbato*, ne peut s'entendre, d'après ce qui suit dans le texte, que de la cinquième férie de la grande semaine [10]. Et dans les *Canons* d'Hippolyte : *Qui autem baptizandi sunt feria quinta hebdomadis laventur aqua et edant. Feria autem sexta ieiunent* [11]. Même réglementation pour le jeûne du Vendredi saint dans la *Constitution égyptienne : Qui baptismum accipere volunt, ieiunent in parasceve sabbati* [12]; et aussi bien, pour la rupture de celui du jeudi saint, chez saint Augustin [13]. Mais d'après ce dernier, la permission vaut désormais pour les fidèles qui se préparent à la fête de Pâques en se baignant avec les catéchumènes. C'était là en effet un moyen, à la fois réel et expressif, de mettre terme à l'état négligé où, par esprit de pénitence, ils avaient tenu leurs corps durant le Carême. On ne possède pas de texte ecclésiastique prohibant expressément les bains pendant cette période de l'année, mais divers témoignages portent à croire que l'usage de s'en abstenir était communément encouragé et reçu. Tertullien semble le comprendre parmi les exercices de l'exomologèse : *De ipso quoque habitu atque victu mandat, sacco et cineri incubare, corpus sordibus obscurare;* et plus loin s'adressant à ceux qui doivent faire pénitence : *Quid si præter pudorem, quem potiorem putant etiam incommoda corporis reformident, quod inlotos, quod sordulentos, quod extra lætitiam oportet deversari, in asperitudine sacci, et horrore cineris, et oris de ieiunio vanitate?* Immédiatement après, il range les bains (*balneas lautiores hortulani maritimive secessus*) au nombre des voluptés à expier [14]. Saint Pacien fait de même dans sa *Paranesis ad pœnitentiam* [15] : *Quid dicitis pœnitentes? Ubi est vestræ carnis interitus? An quod in ipsa pœnitentia lautiores inceditis, convivia farti, balneis expoliti, veste compositi* [16]. Sozomène mentionne la même coutume dans sa description de la pénitence à Rome : ἀλουσίαις... περιμένει (le pénitent) τὸν χρόνον [17]. Et Saint Augustin tout en faisant observer la nécessité de ce bain de propreté pour les futurs baptisés, témoigne que l'usage parallèle des fidèles a entraîné, dans beaucoup d'églises, celui de l'exemption du jeûne eucharistique, au jeudi saint. On jugeait en effet que c'était là un moyen de commémorer, de façon plus conforme à la vérité historique, la cène de Seigneur où l'Eucharistie fut distribuée aux disciples non à jeun, et en même temps d'obvier à l'incompatibilité prétendue du bain et du jeûne : *Hoc autem non arbitror institutum, nisi quia plures et prope omnes in plerisque locis eo die lavare consueverunt. Et quia nonnulli etiam ieiunium custodiunt, mane offertur propter prandentes, quia ieiunia simul et lavacra tolerare non possunt; ad vesperam vero propter ieiunantes. Si autem quæris, cur etiam lavandi mos ortus sit : nihil mihi de hac re cogitanti probabilius occurrit, nisi quia baptizandorum corpora per observationem quadragesimæ sordidata, cum offensione sensus ad fontem tractarentur, nisi aliqua die lavarentur. Istum autem diem potius ad hoc electum quo cœna dominica anniversarie celebratur. Et quia concessum est hoc baptismum accepturis, multi cum his lavare voluerunt, ieiuniumque relaxare* [18]. Saint Augustin, on le voit, n'ose pas blâmer, encore qu'il ait préféré qu'on maintînt le repas quadragésimal à son heure habituelle et qu'on ne se trouvât pas obligé de célébrer deux fois l'Eucharistie : le matin pour ceux qui se baignent avec les catéchumènes et jugent impossible de ne pas manger ensuite comme eux, et le soir pour ceux qui observent intégralement la prescription quadragésimale de l'heure du repas, prescription que saint Augustin considère comme essentielle à la loi du jeûne.

Pendant toute la semaine qui suivait leur baptême, les catéchumènes s'abstenaient de se baigner. Il en

[1] Cassiodore, *Var. Ep.*, II, 39, *P. L.*, LXIX, col. 568-569. — [2] Paul le Diacre, dans Muratori, *Script. rer. italic.*, t. I, col. 487. — [3] Greg. Magn., *Dial.*, IV, 54, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 417. Sur les monastères construits à proximité de sources d'eaux minérales, cf. Zappert, dans *Archiv für kunde osterreich Geschichts-Quellen*, t. XXI, Wien, 1859, p. 11 sq. — [4] *Vita Radeg.*, 17, *P. L.*, t. LXXXVIII, col. 505. — [5] Gregor. Tur., *Hist. Fr.*, X, 16, *P. L.*, t. LXXI, col. 547. L'abbesse est accusée d'avoir laissé des serviteurs se laver dans les bains du monastère. Elle répond que la chose s'est faite pendant le Carême — époque à laquelle les moniales ne se baignaient probablement pas — à l'occasion de l'ordre donné par elle aux serviteurs d'entrer dans cette nouvelle salle de bain pour se rendre compte si la chaux des murailles était sèche. Cela a duré du Carême à la Pentecôte. On lui objecte que beaucoup d'hommes ont continué à faire de même, mais elle assure n'en avoir pas de preuves, et qu'en tous cas on aurait dû la prévenir dans le monastère. — [6] Zenonis, *Opera*, *P. L.*, t. XI, col. 80-481; édit. J. C. Giuliari, Veronae, 1900, p. 237-239. — [7] Cf. Paciaudi, *De sacr. baln. christ.*, c. II; Martigny, *Dictionnaires des antiquités chrétiennes*, art. *Bains*, p. 75. — [8] Cf. Giuliari, *op. cit.*, p. 237, note *d*, et *P. L.*, note *in h. l.* — [9] *Didasc. et Const.*, edit. Funk, t. II, p. 108-109; *Const. egyp.*, c. XV. — [10] Funk, *op. cit.*, t. II, p. 109, note. — [11] *Can. Hipp.*, n. 106. — [12] Funk, *ibid.*, p. 109. — [13] *Ep.*, LIV (vers 400), c. VII, n. 9, 10, *P. L.*, t. XXXIII, col. 204. — [14] *De pæn.*, 9, *P. L.*, t. I, col. 1357. — [15] *P. L.*, t. XIII, col. 1087. — [16] Cf. S. Ambroise, *De lapsu virg.*, *P. L.*, t. XVI, col. 393-394. — [17] Sozomène, *Hist. eccles.*, l. VII, c. XVI, *P. G.*, t. LXVII, col. 1461. — [18] *Loc. cit.*

était du moins ainsi dans les églises d'Afrique d'après Tertullien : *Exque ea die* (le jour du baptême), *lavacro quotidiano per totam hebdomadem abstinemus* [1]. Paciaudi [2] estime, non sans raison, que ce devait être par respect pour le chrême dont les nouveaux baptisés avaient été oints. Jusqu'à la Pentecôte, d'après Tertullien, le signe de la croix devait précéder tous leurs actes, en particulier celui du bain, *ad lavacra... frontem crucis signaculo terimus* [3]. Par ailleurs, on ne voit pas que l'autorité ecclésiastique ait jamais recommandé de s'abstenir des bains certains autres jours ou temps de l'année. A l'époque de saint Grégoire le Grand, le bruit s'était répandu parmi les habitants de Rome qu'il n'était pas permis de se baigner le dimanche. Le pape leur fit savoir que le bain pris sans nécessité, par pure volupté, n'était permis en aucun des jours de l'année, mais que, s'il s'agissait, du bien du corps, on pouvait se baigner indifféremment tous les jours : *Si luxuria, ac voluptate quis lavari appetit, hoc fieri nec reliquo die concedimus; si autem necessitate corporis, hoc nec dominicorum die prohibemus* [4]. Saint Nicolas Ier s'autorise de ces paroles de saint Grégoire pour répondre aux Bulgares que l'usage des Grecs de jeûner les mercredis et les vendredis de toute l'année n'entraîne nullement une interdiction de se baigner les mêmes jours. Néanmoins le patriarche grec d'Antioche, Balsamon († 1214), écrira plus tard au patriarche d'Alexandrie, Marc, dans le sens négatif relativement au bain du dimanche; mais alors la question sera déplacée, car il s'agira avant tout de procurer le repos dominical aux employés des établissements de bains [5]. On n'a d'exemple d'interdiction formelle des bains dans l'antiquité chrétienne, que de la part du pouvoir civil : telles les prohibitions portées contre les habitants d'Antioche, dont il a été fait mention plus haut, tel encore l'exemple de la fermeture des bains publics à la mort de Constantin : λουτρὰ δὲ ἀπεκλείετο καὶ ἀγοραί, d'après le récit d'Eusèbe [6].

Ainsi que nous l'avons vu, l'Église n'est intervenue de façon positive et officielle [7], relativement aux bains, que pour proscrire les *lavacra mixta*. Le concile de Laodicée, de 320 dans son canon 30, décrète : ὅτι οὐ δεῖ ἱερατικοὺς, ἢ κληρικοὺς ἢ ἀσκητὰς ἐν βαλανείῳ μετὰ γυναικῶν ἀπολούεσθαι, μηδὲ πάντα χριστιανὸν ἢ λαϊκον. Αὕτη γὰρ πρώτη κατάγνωσις παρὰ τοῖς ἔθνεσιν. *Quod non oportet cum qui est sacratus, vel clericus, vel exercitator, in balneo cum mulieribus lavari, neque omnem penitus Christianum vel laicum. Haec est enim prima apud gentes condemnatio* [8]. Ce canon fut réitéré par le concile *in Trullo* (691) avec l'addition suivante : εἰ δέ τις ἐπὶ τούτῳ φωραθείη, εἰ μέν κληρικὸς εἴη καθαιρεισθω· εἰ δὲ λαϊκος, ἀφοριζέσθω. *Si quis autem hac in re deprehensus fuerit, si sit quidem clericus, deponatur : sin autem laicus, segregetur* [9] (can. 77). Déjà en 528 Justinien avait décidé dans une ordonnance que le seul fait d'avoir été aux bains parmi les hommes *libidinis causa* était une raison de divorce, et que l'homme qui avait entraîné une femme aux bains, malgré elle, était puni de mort [10]. Saint Nil († 430) ne craint pas de faire remonter cette défense jusqu'aux disciples du Christ : τὸ λούεσθαι ἄνδρας μετὰ γυναικῶν οὐδαμῶς ἐπέτρεψάν οἱ τοῦ Χριστοῦ φοιτηταὶ, ἀλλὰ καὶ ἀπέστρεψαν, καὶ ἐβδελύξαντο, καὶ ἀπηγορεύκασιν ὡς ἀνάρμοστον, καὶ ἀσύμφορον ὑπάρχον χριστιανοῖς, καὶ ἀποβεβλήκασι, καὶ ἀπέπτυσαν. « Les disciples du Christ ne permirent jamais aux hommes de se baigner avec les femmes; au contraire, ils détournèrent toujours d'une telle action, la méprisèrent et la condamnèrent comme inconvenante et nuisible à des chrétiens, la proscrivirent et l'exécrèrent [11]. » Et l'insistance qu'il apporte à la renouveler a peut-être d'autres causes que la gravité théorique du cas. On sait en effet par Évagrius [12], que certains moines palestiniens de la fin du IVe siècle osaient se piquer d'ἀπάθεια au point de pouvoir impunément entrer en contact avec les femmes dans les établissements des bains publics. Au VIIe siècle, le pénitentiel de Théodore de Cantorbéry marquera trois jours de pénitence pour ceux qui tomberont dans la même faute [13]. Saint Boniface de Mayence († 755) renouvelle encore une fois cette interdiction dans ses statuts du concile de Liptina (743), can. 22 : *Ut viri cum mulieribus balneum non celebrent* [14].

III. Bains de purification. — L'idée de la pureté corporelle nécessaire au fidèle pour pénétrer dans une église, y prier et y recevoir l'Eucharistie, ou au prêtre pour y célébrer les saints mystères, peut être regardée comme un reste de judaïsme au sein du christianisme primitif. Néanmoins, après la condamnation expresse des ablutions pharisaïques portée par Jésus-Christ et les déclarations anti-formalistes de saint Paul, il semble qu'on en puisse trouver des causes plus profondes dans l'instinct religieux d'abord, opposant naturellement les deux concepts de sainteté et d'impureté charnelle, dans la spéculation théologique ensuite, s'exerçant à une théorie réaliste de l'efficacité du baptême. De très bonne heure, en effet, on dut accorder au baptême une action physique aussi bien sur le corps que sur l'âme; par le sacrement le corps devient le temple du Saint-Esprit, non point sans doute au même titre que l'âme, mais dans cette mesure cependant qu'on est en droit de lui attribuer en propre les péchés de la chair. « Fuyez l'impudicité, écrit saint Paul aux Corinthiens. Quelque autre péché qu'un homme commette, ce péché est hors du corps; mais celui qui se livre à l'impudicité pèche contre son propre corps. Ne savez-vous pas que votre corps est le temple du Saint-Esprit qui est en vous, que vous avez reçu de Dieu, et que vous ne vous appartenez pas à vous-mêmes [15] ? » Il ne paraît guère douteux, comme nous le verrons bientôt par les interprétations de ce texte, qu'on ait déduit d'une conception analogue, mais beaucoup plus grossière, l'idée de l'utilité des ablutions corporelles pour suppléer en quelque sorte à l'insuffisance du baptême spirituel de la pénitence, lorsqu'il s'agissait de fautes où la chair avait part prépondérante. L'acte même du mariage, qui n'est susceptible de devenir coupable que par suite du péché originel qu'il transmet, fut assimilé au même cas. Il appartenait à l'Église de redresser ce que de telles conceptions avaient d'inexact ou d'erroné; elle ne le fit la plupart du temps qu'en attribuant une valeur symbolique, parfaitement orthodoxe, à des traditions populaires qui, dans leur fond, pouvaient l'être beaucoup moins. A tout le moins,

[1] *De corona*, 3, *P. L.*, t. II, col. 99. — [2] *Op. cit.*, p. 107. — [3] *Loc. cit.* — [4] *Epist.*, l. XIII, ep. I, indict. 6, *P. L.*, t. LXXVII, col. 1254. Plus tard néanmoins le *Iudicium Clementis* que l'on suppose être de saint Villibrod, an. 693, infligera sept jours de pénitence à quiconque « travaillera, se baignera, ou se lavera la tête le dimanche ». Haddan et Stubbs, *Councils... relating to Great Britain*, Oxford, 1869-1878, t. III, p. 226. — [5] Freher, *Corpus juris graeco-romani*, Francfurti, 1596, t. I, p. 386. — [6] *Vita Const.*, IV, 69, *P. G.*, t. XX, col. 1224. — [7] L'abstention des bains a pu être imposée comme pénitence à la suite de fautes plus ou moins graves. Nous n'en connaissons qu'un exemple, celui de Félix de Halstufe qui tua sa femme sur une accusation d'adultère portée par un seul témoin. Saint Paulin, patriarche d'Aquilée (730-804), lui ordonna entre autres pénitences de ne jamais se baigner : *In balneo numquam lavare*. *P. L.*, t. XCIX, col. 184. — [8] Mansi, *Concil. collect.*, t. II, col. 569. — [9] *Ibid.*, t. XI, col. 978; Gratien, dist. LXXXI, c. 28. — [10] *Cod. Just.*, l. V, tit. XVII, leg. 11, § 2; *Novel.*, XXII, XVI, § 1. Sur cette législation, cf. Photius, *Nomocanon*, tit. IX, c. 31 et tit. XI, c. 7, *P. G.*, t. CIV, col. 1132, 1153. — [11] *Epist.*, l. II, CCXI, *P. G.*, t. LXXIX, col. 312. — [12] *Hist. eccles.*, I, 21, *P. G.*, t. LXXXVI *b*, col. 2481. Cf. Nicéphore Calliste, *Hist. eccles.*, l. XIV, c. I., *P. G.*, t. CXLVI, col. 1238. — [13] *Pœnitent.*, c. XXX, *P. L.*, t. XCIX, col. 943, reproduit par Yves de Chartres, *P. L.*, t. CLXI, col. 891. Cf. *Pœnit. Rom.*, tit. III, c. 38; Burchard, *Decretum*, l. XVI, c. CXXXVIII. — [14] *P. L.*, t. LXXXIX, col. 822. — [15] I Cor., VI, 18, 19.

elle proclame nettement l'efficacité totale et définitive du baptême, et si elle approuve en certaines églises l'ablution des mains avant l'eucharistie ou la prière, c'est, ou par respect pour le sacrement reçu dans les mains, ou comme symbole de la pureté de l'âme du fidèle, qui exprime ainsi son renoncement aux œuvres profanes. Quant au mariage il n'entraîne par lui-même aucune souillure. Telle est la doctrine que nous trouvons expressément affirmée dans la *Constitution ecclésiastique égyptienne* et dans les *Canons d'Hippolyte*, aux deux sections parallèles, qui font suite à ce qui a trait à l'heure de la prière. Voici le texte de la *Constitution égyptienne*, d'après la traduction de Funk[1] : *Iterum ores, priusquam requiescis in lectu tuo. Et media nocte in lectu tuo exsurgens laves te atque ores; laves te autem aqua munda. Si uxorem habes, oratis simul invicem. Sin nondum fidelis est, recedens solus ores, et iterum revertaris in locum tuum. Tu autem matrimonio ligatus ne prætermittas orare; nam non estis maculati; qui enim sese lavaverunt, eis non opus est iterum se lavare, quoniam purificati ac mundi sunt. Et manum tuam afflans teque saliva oris tui consignans totus mundus es usque ad pedes tuos. Hoc enim donum spiritus sancti est, et guttæ aquæ baptismus sunt, descendentes e fronte, hoc est corde fidelis, purificantes credentem. Necesse est iterum nos illa hora orare; namque presbyteri hunc morem nobis tradiderunt nosque docuerunt, ut ita nos lavemus.* L'ablution qui précède la prière nocturne dont il est parlé ici n'est considérée que comme un rappel du baptême; on a soin de faire observer que celui-ci est le seul bain qui ait en soi valeur efficace sur l'âme, et qu'après l'usage du mariage l'ablution n'est pas de rigueur pour pouvoir entrer en prières, car le mariage ne souille pas.

Mêmes idées en un raccourci plus net, dans les *Canons* 241 et 243 d'Hippolyte : *Christianus lavet manus omni tempore quando orat. Qui autem alligati sunt matrimonio quandocumque a latere uxoris surgere velint, orent: coniugium enim non maculat*[2]. *Neque post regenerationem opus est lavacro, excepta lotione manuum, nihil præterea quia Spiritus Sanctus odoratur corpus fidelis idque totum purgat.* Cette conception, commune à l'un et à l'autre document, du Saint-Esprit odorant et purifiant le corps entier du fidèle mérite d'être notée pour son réalisme. On la retrouve plus accentuée encore dans le *De virginitate* attribué à saint Athanase[3] ; l'auteur y recommande à la vierge chrétienne, lorsqu'elle se trouve dans la nécessité de se baigner, de ne pas plonger entièrement son corps dans l'eau parce que, lui dit-il, ἁγία εἶ Κυρίῳ τῷ Θεῷ : *sancta es Domino Deo*, et il ne semble pas douteux que ce soit par respect pour le bain baptismal, où le corps entier était immergé. — A une époque beaucoup antérieure, Tertullien avait déjà fait observer, dans son *De oratione*, que la grâce propre au baptême ne pouvait être supplémentée par des ablutions particulières et qu'il ne servait à rien de se laver les mains avant la prière, si l'âme était souillée par le péché. La pureté de l'âme lavée entièrement avec le corps, dans le baptême, est la seule qu'il importe de conserver : *Hæ sunt veræ munditiæ, non quas plerique superstitiose curans, ad omnem orationem etiam cum lavacro totius corporis* (baptême) *aquam sumentes... Cæterum satis mundæ sunt manus, quas cum toto corpore in Christo semel lavimus*[4]. Au reste, Tertullien ne blâme pas le lavement des mains avant la prière, mais seulement l'idée superstitieuse et toute juive que certains concevaient de son efficacité. *Nec propterea*, écrit-il au même endroit, *(debemus) manus abluere, nisi quod conversationis humanæ inquinamentum conscientiæ causa lavemus.* Ailleurs, dans son Apologétique, il mentionne comme courant le même usage : *Post aquam manualem et lumina*[5]...

1° *Bains de purification après usage du mariage.* — Les textes de la *Constitution égyptienne*, et des *Canons* d'Hyppolyte qui viennent d'être cités, joints au passage parallèle des *Constitutions apostoliques*, VI, 29, laissent entendre que la tradition populaire croyait à la nécessité d'une purification par l'eau après l'union charnelle. L'origine de cette coutume est partiellement à chercher dans Lev., XV, 18. Clément d'Alexandrie fait une allusion évidente à ce passage de l'Écriture, lorsqu'il observe dans ses *Stromates*[6] « que la divine Providence, par l'intermédiaire du Seigneur, n'enjoint plus comme autrefois à celui qui se relève de la couche conjugale (ἀπὸ τῆς κατὰ συζυγίαν κοίτης) de faire usage de bain ». « Le Seigneur, ajoute-t-il, ne cherche pas, en effet, à détourner tout à fait les croyants de la procréation des enfants, lui qui les purifie par un bain unique et absolument parfait, renfermant en son unité les bains multiples de la loi de Moïse. » Ici, Clément rejoint la conception déjà signalée dans des documents postérieurs. Ailleurs[7], il écrit que c'est la coutume des juifs de se laver souvent après le commerce charnel (τὸ πολλάκις ἐπὶ κοίτῃ βαπτίζεσθαι). Et quant au reste, il est d'accord avec les témoignages traditionnels précédemment cités, pour déclarer l'inutilité de ces bains[8]. Cependant, la tradition occidentale, moins défiante à l'égard des emprunts au judaïsme, a varié sur ce dernier point. Saint Grégoire le Grand interrogé par Augustin de Cantorbéry pour savoir si celui qui vient de faire usage légitime du mariage peut entrer dans l'église ou même aller à la communion sans s'être préalablement lavé, répond d'une façon catégorique[9] : *Vir autem cum propria conjuge dormiens nisi lotus aqua intrare ecclesiam non debet, sed neque lotus intrare statim debet. Lex autem veteri populo præcepit, ut mistus vir mulieri, et lavari aqua debeat, et ante solis occasum ecclesiam non intrare... Quamvis omni de hac re diversæ hominum nationes diversa sentiant, atque alii alia custodire videantur, Romanorum tamen ab antiquioribus usus fuit, post admistionem propriæ coniugis et lavacri purificationem quærere, et ab ingressu Ecclesiæ paululum reverenter abstinere.* Saint Grégoire ajoute qu'en parlant ainsi il ne veut pas dire qu'il y ait faute à user du mariage, mais seulement observer que toute union charnelle, même licite, ne peut s'accomplir sans une certaine volupté, fruit de la concupiscence originelle, dont l'ardeur doit être éteinte avant de pénétrer dans l'église, et, à plus forte raison, avant de participer aux saints mystères. Il termine ainsi : *Tunc autem vir qui post commistionem coniugis lotus fuerit aqua, etiam sacræ communionis mysterium valet accipere, cum ei iuxta præfinitam sententiam ecclesiam etiam licuerit intrare.* Cette décision a passé dans le décret de Gratien[10] ; elle paraît avoir inspiré directement le pénitentiel d'Egbert, au ch. XXVI : *Si maritus cum propria sua uxore coeat, lavet se antequam ad ecclesiam abeat*[11] ;

[1] *Didasc. et Const.*, II, p. 118; *Const. egyp.*, c. XXXII. — [2] Cf. *Const. Ap.*, VI, 29. — [3] *P. G.*, t. XXVIII, col. 264. Sur les rapports du *De virginitate* et des *Canons* d'Hippolyte, cf. Riedel, *Theologische Studien und Kritiken*, 1903, p. 338 sq. — [4] *P. L.*, t. I, col. 1271-1272. — [5] *Apol.*, c. XXXIX, *ibid.*, col. 540. — [6] *Strom.*, III, 12, *P. G.*, t. VIII, col. 1184. — [7] *Strom.*, IV, 22, *P. G.*, *ibid.*, col. 1352. — [8] *Ibid.* Cf. VII, 4, *P. G.*, t. IX, col. 436 : ἡ ἁγνεία οὐχ ἁλὴς τίς ἐστιν εἰλὴς ἡ τῶν ἀκαθαρτημάτων ἀποχή, à propos d'ablutions. — [9] *P. L.*, t. LXXVII, col. 1196 sq. — [10] *De pœnit.*, dist. VII, q. IV, can. 7, *P. L.*, t. CLXXXVII, col. 1646. — [11] *P. L.*, t. LXXXIX, col. 408. Cf. la collection canonique en neuf livres du Vatican (cod. *1349*, comm. du IXe siècle ; Maassen, p. 885-887) dont les *Capitula* ont été donnés par Mai, *Spicil. rom.*, t. VI, p. 397, et reproduits dans *P. L.*, t. CXXXVIII, col. 397-442. L. VII, n. 124. *Si vir cum propria uxore dormiens non lotus aqua ecclesiam intraverit.*

rien de semblable dans le pénitentiel de Cumméan.

2° *Bains de purification après fautes charnelles.* — La coutume populaire du bain après des fautes de cette nature paraît avoir été assez répandue. Les écrivains ecclésiastiques s'en servent comme d'un thème d'enseignement en faveur de la pénitence; sans la blâmer ils s'accordent tous à en déclarer l'inefficacité absolue par rapport au péché. « Si quelqu'un, écrit l'auteur de la *Didascalie*[1], après le baptême, corrompt et souille une femme étrangère, ou bien a rapport avec une prostituée, et qu'en la quittant il se lave dans toutes les mers et dans tous les abîmes, et prend des ablutions dans tous les fleuves, il ne peut être purifié. » Saint Cyrille de Jérusalem semble tenir cette coutume pour courante; il la signale comme un témoignage frappant de la conscience du péché commis, et de la souillure qu'il entraîne : « Celui, dit-il, qui se livre à la débauche satisfait pour une heure sa passion, mais bientôt, condamnant son action, il en avoue lui-même la honte en éprouvant le besoin d'aller au bain comme un homme souillé[2]. » Même pensée chez saint Jean Chrysostome : « Telle est, en effet, votre coutume (τοῦτο δέ καὶ ὑμῖν ἔθος) — dit-il dans une homélie sur la première épître aux Corinthiens[3] à propos du passage de saint Paul (I Cor., VI, 18) que nous avons cité plus haut. Car après un acte d'avarice ou de vol, personne n'a souci d'aller au bain, chacun rentre indifféremment chez soi; mais après un acte de prostitution, on va se baigner, comme si l'on avait conscience de s'être rendu entièrement impur. » Et ailleurs, commentant ce texte d'Isaïe : « Lavez-vous, purifiez-vous » (Is., I, 16)[4], il fait observer que le prophète n'ajoute pas : « Allez aux bains, aux fontaines, aux fleuves, » mais : « Otez la malice de vos âmes. » Se laver extérieurement le corps comme font les juifs ne sert absolument de rien. D'aucuns, il est vrai, après avoir perpétré mille méfaits durant le jour, ne craignent pas d'entrer le soir à l'église après s'être lavés, et là d'y prier Dieu, comme si le bain qu'ils ont pris avait ôté les souillures de leur âme. A ce compte on aurait grand avantage à se baigner tous les jours et à fréquenter les bains sans discontinuer, mais ceux-ci n'enlèvent pas le péché. — Saint Isidore de Péluse consacre toute une de ses lettres à commenter I Cor., VI, 18[5] : il relate le même usage, en convenant de sa conformité littérale avec le texte qu'il interprète, mais il serait difficile de dire qu'il lui attribue une valeur purificatrice proprement dite, relativement au péché. A tout le moins, et comme les écrivains précédemment cités, il paraît approuver cette coutume comme un moyen susceptible de conduire à la véritable pénitence. — On retrouve le même usage en Occident : dans les *Dialogues* de saint Grégoire, Maximien, évêque de Syracuse, raconte à son interlocuteur que dans la province de Valeria un seigneur de la cour, s'étant rendu coupable de viol la nuit du samedi au dimanche de Pâques, courut aux bains dès le matin pour pouvoir aller ensuite à l'église : *Cumque mane facto surrexisset reus cogitare cœpit, ut ad balneum pergeret, ac si aqua balnei lavaret maculam peccati. Perrexit igitur, lavit, cœpitque trepidare ecclesiam ingredi*[6]...

Le crime d'homicide a pu être assimilé aux fautes charnelles et sujet au même mode de purification. Tertullien l'atteste pour les païens : *Item penes veteres quisquis se homicidio infecerat, purgatrice aqua se expiabat*[7]. Et saint Justin déclare que toute « l'eau de la mer ne suffirait pas à purifier du meurtre et des autres péchés »[8].

L'assimilation n'est pas douteuse pour les pollutions nocturnes involontaires, et *a fortiori* pour les semi-volontaires, encore que la prescription du bain se rencontre rarement dans les textes qui parlent de la chose. Dans la lettre que nous avons citée plus haut, saint Augustin de Cantorbéry demande encore au pape Grégoire, si après une illusion nocture on peut recevoir le corps du Seigneur, ou, s'il s'agit d'un prêtre, célébrer les saints mystères. Saint Grégoire assimile le cas à celui de l'usage du mariage, puis ajoute : *Sed lavandus est aqua, ut culpas cogitationis lacrymis abluat. Et nisi prius ignis tentationis recesserit, reum se quasi usque ad vesperam cognoscat.* Le pape soustrait enfin à cette législation les cas de pure faiblesse naturelle, du moins en ce qui concerne la réception de la communion et de la célébration de la messe, car il ne parle pas ici de bains[9]. A notre connaissance, la règle de saint Isidore de Séville est la seule qui émette expressément cette dernière prescription après les pollutions de nuit involontaires. *Qui nocturus delusus phantasmate fuerit, tempore officii in sacrario stabit, nec audebit eadem die ecclesiam introire antequam sit lotus et aquis et lacrymis*[10]; et plus loin : *Lavacra nulli monacho adeunda studio lavandi corporis, nisi tantummodo propter necessitatem languoris, et nocturnam pollutionem*[11].

3° *Bains de purification avant l'eucharistie et les fêtes.* — La *Vita sancti Melanii*[12] (saint Mélaine, évêque de Rennes, VIe s.), écrite vers la fin du VIe siècle, renferme, à propos du miracle d'un enfant noyé et rendu à la vie par le saint, la curieuse remarque suivante : *Moris est Christianorum Dominicas dies* [*ob*] *Dominicæ resurrectionis honorem, ubique venerantium, Sabbatorum diebus laborum sudores, corporumque fatigationes, balneorum aquis lavando frequentius recreare, sordidas lotis vestibus mutare, ut terrenarum cælestis* [*Regis curiam, præsentem videlicet Ecclesiam, mundiores ut corde sic corpore valeant intrare.* L'éditeur bollandiste estime que ce peut être là un ancien usage breton, et l'amour que les populations d'origine celtique ont toujours montré pour les bains autoriserait à le croire, néanmoins, toutes réserves faites sur la nationalité du rédacteur anonyme de la *Vita*, il est permis de supposer que l'on a affaire à un usage moins localisé, si l'on prend garde à la coutume presque universelle des monastères du moyen âge de réserver à la veille des grandes fêtes de l'année, les bains conventuels (cf. col. 92)[13]. Le symbole de purification spirituelle que renferme le bain était d'ailleurs facile et naturel à une époque où l'on aimait le symbolisme; il s'imposait d'une manière particulièrement vive, lorsqu'il s'agissait de s'approcher de l'Eucharistie. Ainsi faisait saint Guillaume de Gellone († v. 812), d'après son biographe du XIe siècle : *Sacris altaribus hanc servat reverentiam, priusquam sumpturus eat Christi Eucharistiam, etiamsi sit hiems aquas glacie perstringens, nix quoque fortis et ingens; tamen aquis perfunditur*[14]... Le biographe ajoute, il est vrai, que le saint ne se livrait pas seulement à cet exercice les jours où il devait participer aux saints mystères, mais « beaucoup d'autres fois, n'importe quelle nuit »;

[1] C. XXVI, trad. Nau, p. 158, Funk, p. 378-80. — *Const. Apost.*, l. VI, CXXIX, 4. — [2] *Catech.*, VI, *P. G.*, t. XXXIII, col. 597. — [3] *In epist. ad Cor.*, hom. XVIII, *P. G.*, t. LXI, col. 146. Cf. Théophylacte, *ibid.*, *P. G.*, t. CXXIV, col. 635-636. — [4] *In epist II ad Tim.*, hom. VI, *P. G.*, t. LXII, col. 634. — [5] L. IV, ep. CXXIX, *P. G.*, t. LXXVIII, col. 1205-1212. — [6] *Dial.*, IV, 32, *P. L.*, t. LXXVII, col. 372. — [7] *De bapt.*, c. V, *P. L.*, t. I, col. 1313. — [8] *Dial.*, c. XIII, *P. G.*, t. VI, col. 504. — [9] *P. L.*, t. LXXVII, col. 1198. — [10] *Isid. regul.*, c. XIII, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 883. Cf. *Regula magistri*, *P. L.*, t. LXXXVIII, col. 1030. Pénitence analogue, mais silence sur les bains. — [11] *Isid. regul.*, c. XXI, *ibid.*, col. 892. — [12] *Acta sanctorum*, jan. t. I, 2e éd., p. 334. D'après la vie d'Ezzon, comte palatin du Rhin († 1034), il n'aurait été permis de se baigner, dans le diocèse de Cologne, que le samedi. Cf. Papebroch, dans *Acta sanctorum*, 1685, mali t. V, p. 48-49, 55-56. — [13] Cf. Mabillon, *Præf. II ad sæc. IV, ordin. S. Bened.*, édit. Trident, 1724, p. 372-373. — [14] *Acta sanctorum*, mali t. VI, p. 809.

et en ceci la pratique de saint Guillaume se confond avec les coutumes celtiques dont nous parlerons plus loin. Au sujet du bain avant l'Eucharistie, il convient encore de citer la *Regula solitariorum* attribuée à Grimlaïc, prêtre du diocèse de Reims à la fin du IXe siècle. Cette règle exige que les solitaires aient au-dessous de chacune de leur cellule de réclusion un *dolium*, qui permette aux prêtres de se baigner, *pro mundita corporis*, « toutes les fois qu'il convient. » « Mais peut-être, ajoute le législateur, on me dira que saint Antoine ne se baigna jamais : je répondrai alors brièvement que si ce saint en agit ainsi, c'est qu'il ne chanta jamais la messe (*sic*); aussi l'usage des bains est-il laissé à la décision des prêtres, afin qu'ils puissent en toute pureté et dignité célébrer les saints mystères [1]. »

IV. Recommandations et pratiques ascétiques. — La profession d'ascétisme qui excluait, par sa nature même, la plus grande somme possible de renoncement aux jouissances sensibles, ne devait inspirer qu'horreur pour les bains fréquents et prolongés, si fort à la mode dans le monde gréco-romain. Nous les voyons en effet proscrits dès les origines du monachisme oriental; et l'Occident monastique ne tarda pas à s'autoriser de cet exemple, sinon pour les interdire absolument, du moins pour en réglementer l'usage d'une façon sévère.

1° *Monachisme oriental.* — La règle de saint Pachôme († 346) traduite dès 404 par saint Jérôme d'après une version grecque faite sur l'original copte, contient deux clauses relatives aux bains. La première (92) les interdit, sauf en cas de maladie évidente. La seconde (93) défend aux moines de se laver ou de s'oindre entre eux, sans en avoir reçu l'ordre : 1. *Vespere ad ungendas et molliendas ab opere manus oleo, absque altero ire non poterit. Totum autem corpus nemo unguet, nisi causa infirmitatis; nec lavabitur aqua nudo corpore, nisi languor perspicuus sit.* 2. *Nullus lavare alterum poterit, aut ungere nisi ei fuerit imperatum* [2]. L'exception en faveur des malades est à retenir; nous la retrouvons dans presque tous les textes parallèles : tout d'abord dans un document égyptien, à peu près contemporain de la règle de saint Pachôme, le *Syntagma doctrinæ* [3] dit de saint Athanase, postérieur néanmoins à la règle et pouvant avoir été influencé par elle. On y lit sur les bains : « Il convient encore (au moine) de ne point se mettre nu en présence de qui que ce soit, sauf au cas où il lui serait nécessaire de se baigner, dans la maladie ou une extrême faiblesse. » Et plus loin : « Si au cours d'une maladie il devient nécessaire d'user de bains, fais-le une ou deux fois; mais si tu es en santé tu n'as pas besoin de te baigner [4]. » Prescriptions analogues pour les vierges chrétiennes dans le περὶ παρθενίας attribué au même saint Athanase [5] : ne point se dévêtir jusqu'à la nudité et ne pas user de bains qui y obligent, sauf en cas d'extrême nécessité. Saint Épiphane qui paraît dépendre du *Syntagma doctrinæ* dans l'épilogue de son traité *contre les hérésies*, y fait remarquer, dans sa description des usages ascétiques des μονάζοντες, que la plupart de ceux-ci s'abstiennent de bains : οἱ πλείους δὲ βαλανείου ἀπέχονται [6]. Cette pratique de mortification peut être en effet assez facilement observée au cours de l'histoire monastique d'Orient : la tradition s'en est maintenue bien après l'époque de saint Épiphane († 403). On peut la supposer en usage chez saint Hilarion († 371), qui ne lavait jamais le vêtement informe qui le couvrait, et déclarait superflu de rechercher la propreté dans un cilice; il ne changeait d'ailleurs de tunique que lorsqu'elle était complètement déchirée [7]. Le solitaire syrien Maysimas, dont Théodoret († v. 458) raconte l'histoire [8], réparait indéfiniment la sienne. Quant au reclus Abraham (VIe siècle), il ne se lava jamais le visage ni même les pieds, à partir du jour où il fit profession d'érémitisme [9]. Le cas de la vierge Silvanie, sœur de Rufin, est plus caractéristique encore : au cours de son voyage avec Palladius et le diacre Jubinus, elle arrive à Péluse par une chaleur ardente; à peine à terre Jubinus s'empresse de se laver les pieds et les mains dans de l'eau très froide, puis de s'étendre; Silvanie lui reproche aussitôt sa mollesse : « Allons, du courage! lui dit-elle, voici que j'ai soixante ans et, sauf l'extrémité de mes mains, ni mon pied, ni mon visage ni aucun de mes membres n'ont touché l'eau. Pourtant diverses infirmités m'ont atteinte, et pressée par les médecins (de me baigner) je n'ai pas souffert de faire céder mon corps à cet usage [10] ». Ce témoignage très authentique de Palladius († 420-30), qui fut témoin du fait, doit être rapproché des conseils du περὶ παρθενίας sur les bains des vierges chrétiennes; il manifeste en effet un rigorisme que ne connaît pas le document athanasien. Tout en interdisant à la vierge, dont le corps entier est consacré à Dieu, l'usage du bain complet, le περὶ παρθενίας [11] lui accorde de se laver le visage, les mains et les pieds. Silvanie s'abstient de ces soins élémentaires de propreté, et si encore elle se lave l'extrémité des doigts, il semble bien que ce soit en vue de la réception de l'Eucharistie, ainsi que l'indique le texte glosé de l'*Histoire lausiaque* [12]. Cette histoire, dans sa forme authentique, fournit plusieurs autres traits relatifs aux bains chez les ascètes orientaux : Isidore, prêtre de l'Église d'Alexandrie, est loué de n'en avoir pas pris (οὐ λουτροῦ ἥψατο) [13]. Évagrius se flatte lui-même de ne s'être pas baigné depuis son entrée au désert de Nitrie (Ἀφ' οὗ κατέλαβον τὴν ἔρημον οὐ θριδακίου ἡψάμην, ... οὐ λουτροῦ) [14]; il y passa dix-sept ans et y mourut en 399. Peu de temps avant sa mort il avouait à Palladius ne plus être importuné depuis trois années par la concupiscence charnelle. C'était là le but désiré de ses pratiques ascétiques. Aussi bien l'abstention de bains doit-elle être considérée chez lui, et dans la plupart des cas similaires, beaucoup plus comme une macération directe du corps, par elle-même d'espèce assez indifférente, que comme un moyen de sauvegarder la modestie. On voit en effet le même Évagrius demeurer nu toute une nuit d'hiver dans un puits pour vaincre une tentation d'impureté (διὰ πάσης νυκτὸς γυμνὸς ἔστη ἐν τῷ φρέατι χειμῶνος ὄντος, ὡς καὶ παγῆναι αὐτοῦ τὰς σάρκας) [15], et saint Macaire d'Alexandrie se tenir nu pendant six mois dans le désert de Scété, exposé aux piqûres des insectes, pour apprendre à vaincre la douleur [16]. Leur unique but est d'arriver à l'ἀπάθεια. Tel encore cet abbé Adolius qui allait faire sa prière nocturne sur le mont des Oliviers et y restait immobile (ἀσάλευτος ἔμενε) sous la neige ou la pluie, depuis le soir jusqu'aux matines. Le jour venu, quand il rentrait dans sa cellule, après avoir réveillé les frères et psalmodié avec eux, on lui enlevait ses vêtements,

[1] *Reg. solit.*, c. LI, *P. L.*, t. CIII, col. 642-643. — [2] *P. L.*, t. XXII, col. 78. — [3] Sur le *Syntagma*, voir Alexandrie (*Archéologie*), t. I, col. 1164 sq. — [4] *P. G.*, t. XXVIII, col. 837, 842; voir dans l'art. Alexandrie, *loc. cit.*, col. 1166-1167, la traduction française du remaniement copte du *Syntagma*, pour ces deux passages. Au second il est ajouté : « toi moine, ou toi prêtre. » — [5] *P. G.*, *ibid.*, col. 264. — [6] *P. G.*, t. XLII, col. 829. — [7] *P. L.*, t. XXIII, col. 33, *Hieronymi op.* — [8] Théodoret, *Relig. hist.*, XIV, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1412. — [9] S. Éphrem, *Vita B. Abraami*, dans *Op. græc.*, t. II, p. 71, dans Rosweyd, *Vitæ Patrum*, *P. L.*, t. LXXIII, col. 292. — [10] Palladius, *Hist. laus.*, LV, ed. Butler, 1904, t. II, p. 149. — [11] *Loc. cit.* — [12] *P. G.*, t. XXXIV, col. 1244 : ἐκτὸς τῶν ἄκρων χειρῶν καὶ μόνα διὰ κατανύξεως. — [13] *Hist. laus.*, I, éd. Butler, p. 15. — [14] *Ibid.*, XXXVIII, p. 122. — [15] *Ibid.*, p. 121. — [16] *Ibid.*, XVIII, p. 48-9. D'ap. la leçon des mss. de Turin et de Paris, Macaire se livrerait comme Évagrius, à cette macération, pour vaincre l'esprit d'impureté. Cf. Butler, note, *loc. cit.*

que l'on tordait comme s'ils eussent été lavés (ὡς ἀπο πλύτρας), et on lui en donnait d'autres [1]. Dans ces divers cas le bain ou la nudité sont exclusivement devenus des moyens de mortification.

Le souci de la modestie et de la chasteté n'a pourtant pas manqué d'entrer en ligne de compte dans l'abstention volontaire, ou l'interdiction des bains chez les moines d'Orient : on l'a déjà vu plus haut pour la règle pachômienne et le περὶ παρθενίας. Ce motif ne paraît pas étranger à la règle que s'impose saint Antoine († 356-357) encore que l'horreur de la mollesse en doive être la cause principale : « Il se servait, dit saint Athanase [2], d'un vêtement de crin recouvert en peau qu'il garda jusqu'à la mort; jamais il ne se lava le corps, ni même les pieds, à moins qu'il ne fût obligé de traverser l'eau, et personne ne le vit dévêtu ou nu que le jour où on l'ensevelit. » Saint Nil († v. 430) racontera plus tard l'histoire d'un jeune ermite qui, saisi dans sa retraite par les Arabes, refusa de leur livrer sa tunique, déclarant qu'il ne consentirait jamais à se montrer nu devant eux, lui qui jusqu'alors s'était interdit ce spectacle à lui-même [3]. Même sentiment de pudeur chez la veuve Olympias que saint Jean Chrysostome avait en particulière estime : d'après le biographe de celui-ci, Olympias usait le moins souvent possible de bains; si l'infirmité l'y contraignait, elle ne descendait dans l'eau que revêtue de sa robe [4]. Peut-être faut-il chercher dans un sentiment analogue, la cause du fait imputé à crime à saint Jean Chrysostome par le conciliabule du Chêne : « Il fait chauffer un bain pour lui seul, et Sérapion ferme la porte du lieu où il se lave afin que personne n'en fasse autant [5]. » Il n'est pas douteux en tous cas que l'évêque d'Épire, Diadoque (milieu du Vᵉ siècle), ne considère les bains comme vraiment dangereux pour les moines, qu'au point de vue de la chasteté. Voici en effet ce qu'il écrit à leur sujet dans son livre de la *Perfection spirituelle* dont nous n'avons qu'une version latine : *Conferre se ad balneum, nemo peccatum, aut a ratione alienum esse dixerit; propter continentiam tamen ab eo abstinere, et virile et maxime temperantis esse dico. Nec enim illa voluptaria lavatio corpus nostrum emolliet, nec veniet in mentem illius turpis nuditatis Adam, ut de illius foliis ad tegendam secundam nuditatem turpitudinis solliciti simus, si præsertim, qui paulo ante ab hujus vitæ corruptione per castitatem corporis nostri exsilientes, cum pulchritudine temperantiæ copulati esse debemus* [6]. Il y a loin de ces sentiments délicats à la grossière et scandaleuse prétention des moines palestiniens dont parle Évagrius [7]. Jean Mosch (VIᵉ siècle) cite dans son *Pré spirituel* le *dit* d'un certain abbé Alexandre, sans doute de Palestine, qui marque bien, sous sa forme naïve, le souci qu'avaient les anciens moines d'éviter les moindres occasions de sensualité, particulièrement dans les bains ou ablutions. « Nos pères, disait Alexandre, ne se lavaient jamais le visage, et nous, nous fréquentons les bains publics. » Οἱ πατέρες ἡμῶν οὐδέπω τὴν ὄψιν αὐτῶν ἔνιψαν. ἡμεῖς δὲ καὶ τὰ λουτρὰ τὰ δημόσια ἀνοίγομεν. Il en attribue ensuite la cause, non pas à l'affaiblissement des santés, mais au relâchement [8].

2° *Monachisme occidental.* — Avant que l'ascétisme des moines orientaux, égyptiens, et palestiniens, ait fait sentir son influence en Occident, et favorisé en particulier l'usage de s'abstenir des bains, comme un moyen très efficace d'humilier le corps et de le réduire en servitude, on peut observer l'introduction de la même pratique dans les milieux montanistes et manichéens épris, pour les raisons que l'on sait, de rigorisme et d'ascèse. Tertullien rapporte dans son *De ieiunio* (ap. 211) [9] le reproche que les *psychiques* font aux montanistes d'unir cette mortification à celle du jeûne : *lavacri quoque abstinentiam, congruentem arido victui*, et l'auteur de la lettre *ad Præsidium de cereo Paschali*, écrite en 384, insinue nettement que les manichéens s'en font aussi un titre de gloire : *Quod si vilibus abstinueris carnibus, et non crebro balneas frequentaveris, tunc fere per omnes columnas Manichæi tibi titulus ascribetur* [10]. Cette coïncidence d'inspiration, chez deux sectes par ailleurs indépendantes, ne manque pas de frapper. Mais c'était à l'auteur de la vie de saint Hilarion, dont il semble louer le sordidité corporelle, à saint Jérôme, grand admirateur et imitateur des moines orientaux, qu'il appartenait, avant tout autre, d'encourager cette pratique d'ascèse. Maints passages de ses lettres en témoignent : le bain est pour lui un déplorable excitant à la mollesse et à la volupté; en lavant le corps, il salit l'âme. Aussi bien tous ceux qui aspirent à une vie parfaite doivent-ils la détester, quoiqu'en pense le monde. Paula et Mélanie, qui ont embrassé la vie monastique, seraient appelées *dominæ* et *sanctæ*, si elles allaient aux bains, se couvraient d'onguents et trouvaient dans leurs richesses et leur veuvage l'occasion de jouir en toute liberté; mais à ces vains éloges, elles préfèrent la beauté intérieure que leur valent le jeûne, le cilice et la cendre... « Il te plaît de te baigner tous les jours : un autre considère ces soins de propreté comme de l'ordure. » *Tibi placet lavare quotidie : alius has munditias sordes putat* [11]. Vers 400, écrivant à Salvina pour la consoler de son veuvage, et lui donner une règle de vie chrétienne, il veut que la pâleur et la négligence extérieure soient ses joyaux, et qu'elle évite l'excitation sensuelle des bains chauds : *Pallor et sordes gemmæ tuae sint... Balnearum calor novum adolescentulæ sanguinem non incendat* [12]. Ailleurs, il ne veut pas qu'une vierge chrétienne se baigne avec les eunuques et les femmes mariées, car les premiers ne cessent point par nature d'être hommes; quant aux secondes leur vue pourrait être pour la jeune fille une révélation inutile. Il ajoute ensuite ces paroles que l'on ne manquera pas de comparer avec certaines recommandations de l'ascétisme oriental citées précédemment : *Mihi omnino in adulta virgine lavacra displicent, quæ seipsam debet erubescere, et nudam videre non posse. Si enim vigiliis et ieiuniis macerat corpus suum, et in servitutem redigit; si flammam libidinis et incentiva ferventis ætatis extinguere cupit continentiæ frigore; si appetitis sordibus turpare festinat naturalem pulchritudinem : cur e contrario balnearum fomentis sopitos ignes suscitat* [13] ? Même doctrine dans la lettre CXVII : *ad Matrem et Filiam in Gallia commo-*

[1] *Ibid.*, XLIII, p. 130. — [2] *Vita S. Ant.*, 47, *P. G.*, t. XXVI, col. 912. — [3] S. Nili, *Narrat.*, V, *P. G.*, t. LXXIX, col. 652. On trouve dans les *Præcepta seu consilia* attribués à l'abbé Isaïe dans le *Codex regularum*, la recommandation suivante : *Cum exuis vestem tuam, ne aspicias corpus tuum. P. L.*, t. CIII, col. 429. — [4] Palladius, *Vita S. Chrysostomi*, *P. G.*, t. XLVII, col. 61. Clément d'Alexandrie se plaît à rapporter un exemple analogue de pudeur chez une païenne, d'ap. Dion le philosophe. *Strom.*, IV, 19, *P. G.*, t. VIII, col. 1329. — [5] D'ap. Photius, *Bibliotheca*, cod. LIX, *P. G.*, t. CIII, col. 108. — [6] Diadochus, *De perf. spir.*, c. LII, *De balneatione fugienda spiritualibus, et quare*, *P. G.*, t. LXVI, col. 1183. — [7] *Cf.* col. 82. — [8] *Prat. spir.*, c. CXLVIII, *P. G.*, t. LXXXVII, pars 3, col. 3036. Voir dans le même recueil un autre exemple de pudeur monastique en la personne du prêtre alexandrin Conon qui se refusait à baptiser les femmes, c. III. *Ibid.*, col. 2854-2856. — [9] *P. L.*, t. II, col. 1006. — [10] S. Jérôme, *Opera*, *P. L.*, t. XXX, col. 191. D'autre part saint Jérôme reproche aux hérétiques de se livrer aux plaisirs de la chair et particulièrement de fréquenter les bains : *Contemplemur hæreticos, quomodo... frequenter balneas adeant. In Ierem.*, XIII, 21-22, *P. L.*, t. XXIV, col. 857. — [11] S. Jérôme, *ep.* XLV (an. 383), *P. L.*, t. XXII, col. 481-482. — [12] *Ep.*, LXXIX, *ibid.*, col. 730. — [13] *Ep.*, CVII, *ad Lætam* (an. c. 443), *ibid.*, col. 876.

rantes [1]. Au moine Rusticus il écrit encore, en 411, que pour être vraiment moine il ne doit avoir soin que de son âme : « Des vêtements sordides sont l'indice d'une âme pure; une tunique grossière témoigne du mépris pour le siècle. » Quant aux bains, celui-là n'en doit pas chercher le rafraîchissement, qui désire éteindre la chaleur de son corps par le rafraîchissement des jeûnes : *Balnearum fomenta non quærat qui calorem corporis ieiuniorum cupit frigore extinguere* [2]. L'exagération passionnée du discours mise de côté, on va voir l'esprit de ces recommandations passer dans les premières règles de vie religieuse, avec cette différence que, tout législateur ecclésiastique étant obligé de faire la part du tempérament physique et moral de ceux pour qui il écrit, de prévoir les maladies et d'excuser dans une certaine mesure les faiblesses, une réelle modération apparaît là même où l'absolutisme du solitaire de Bethléhem se montrait rigide. Saint Augustin, dans cette lettre aux religieuses, qui est connue sous le nom de *Règle de saint Augustin*, se bornera à demander que la pratique des bains ne soit pas habituelle : un bain par mois lui paraît suffisant, à moins que la maladie n'oblige à en prendre plus souvent. « Dans ce cas, on le fera sans murmures, et d'après l'avis du médecin. Si la malade s'y oppose, elle sera, dans l'intérêt de sa santé, et sur l'ordre de la supérieure, obligée de se conformer à ce qui a été prescrit. Si au contraire elle le demande sans nécessité, on ne se rendra pas à son désir. » Saint Augustin demande en outre que les moniales n'aillent jamais aux bains moins de trois ensemble, et que celle qui a besoin d'y aller n'ait pas le droit de choisir ses compagnes, mais s'y rende avec celles qui seront désignées [3]. Ce sont ces dispositions que saint Césaire d'Arles († 543) reproduira, en les abrégeant, dans sa règle aux religieuses [4] du monastère de saint Jean à Arles, et après lui saint Léandre († v. 600) dans la règle adressée à sa sœur Florentine. Celui-ci abrège davantage, mais ajoute quelques conseils moraux sur le thème de Rom., XIII, 14 : *Et carnis curam ne feceritis in concupiscentiis* (sic). La nécessité seule doit régler les soins à donner au corps, et spécialement les bains [5]. Même imitation chez saint Isidore [6] († 636), à part le trait relatif aux bains de purification que nous avons signalé plus haut. Saint Benoît, au contraire, paraît s'être autorisé des préceptes des Orientaux (cf. *supra* les attestations de la règle de saint Pachôme et du *Syntagma doctrinæ*) pour écrire au chap. XXXVI de sa règle (*De infirmis fratibus*) : *Balnearum usus infirmis quotiens expedit, offeratur; sanis autem, et maxime iuvenibus, tardius conce-*

[1] Écrite vers 405, *ibid.*, col. 357. Rem. surtout le trait précédemment cité : *Nitens cutis sordidum ostendit animum. Cf. Ep.*, CVIII, de l'année précédente, *ad Eustochium virg.*, sur la vie et les vertus de Paula : *Balneas, nisi periclitans, non adiit. Ibid.*, col. 891. Plus loin il est dit des vierges du monastère de Paula : *Unus omnium habitus. Linteamine ad tergenda solum manus utebantur... Si vidisset (Paula) aliquam (virginem) comptiorem... dicens : Munditiam corporis atque vestitus, animæ esse immunditiam. Ibid.*, col. 897. — [2] *Ep.*, CXXV, *ibid.*, col. 1075. — [3] *Ep.*, CCXI (an. 423), *P. L.*, t. XXXIII, col. 963. — [4] *Reg. ad virg.*, c. XXIX, *P. L.*, t. LXVII, col. 1142. — [5] *Reg.*, c. X, *P. L.*, t. LXXII, col. 885. — [6] *Reg.*, c. XXI, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 892; cf. c. XIII, *ibid.*, col. 883-884. — [7] Ainsi d'après l'exemplaire *authentique*, que représente à peu près le *Cod. Sangall. 914*, sæc. IX, *balneorum* qui est la leçon du *textus receptus* n'a pas d'attestation ancienne. — [8] Pez, *Thesaurus anecdotorum*, t. III, 3ª part., p. 371-382, *P. L.*, t. XCIX, col. 737 sq., et dans Mansi, *Conc. collec.*, t. XIV, col. 345-354. — [9] *Copa — cupa*, français : *cuve*; allemand : *Kufen*. Cf. Du Cange, *Glossarium*, à ce mot. — [10] Cf. *Acta sanct.*, oct. t. VI, p. 235. — [11] Sur les rapports des *statuta* et du *capitulare monasticum*, voir Seebass, dans la *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XII, p. 322 sq. — [12] Mansi, *Conc. collec.*, t. XIV, appendice, col. 393 sq.; Paris, 1902, t. XVII *b*, p. 579-590; pour le passage en question, p. 581. — [13] *P. L.*, t. CIII, col. 1194. *Concordia Reg.*, LV, 26, et note de D. Hugues Ménard, *ibid.* — [14] Cf. S. Dunstan († 988), *De regimine monachorum*, *P. L.*, t. CXXXVII, col. 494, bain avant Pâques, après la vénération de la Croix du Vendredi-Saint; Lanfranc († 1089), *Decreta*, *P. L.*, t. CL, col. 449. Bain avant Noël, le jour de la vigile de saint Thomas apôtre : *Si dies dominicus non fuerit*, pour tous ceux qui le désirent, *ut duobus diebus ante dominicam Nativitatis sint omnes balneati. Si necesse sit, ipso apostolicæ festivitatis die balneari possunt.* Suit une description détaillée du bain des moines. *Ibid.*, col. 457, bains avant Pâques qui doivent être préparés le lendemain de la 3ª férie de la semaine sainte, auquel jour les frères sont rasés. Mêmes dates pour les bains dans les constitutions d'Hirsauge (dans Hergott, *Vet. discipl. mon.*, l. II, c. XLI), et de Cluny (Udalric, l. III, c. XVI, *De balneis*, dans le *Spicil. veter. script.*, de D. L. d'Achery, Paris., 1661, t. IV). — [15] Pour ces détails voir les divers commentateurs de la règle de saint Benoît, au ch. XXXVI, et en outre des ouvrages précédemment cités : F. Bivarius, *De veteri monachatu et regulis monasticis*, Lugduni, 1662; B. Haeften, *Disquisitiones monasticæ*, l. XI, tract. V, disq. VII, Anvers, 1644; Ed. Martène, *De antiquis monachorum ritibus*, l. III, c. III et XII, Paris, 1680; Paciaudi, *De sacr. christ. balneis*, c. IX.

datur [7]. L'esprit néanmoins reste le même que celui des dispositions de saint Augustin : tous deux, le docteur et le patriarche, redoutent avant tout la mollesse physique, et l'éveil des inclinations sensuelles qui en est la conséquence.

Saint Benoît laissait de la latitude au supérieur pour accorder des bains à ceux qui étaient en santé; à partir de la fin du VIIIe siècle, on éprouve le besoin de légiférer sur ce point en fixant dans l'année des jours de bains conventuels. Un des *statuta* de l'abbaye de Murbach [8] rédigés par saint Simpert († c. 810), abbé de ce monastère, puis évêque d'Augsbourg (avant 792), règle la chose en ces termes : *Vicesimo primo capitulo usus balnei interdictus omnino est, excepto quibus necessitas infirmitatis insistit. Unde nos considerantes infirmorum imbecillitates usque ad initium quadragesimæ scaphas balneum concedimus. Interim vero fiant copæ* [9] *balneariæ abundanter præpositi et cellerarii ordinatione factæ, in quibus fratres singillatim, et non communiter, cum necessitas exposcit, benedictione ante percepta, lavare possint, invicem sibi solatia præbentibus, sine accessu extraneorum. In hac dilatione non prævaricatores synodi, quod absit, simus, sed induciis factis, usque dum necessitas procuretur, ut illicitum cautius auferatur.* On ne sait exactement à quel synode saint Simpert se réfère, peut-être à celui d'Aix-la-Chapelle de 789 qui traita de discipline monastique [10]. Vraisemblablement, le *capitulare monasticum* du concile d'Aix-la-Chapelle de 817 qui dépend étroitement des *statuta* de Murbach [11], s'est assimilé celui qui vient d'être cité. Pourtant le résumé que nous avons du chapitre VII du *capitulare* de 817 relatif aux bains (*De balnearum usu*) ne le laisse pas supposer : *Ut balnearum usus in arbitrio Prioris consistat* [12].

La *Regula cuiusdam Patris*, insérée dans la *Concordia regularum* de saint Benoît d'Aniane, enjoint aux *pœnitentes* de préparer les bains que les moines ont coutume de prendre aux fêtes solennelles [13]. Cet usage devient en effet général dans les monastères du moyen âge, surtout avant les deux grandes fêtes de Noël et de Pâques [14]; il n'entre pas dans notre cadre d'étude d'en décrire les particularités [15] : notons seulement que le symbolisme, qui fait de la pureté du corps une image et un indice de celle de l'âme, ne paraît pas étranger à son établissement.

Les preuves mêmes de l'observation de ces diverses réglementations ou recommandations ascétiques sont moins nombreuses pour l'Occident que pour l'Orient, tout au moins en ce qui regarde l'antiquité proprement dite, car elles abondent dès le début du moyen âge.

Ennodius rapporte que saint Épiphane de Pavie († 496) résolut de s'abstenir de bains quand il fut nommé évêque : *Primum statuit non lavandum, ne nitorem animæ, et interioris hominis fortitudinem, balnea magis sordibus amica, confringerent*[1] ; saint Fulgence de Ruspe († 533) refuse absolument de prendre le bain chaud que lui conseille le médecin à sa dernière maladie, en déclarant qu'il ne violera pas son engagement pour un remède impuissant à lui conserver la vie : *Si vero proximat mors, nec aquarum calidarum possunt fomenta repellere, cur mihi obsecro, persuadetis, ut rigorem diu servatæ professionis in fine dissolvam*[2] ? Saint Junien († 587), abbé de Mairé en Poitou, ami de sainte Radegonde, se baigne à peine une fois l'an[3]. Saint Aimé († ca. 625), moine à Agaune et à Luxeuil, premier abbé de Remiremont, se conforme à l'usage monastique et ne prend de bains qu'à Noël et à Pâques[4]. L'abbesse Étheldreda ou Aedilthryd († 679), au témoignage de Bède, suit aussi cet usage du bain avant les grandes solennités de l'année[5]. Saint Pardoux († 737-743), abbé bénédictin de Guéret, ne se baigne qu'à partir du jour où il commence à être malade, sur le conseil de ses frères[6]. Saint Taton ou Paldon († c. 720), de Bénévent, abbé de Saint-Vincent sur le Vulturne, se refuse à tout soin de propreté dès son entrée au monastère : il n'use jamais de bains, ne se lave pas la tête, ne se rase ni la tête, ni la barbe[7]. Sainte Opportune († c. 771), abbesse de Montreuil près Alménéches, ne se baignait non plus jamais et portait toujours secrètement un cilice[8].

V. Immersions celtiques[9]. — Entre les pratiques ascétiques des moines d'Orient et celles des religieux d'origine ou de tradition celtiques, il semble, pour ce qui concerne l'usage des bains, qu'un exact parallèle puisse être tracé, en sens inverse. Tandis que les premiers, vivant dans des contrées brûlées par le soleil, se mortifient en s'abstenant d'ablutions rafraîchissantes et hygiéniques, les seconds, par un même esprit de pénitence, se soumettent au cœur de l'hiver ou durant les froideurs de la nuit, à des baignades glacées. En réalité et à y regarder de plus près on s'aperçoit vite qu'en dehors du principe de la mortification du corps, commun à tout ascétisme, l'on a affaire chez les Celtes à un particularisme fort original : l'immersion est toujours chez eux accompagnée de prières, ou du moins accomplie en intention de prière ; c'est donc un véritable rite qu'il importe de classer et d'étudier à part. A lui seul, il constitue l'un des traits les plus frappants et aussi les plus constants de l'ascétisme celtique. Dans une étude d'ensemble sur les mortifications en usage chez les insulaires, il faudrait ranger cette pratique parmi les suivantes : 1° génuflexions réitérées ; 2° jeûnes spéciaux ; 3° purgatoires ; 4° érémitisme ; 5° signes de croix sur les objets familiers ; 6° pérégrinations. La documentation sur tous ces points est fort abondante ; très souvent on trouve deux ou trois de ces spécialités réunies dans un texte de quelques lignes. Nous nous bornerons ici aux témoignages qui se rapportent directement aux immersions rituelles. Observons pourtant, avant de les produire, que les anciens Celtes et aussi les Anglo-Saxons, ont toujours montré une prédisposition pour les ablutions et les bains pris par motif d'hygiène, le plus souvent dans l'eau froide, à l'exclusion de toute volupté. [*Balneum*]... *quod diligebatur a sua gente maxime*, peut écrire Caradoc de Llancarvan dans sa vie de saint Gildas[10] (VIe siècle[11]). On en citerait assez facilement des preuves ; pour les Irlandais entre autres, voir : W. Stokes et Strachan, *Thesaurus Palaeohibernicus*, t. II, p. 337, et *Irish lib. Hymnorum* (Bradshaw soc.), t. I, p. 119 ; t. II, p. 197, n. 75 : Le bain de sainte Brigite, glose à l'hymne de Broccan ; ce texte vaut au moins pour l'époque où le document a été écrit ; — *Book of Lismore*, édit. W. Stokes, p. 237-8 : Bain de Findchua de Bré-Gobann. — La règle en vers irlandais de saint Albée d'Emly († 541) recommande aux moines, après qu'ils ont chanté l'*Hymnum dicat* au son de la cloche qui les appelle aux Heures, de « se laver les mains avec soin », puis de prendre leur vêtement (str. XXIV). Plus loin (str. LII) on insiste pour que les hôtes trouvent dans le logis qui leur est destiné « un bon feu, de quoi manger et se laver », et toute la propreté désirable (*A clean house*)[12]. Adamnan, dans sa vie de saint Columba, fait mention de l'ablution des mains et des pieds avant la messe[13]. Un lavage hebdomadaire est accordé aux pénitents dans la *Regula cœnobialis* de saint Colomban[14]. La règle de saint Maelruain (VIIe siècle), abbé de Tallaght (comté de Dublin), prescrit aussi des ablutions[15]. — Mais les témoignages relatifs aux immersions rituelles sont encore plus nombreux et précis ; il n'est pas du reste impossible de considérer cette pratique comme la pieuse exagération d'un usage de la vie courante. Les prières que l'on récitait dans l'eau étaient à l'ordinaire les psaumes, ou l'oraison dominicale plusieurs fois répétée. Le cas le plus généralement connu est celui de saint Patrice. On lit dans l'hymne de Fiacc[16] (str. XIV), pièce vénérable datée des environs de l'an 800 : « La froidure de la température ne l'empêchait pas de se tenir la

[1] Ennodi, *opp.*, *P. L.*, t. LXIII, col. 214 : *Vita S. Epiphanii*, *Acta sanct.*, jan. t. II, 3e édit., p. 731. — [2] *Vita adscripta Fulgentio Ferrando*, *P. L.*, t. LXV, col. 149 ; *Acta Sanct.*, jan. t. I, p. 44. — [3] *Acta sanct.*, aug. t. III, p. 39. *Vita auctore Vulfino Boetio*. — [4] *Ibid.*, sept. t. IV, p. 104 : *Vita auct. anonymo coævo*. — [5] Beda, *Hist. eccl.*, IV, 13, *P. L.*, t. XCV, col. 202 : *Raroque in calidis balneis, præter imminentibus sollemniis maioribus, verbi gratia Paschæ, Pentecostes, Epiphaniæ, lavari voluerit ; et tunc novissima omnium, lotis prius suo suarumque ministrarum obsequio cæteris quæ ibi essent famulis Christi*. — [6] *Acta sanct.*, oct. t. III, p. 435. *Vita auct., coævo*. — [7] *Ibid.*, oct. t. V, p. 660 : *Vita auctore Ambrosio Autperto* († av. 778). — [8] *Vita auct. Adalhelmo ep. Sagiensi* († 910), *Acta sanct.*, april. t. III, 3e édit., p. 64. — Voici encore quelques autres témoignages analogues mais d'époque plus tardive. Saint George de Bethléhem († 852) : Eulogius, *Memoralis sanctorum*, l. II, c. X, *P. L.*, t. CXV, col. 787. Sainte Wiborade, recluse à Saint-Gall († 926) : *Act. sanct.*, maii t. I, 3e éd., p. 304-305. Bains 3 fois par an. Après son martyre l'usage de sa baignoire (*tina*) produit des guérisons miraculeuses. Saint Bruno, archevêque de Cologne († 965) : *P. L.*, t. CXXXIV, col. 962. Saint Udalric, évêque d'Augsbourg († 973) : *P. L.*, t. CXXXV, col. 1020, bains le samedi avant le carême, au milieu du carême et le samedi saint après l'office de nuit. Saint Gérard († 994) ne sort de son monastère pour être proclamé évêque de Toul qu'après s'être baigné et avoir revêtu de nouveaux habits : Pertz, *Mon. Germ.*, t. VI, p. 493. Reginard († 1037), évêque de Liége, ne se baigne jamais : *ibid.*, IX, 218. — Nithard († 1048), évêque de la même ville, s'abstient longtemps de bain et enfin dans sa dernière maladie, *remota omni voluptate carnis in solam spem beatæ resurrectionis, lavat corpus* : *ibid.*, t. IX, p. 232. Saint Poppon, abbé de Stavelot († 1048), agit de même : *Acta sanct.*, jan. 3e éd. t. III, p. 268. — [9] Je dois tous les éléments de cette étude à la compétence et à l'obligeance de mon confrère, le R. P. Gougaud O. S. B. — [10] Th. Mommsen *Mon. Germ. hist. auct. antiq.*, t. XIII, p. 106 : *Vita Gildæ*. — [11] Cf. *Dict. of christ. biogr.*, 1880, t. II p. 671. — [12] *The rule of Ailbhe of Emily*, dans *Irish ecclesiastical record*, 1871-1872, t. VII, p. 178-190, texte et traduction. — [13] Adamnan, *Vita Columbæ*, éd. W. Reeves, Dublin, 1857, t. II, p. 45. — [14] *P. L.*, t. LXXX, col. 219. Voir aussi Seebas, *Das Pœnitentiale Columbani*, dans *Zeitsch. für Kirchengeschichte*, 1893, t. XIV, p. 447, note à propos d'un passage corrompu du pénitentiel (XXVII). — [15] Reeves, *British Culdees*, p. 84 sq., texte et traduction de cette règle. Cf. *Dict. of christ. biogr.*, t. III, p. 782. Voir quelques autres traits relatifs aux bains des Irlandais dans le *Martyrol.* d'Oengus, éd. W. Stokes, p. 113, 245. — [16] *The irish liber Hymnorum*, ed. by J. A. Bernard and R. Atkinson, London, 1898, t. I (texte gaélique), p. 100 ; t. II (trad.), p. 33 ; Whitley Stokes, *The tripartite life of Patrick*, 1887, t. II, p. 407. A noter cependant que cette strophe est considérée comme interpolée par Atkinson et Zimmer. Cf. Bury, *Life of St. Patrik*, 1905, p. 264-265.

nuit dans les étangs ; » et dans l'homélie du Leabhar Breac sur saint Patrice[1] : « La première veille de la nuit il avait coutume de chanter cent psaumes et de faire deux cents génuflexions; la seconde veille, de se tenir dans l'eau froide ; la troisième en contemplation ; la quatrième sur la terre nue avec une pierre sous la tête... » Rien, pourtant n'indique que Patrice ait été l'auteur et le propagateur des immersions accompagnées de prières. C'est aussi au milieu de la nuit que saint Gildas avait l'habitude de se plonger dans l'eau des fleuves : « Il y demeurait, dit son biographe, le temps de réciter trois fois l'oraison dominicale, puis il regagnait son oratoire où il priait la majesté divine jusqu'au jour, en faisant des génuflexions[2]. » Bède le Vénérable, dans sa vie en vers de saint Cuthbert[3], relate un fait analogue : un miracle du saint précédé d'une immersion rituelle et de prières à genoux :

> *.. Ad mare deveniunt : collo tenus inditus undis*
> *Marmoreo Cuthbertus, agit sub carmine noctem,*
> *Egreditur ponto, genibusque in littore fixis,*
> *Expandit geminas suppliex ad sidera palmas.*

Le motif de la mortification est clairement indiqué dans le cas très topique du moine Drithelm († 693), du monastère de Mailros en Écosse : *Accepit autem in eodem monasterio locum mansionis secretiorem, ubi liberius continuis in orationibus famulatui sui Conditoris vacaret. Et quia locus ipse super ripam fluminis erat situs, solebat hoc creber ob magnum castigandi corporis affectum ingredi, ac sæpius in eo supermeantibus undis immergi, sicque ibidem quamdiu sustinere posse videbatur, psalmis vel precibus insistere, fixusque manere ascendente aqua fluminis usque ad lumbos, aliquando et usque ad collum : atque inde egrediens ad terram numquam ipsa vestimenta uda atque algida deponere curabat, donec ex suo corpore calefierent et siccarentur...*[4]. La *Vita e Capgravii legendis novis Angliæ* de saint Aldhelm de Sherborne (636-709, rapporte aussi que ce saint s'immergeait jusqu'aux épaules pour réciter des psaumes : *se humero tenus immergebat.. noctibus durabat psalterium totum decantans*[5]. Or, saint Aldhelm fut formé par des Irlandais[6]. Saint Wandrille († 668), peut être considéré aussi comme l'un de leurs disciples[7], et la même pratique ne lui est point étrangère; il ne paraît toutefois en avoir usé, selon son biographe, que pour refroidir énergiquement les ardeurs de la concupiscence : *Et si quando in ipsa visione nocturna, per titillationem carnis inlusionem habuisset, exurgens continuo cum gemitu et lacrymis mergebat se in fluvium ; et cum esset hiemis tempus, in medio glacierum psalmodiam decantabat, et uno quoque expleto* [*psalmo*?] *usque ad aquas veniam petebat*[8]. De ces divers témoignages il paraît déjà clairement résulter que l'on a affaire ici à une tradition solide, et non pas seulement à des traits isolés se répondant par hasard. On n'en peut aucunement douter, lorsque l'on constate la fixation de cette tradition dans une règle monastique, l'*Ordo monasticus* de Kil-Ros, édité par Brockie dans son *Codex regularum* (t. II) et reproduit par Migne[9]. Ce document fort intéressant mériterait d'être étudié plus à fond qu'il n'a été jusqu'ici. Il est vrai que son antiquité et son authenticité ont été mises fortement en question par Reeves dans son introduction à l'édition de la *Vita Columbæ* d'Adamnan (Dublin, 1857)[10]; mais les arguments de ce savant sont très loin d'être décisifs[11]. Tout bien examiné, il convient de tenir l'*Ordo* de Kil-Ros pour un document d'origine sûrement celtique[12], antérieur au VIIIe siècle, mais retouché vers cette dernière époque.

Voici ce qu'on y lit relativement aux bains : *Synaxi finita aliqui frigidam petebant aquam in qua diutius morando, corpus rigabant, omnemque carnis ardorem domitabant*[13]; et plus loin la très curieuse mention d'un bain pénitentiel, à propos de la parfaite observance du monastère : *Pro qualibet enim culpa etiam minima severa iniungebatur pœna, sic quando quisque aliquid sibi proprium vindicaret et pronuntiaret, verbi gratia, Meum librum, etc., tunc exutus vestibus, se aqua immergere usque ad collum*

[1] Whitley Stokes, *loc. sup. cit.*, t. II, p. 485. — [2] *Vita Gildæ, op. cit.* — [3] *P. L.*, t. XCIV, col. 580. — [4] Beda, *Hist. eccl. gentis Anglorum*, V, 12, éd. Plummer, Oxford, 1896, p. 310; *P. L.*, t. XCV, col. 251-252). — [5] *P. L.*, t. LXXXIX, col. 85. — [6] Cf. D. Kuypers, *Book of Cerne*, p. XXIX. — [7] Cf. Vacandard, *S. Ouen*, Paris, 1902, p. 164. — [8] *Acta sanct.*, jul. t. V, 2e éd., p. 253 : *Vita auctore coævo.* — [9] *P. L.*, t. LIX, col. 561-568. — [10] Introduction traduite par Arthur de La Borderie dans les *Annales de Bretagne*, Rennes, 1895, t. IX, *Les Monastères celtiques au Ve et au VIe siècle, d'après les usages de l'île d'Iona*. Cf. p. 15, 16. — [11] Reeves retrouve le texte de l'*Ordo* employé mot pour mot dans la *Vita S. David* de Ricemarch († 1096), éditée par W. J. Rees, *Lives of the Cambro-British Saints*, Llandovery, 1853, p. 117-144, et insinue que cette pièce pourrait être l'original. Mais la solution inverse est de beaucoup la plus plausible : Ricemarch dit, vers la fin de la *Vita*, p. 143, avoir puisé : *in vetustissimis patrie, maxime ipsius civitatis, sparsim inventa scriptis que assidua tinearum edacitate...* On conçoit que l'*Ordo* se soit trouvé parmi ces antiques monuments utilisés. L'*Ordo* est du reste beaucoup plus détaillé que son pastiche de la *Vita*. L'emprunteur a supprimé certains traits qui semblent particulièrement archaïques et qui pouvaient déjà paraître bizarres à la fin du XIe siècle. Par exemple, le bain pénitentiel (*P. L., loc. cit.*, col. 566), l'*equiculus* du vieil abbé; les vaches et les brebis, unique fortune monastique (*ibid.*, 565), ne se retrouvent pas chez l'hagiographe. De même, le bain des frères, après la synaxe du matin (*ibid.*, 564), est passé sous silence ; il n'est parlé que du bain du « pater monasterii » qu'il prend immédiatement après l'oblation quotidienne, en mode d'action de grâces et de préservatif contre les ardeurs de la concupiscence : *Hinc protinus frigidam petebat aquam, in qua diutius morando rigens omnem carnis ardorem domitabat.* Rees, p. 129. L'objection la plus grave que l'on puisse faire, avec Reeves, contre l'ancienneté de l'*Ordo monasticus* est celle que l'on tire de l'attribution de cette règle aux Culdées de Culros et de la dérivation du mot *Kuldeus* de *cella, P. L., loc. cit.*, col. 563. L'existence des Culdées n'est pas contestable en effet avant le VIIe siècle et le plus ancien exemple de l'emploi du terme de Culdée est à trouver d'après W. Stokes, *Mart. d'Oengus*, p. XXVII sq., dans la *Vita S. Findani*, du IXe siècle (cf. Holder-Egger, *Mon. Germ. hist. script.*, t. XV, pars 1, p. 502 sq.); sa signification littérale est *servus Dei* (Célé-Dé). Mais il est possible que le nom de ces religieux ait été ajouté après coup, au commencement et à la fin du document, peut-être par un Culdée qui voulait faire croire à l'antiquité de son institut (*antiqui illi Kiledei, P. L., loc. cit.*, col. 568), ou à l'ancienneté de son établissement en Écosse. Sur le monastère de Kil-ros, actuellement Culross, cf. Mackenzie E. C. Walcott, *The ancient Church of Scotland*, Edinburgh, 1874, p. 270, et *Vita S. Kentigerni*, édit. J. Pinkerton, London, 1789 : *Vitæ antiquæ sanctorum qui habitaverunt in... Scotia*, p. 206 : *prope locum vocabulo Colletiros. Quo in loco eo tempore sanctus Servanus degens...* Colletiros est identifié par Pinkerton, avec Culross in Fife, d'après Wintons, éditeur de la légende de saint Servan. Sur saint Servan (V^e^-VIe siècle), et Culross, cf. *Dict. of christ. biogr.*, t. IV, art. *Servanus*. — [12] L'auteur est fort bien renseigné sur les coutumes monastiques en usage chez les Celtes. On peut s'en rendre compte par les quelques traits suivants : Repas unique (*loc. cit.*, 563), cf. Bède, *Hist. eccl.*, l. III, n. 23, 53; *Reg. Columbani*, III, *P. L.*, t. LXX, col. 210; *Reg. cujusdam patr.*, XI; cf. *P. L.*, t. CXXI, col. 315-6; emploi du mot *paximacia* (563), cf. *Reg. Columbani, ibid.*, t. LXXX, col. 210, 221; eau mélangée de lait (563), cf. Bède, t. III, p. 23; réveil pour les vigiles au son de la cloche (564); prohibition des éternuements, de la toux, bâillements (*ibid.*), cf. *Liber pœnit. S. Columbani*, Brockie, t. I, p. 174-177; bain; pas d'animaux pour le labour, cf. *Vita Kentegerni*, c. XX; interdiction de la monture ou du véhicule dans les voyages, cf. Bède, c. II, n. 26; absence de complies dans le *Cursus*, cf. Warren, *Antiph. of Bangor*, t. II, p. XVIII; importance liturgique du samedi (565), *Reg. Columb.*, VII. Warren, *loc. cit.*, p. XV; confession très fréquente (*ibid.*), Warren, *Liturgy of Celt. Church*, p. 148. Comparer le passage (col. 565-565), *Si autem aliquis de magnatibus terræ*, avec Bède, *Hist. eccl.*, l. III, n. 26, Plummer, t. I, p. 190. — [13] *P. L., loc. cit.*, col. 564.

debuit, ibique diutius morando omne propriæ voluntatis pravæ desiderium exstinguere [1]. A dire vrai, le côté ascétique de la pratique domine, et il n'est point fait mention de prières récitées pendant ces immersions [2]. Ce dernier usage se retrouve fréquemment dans les documents postérieurs à l'*ordo* de Kil-Ros. Saint Cadroë (xe siècle) retenu par ses disciples en Écosse, d'où une vision celeste l'invite à sortir, en profite pour se livrer à de plus grandes austérités, entre autres à des immersions nocturnes dans un fleuve torrentiel. Il ne pouvait s'y tenir, nous apprend son biographe qu'en s'attachant par une corde à un arbre, et « là il demeurait, le temps de réciter le psaume CXVIII et les suivants jusqu'à CXXXIII » [3]. Dans le *Cuimmin's Poem on the saints of Ireland*, publié par W. Stokes [4], et daté par lui du XIIe siècle, il est rapporté que saint Fursy aimait par dévotion à réciter « avec soin ses psaumes » dans un puits glacé, et qu'Ultan « aimait le bain dans l'eau froide, exposé au vent cruel ». C'était aussi une des dévotions favorites de saint Godric († 1170) — son biographe le décrit avec un luxe de détails que nous passerons ici [5]; de saint Kentigern, qui, *nudum Christum sequens, aquis vehementibusque frigidis se immergebat*, et là, *totum ex integro decantabat psalterium* [6]. — Dans les vies de saints gallois édités par Rees [7], on trouve encore plusieurs traits analogues : cf. *Vita S. Bernaci*, Rees, p. 10 : bain glacé pour éteindre les ardeurs de la chair; *Vita S. Iltuti ibid.*, p. 164 : *Nocte media ante matutinas abluebat se aqua frigida, sic sustinens, quamdiu posset ter diei* (sic) *oratio dominica; deinde visitabat ecclesiam, genuflectens atque orans...* — *Vita S. Gundleii, ibid.*, p. 149 : Saint Gwynllyw et sa femme Gwladys, parents de saint Cadoc, menaient à l'écart une sorte de vie érémitique; pour vaincre les désirs charnels, ils s'astreignaient à se baigner la nuit, quelle que fût la saison ...*Nocte enim media surgebant de lectulis et redibant post lavacrum lateribus frigidissimis, exorando et inclinando usque diem ante aras.* — L'usage des immersions rituelles paraît s'être conservé assez longtemps chez les Irlandais, particulièrement chez les pélerins du Purgatoire de saint Patrice, ainsi qu'en témoigne au XVIIe siècle l'évêque de Clogher, Henry Jones, dans le traité qu'il écrivit sur les « superstitions » de ce lieu de dévotion [8].

VII. BAINS SUPERSTITIEUX. — Il faut ranger dans cette catégorie : 1° les bains pris à l'occasion de la fête de saint Jean-Baptiste, et condamnés comme des superstitions païennes par saint Augustin et saint Césaire d'Arles. Le premier [9], dans un de ses sermons, met en garde l'assemblée contre toute espèce de pratiques superstitieuses, plutôt dignes de Juifs, en particulier contre celle à laquelle le peuple s'est livré le jour du *Natale* de saint Jean-Baptiste, pendant l'absence de l'évêque; il s'agit d'un bain pris dans la mer sous forme de baptême : *Christiani ad mare veniebant et ibi se baptizabant.* Saint Césaire interdit également dans un sermon [10] l'usage de se baigner dans les étangs et les rivières, pendant la nuit qui précède la saint Jean-Baptiste; « ce qui, écrit M. Malnory [11], semblerait à première vue pouvoir s'interpréter dans un sens chrétien, en souvenir du Baptiste. Cependant, la circonstance de la nuit et surtout l'affirmation de Césaire, qu'il y a là une coutume païenne, indiquent plus probablement une observance relative au solstice d'été. Ou peut-être, l'idée chrétienne et l'idée païenne s'y mêlaient-elles. La plupart de ces superstitions paraissent avoir pour racine l'ancienne religion celtique. » On peut observer toutefois qu'entre le cas africain et le cas gaulois il ne paraît y avoir d'autre coïncidence que l'idée chrétienne elle-même [12].

2° Les bains d'eau bénite proscrits, à une époque plus tardive, par Atton, évêque de Verceil († 960-961), dans son *Capitulare* [13] : *In aqua vero sanctificata nullus balneum facere audeat pro aliqua infirmitate vel necessitate, quæ spargi tantummodo concessa est. Huiuscemodi enim lavacra nec in sacris invenimus, nec a Patribus acta audivimus, nec nobis utilia videntur.* On lit néanmoins dans la vie de saint Wilfrid d'York († 709) par Étienne de Cantorbéry, que ce saint avait coutume de se laver la nuit, hiver comme été, *in aqua sanctificata et benedicta* [14]. Mais le détail qui suit, à savoir que le pape Jean le dispensa de cette pratique à cause de son grand âge, et aussi bien le caractère de ce bain pris la nuit en toute saison, laissent à supposer qu'il s'agit avant tout d'un usage conforme à celui des Irlandais.

VIII. SYMBOLISME. — 1. Le bain est le symbole le plus autorisé du baptême qui lui emprunte très souvent son nom : λουτρόν, *balneum, lavacrum*... Les cas où les écrivains ecclésiastiques se servent, à la suite de saint Paul [15], de cet équivalent expressif sont innombrables [16]. Voir BAPTÊME. Dans la Passion de sainte Perpétue, l'effusion abondante du sang du martyr Saturus éveille chez le peuple l'idée d'un second baptême; ce qu'il exprime aussitôt par le cri de bains bien connu : *Saluum lotum, saluum lotum* [17]. « Quel bon bain tu as pris! » — *salvus* ayant ici le sens d'entier, de complet. Cette exclamation réapparaît dans un manuel de conversation grecque à l'usage des latins, les Ἑρμηνεύματα, *Interpretamenta*, attribué à Julius Pollux (ca. 150-208 ap. J.-C.) par M. A. Boucherie qui en a donné une édition d'après le *ms. 306* de Montpellier [18]. Le serviteur, après s'être acquitté envers son maître de tous les soins de toilette que comporte le bain, lui dit : *saluum lutum domine :* χαλῶς ἐλουτου κυριε [19]. A Timgad, aux

[1] *P. L., loc. cit.*, col. 566. — [2] Le Martyrologe d'Oengus contient, au 12 mai, la mention suivante, éd. W. Stokes, p. 124 (trad. du gaélique) : *Ailithis, a beloved name, with hallowed Erc Nascai*, avec la glose, p. 131 : nascai, i. e. *a tie (nasc) used to be round his neck so long as he was in the water a-praying* i.e. *a tie that used to be under his neck while he was in the river a-washing.* Bain et prière sont donc étroitement associés. — [3] *Vita S. Cadro*, auctore Reismanno, *ex ms. Hubertino*, dans *Acta sanct.* mart., t. I, p. 468 sq. — [4] Dans *Zeitschr. f. celtische Philologie*, t. I, 1897, p. 59-73, cf. p. 64-65, 67. — [5] *Libellus de vita et miraculis S. Godrici, heremitæ de Finchale, auctore Reginaldo monacho Dunelmensi*, Surtees Soc., London, 1845, t. XX, c. XXXIII et XXXIV, p. 87-88. P. 85 : ...*usque ad colli fines aquis* (les eaux de la Wear) *infusus, Domino psalmos et orationes ab imo pectore profundebat.* — [6] *Vita S. Kentigerni*, ed. *sup. cit.*, c. XIV, p. 226. — [7] *Op. cit.* — [8] *Treatise of St. Patrick's Purgatory, containing a description, original, progresse, and demolition of that superstitious place* (London, 1647); p. 14 : *They* (les pélerins pénitents) *are brought to the water-side where they duck themselves over head in that water, by which expiation being purged as new soldiers of Christ, and by bath of repentance being borne again, the goe into the Church.* — [9] *De Nat. Dni*, XIII, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1021; Serm. CXCVI, 4, *De tempore.* — [10] Serm. CCLXXVII, 4, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2268. — [11] *S. Césaire, évêque d'Arles*, Paris, 1894, p. 227. — [12] Tertullien dans son *De baptismo*, c. V, *P. L.*, t. I, col. 1313, fait allusion à des lieux de bains qui auraient été infestés par des esprits immondes : *Annon et alias sine ullo sacramento immundi spiritus aquis incubant?... Sciunt opaci quique fontes, et avii quique rivi et in balneis piscinæ, et euripi in domibus vel cisternæ, et putei, qui rapere dicuntur, scilicet per vim spiritus nocentis.* — [13] C. LXXVI, *P. L.*, t. CXXXIV, col. 43. — [14] *Vita S. Wilfridi auctore Eddio Stephano.* Mabillon, *Acta*, t. IV, 1, p. 676-722, c. XX. — [15] *Ephes.*, V, 26; *Tit.*, III, 5. — [16] Cf. Suicer, *Thesaurus*, au mot λουτρόν. — [17] *Passio S. Perpetuæ*, éd. Robinson, Cambridge, 1891, p. 92 (cf. *ibid.*, note p. 8) : *De uno morsu tanto perfusus est sanguine, ut populus reuertenti illi secundi baptismatis testimonium reclamaverit : Salvum lotum, salvum lotum, plane utique salvus erat, qui de hoc modo laverat.* — [18] Notices et extraits des mss. de la Bib. nat., t. XXIII, 2e part. (1872), p. 277-477, cf. p. 322. — [19] Même traduction grecque, dans la *Passio Perp.* : Καλῶς ἐλούσω. Robinson, *ed. cit.*, p. 93.

« bains des Philadelphes », on trouve une mosaïque avec l'inscription : FILADELPIS VITA et une autre dont la teneur confirme singulièrement l'attestation africaine de la *Passio Perpetuæ*, puisqu'elle reproduit exactement notre exclamation :

SALVV[*m*] LOTV[*m*]

Cette inscription est placée sur le seuil d'une porte de communication entre deux appartements de bains, dans une chambre longue de 6m50 sur 3m70 [1]. On lit enfin cette même exclamation sur le pavement de mosaïque d'un nymphée, à Brescia [2].



2. Sur le bain, symbole de la purification de l'âme, voir pl. haut : *Bains de purification.*

3. On trouve assez souvent le bain employé comme symbole de la pénitence et particulièrement des larmes qu'elle fait répandre. C'est de ce bain, toujours à la portée du fidèle pour laver les souillures de son âme, que parle saint Grégoire de Nysse [3] en faisant allusion au psaume VI, *Lavabo per singulas noctes lectum meum* : Κἂν λουτρῶν ἐπιθυμῇς, ἐὰν θέλῃς, ἔχεις καὶ λουτρὸν κατοικίδιον, ... ᾧ ἐκέχρητο καὶ ὁ μέγας Δαυίδ... « Quel est le bain qui lave du péché ? » demande saint Jean Chrysostome [4], ποιόν ἐστι τῆς ἁμαρτίας τὸ βαλανεῖον; ce sont les larmes, les gémissements profonds, la contrition, la prière, les aumônes. — Saint Nil écrit que « les larmes de la prière sont un bain excellent pour l'âme », Λουτὴρ ἀγαθὸς τῇ ψυχῇ τὸ τῆς προσευχῆς δάκρυον [5].

4. Le bain est le symbole de l'Église, en tant qu'elle remet, et pour autant efface les péchés; « elle est, dit saint Jean Chrysostome, le bain spirituel (Βαλανεῖον γάρ ἐστιν ἡ Ἐκκλησία πνευματικόν...) qui enlève les taches de l'âme, et non pas celles du corps, au moyen des divers procédés de la pénitence [6]. » Il symbolise encore l'Église d'après le même docteur, en tant qu'elle est le milieu authentique où l'on peut renaître à la vie surnaturelle sous l'influence de la prédication : « De même, dit-il, que les corps de ceux qui n'usent pas de bains sont couverts de crasse, de même l'âme privée de la doctrine spirituelle est comme entourée de la crasse de ses péchés, mais ici (dans l'Église) on trouve un bain spirituel (Καὶ γὰρ βαλανεῖόν ἐστι τὰ ἐνταῦθα πνευματικόν...) qui lave toute tache à la chaleur de l'Esprit [7]. »

5. On a vu plus haut (§ II) saint Zénon de Vérone représenter l'évêque qui va baptiser, sous les traits symboliques du *balneator* muni des instruments de sa profession.

6. Diadoque, dans ses *Capita de perfectione spirituali*, compare l'âme distraite et dissipée à une salle de bains dont les portes ouvertes laissent échapper la chaleur : *Sicut ianua balnei, si crebro aperiatur, cito calorem eius extrudit, sic anima cum multa loqui vult, quamvis valde pulchra sint omnia memoriam sui per vocale ostium distrahit, ac disturbat* [8].

VIII. Établissements de bains et personnel. — Les établissements de bains appartenaient soit à de grands personnages, soit à des affranchis; ce dernier cas était le plus fréquent [9]. Un rapprochement qui n'est pas dépourvu d'intérêt pour l'étude des antiquités chrétiennes, c'est que les noms des établissements de bains — comme ceux des titres céméteriaux et presbytéraux — paraissent avoir été ordinairement le nom du propriétaire lui-même [10]. Celui-ci, cela va sans dire, ne s'astreignait pas à gérer ses bains, il les affermait à un *balneator*; c'était à ce dernier d'imposer et de percevoir une redevance qui le faisait rentrer dans ses frais. La redevance était le plus souvent très minime; longtemps le prix courant fut un *quadrans*, c'est-à-dire le quart d'un *as*. Les bains des femmes étaient plus coûteux, quant aux enfants on les admettait gratuitement [11].

Sans préjudice de ces bains publics, il existait des bains privés dans les habitations. Primitivement, c'est-à-dire au IIIe siècle avant notre ère, le bain se prenait dans un appartement voisin de la cuisine et à proximité de l'eau chaude [12]; cet appartement portait le nom de *lavatrina* ou *latrina* [13]. Vers le début du IIe siècle, on commença à affecter spécialement une chambre pour les bains. Sénèque lui donne le nom de *balneum* et *balneolum*, nom d'origine grecque qui demeurera attaché aux bains privés, comme aux bains publics [14].

On a vu plus haut que le nombre des établissements de bains était considérable. On en peut induire qu'il existait entre les uns et les autres une grande diversité. La qualité et les exigences de la clientèle avaient dû contribuer à créer ce que nous appellerions aujourd'hui des « spécialités ». Quelques monuments en ont gardé le souvenir, car les gérants, comme les propriétaires avaient intérêt à faire valoir les avantages de leur installation. Gaetano Marini, nous a conservé la transcription de cette enseigne alléchante : IN PRAEDIIS C. LEGIANNI VERI BALINEVM. MORE VRBICO LAVA[*tur*]. OMNIA COMMODA PRAESTANTVR [15]. Une autre enseigne portait : IN PRAEDIIS AVRELIAE FAVSTINIANIAE BALINEVS. LAVATVR MORE VRBICO ET OMNIS HVMANITAS PRAESTATUR [16]. Mais la réclame ne se laissait pas devancer et un maître-baigneur énumérait ce qu'on trouvait dans son établissement; c'était ni plus ni moins que de l'eau de mer : THERMAE M. CRASSI FRVGI AQVA. MARINA ET BALN AQVA DVLCI IANVARIVS [17].

Le personnel des établissements de bains était fort sujet à caution. Non seulement au point de vue des mœurs, mais au point de vue de la probité. Tertullien parle des *lavantium prædones, fures balnearios* [18] et ce désordre était tel qu'on était obligé d'organiser un vestiaire. Celui qui avait la charge des vêtements des baigneurs devait être quelque honnête homme à l'abri du soupçon, aussi ne sommes-nous pas étonnés de ren-

[1] A. Ballu, *Rapport sur les travaux de fouilles opérées en 1904 par le service des monuments historiques en Algérie*, dans le *Bull. arch. du Comité des trav. hist.*, 1905, p. 92. — [2] *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 4560, *peripsuma sume* (περίψημα). — [3] Hom. III, *In Eccle., P. G.*, t. XLI, col. 657. — [4] *Oratio de libello repudii, P. G.*, t. LI, col. 224. — [5] Nili, *Sententiæ*, sent. 59, *P. G.*, t. LXXIX, col. 1245. — [6] *In Ep. II ad Cor.*, hom. XV, *P. G.*, t. LXI, col. 510. — [7] *Reprehensio eorum qui aberant ab Ecclesia, P. G.*, t. LI, col. 146. — [8] C. LXX, *P. G.*, t. LXV, col. 1192. — [9] Cicéron, *Orat.*, II, *Pro Cluentio*, 51; *Pro Roscio*, VII, 18; *Pro Cælio*, 25, 61; Martial, *Epigr.*, I, 59; II, 14; III, 20; Porphyre, *Ad Horat, Art. poet.*, V, 32; *Digest.*, l. III, tit. II, leg. 4, § 2; XIX, II, 30, § 1; Orelli, *Inscript. lat.*, in-8°, Turici, 1828, n. 4302. — [10] H. Jordan, dans *Hermès*, t. IX, p. 447; le même, *forma urbis Romæ regionum XIIII*, Berlin, 1874, p. 42. — [11] Voir cependant Orelli, *op. cit.*, n. 3325: Juvénal, *Satyr.*, II, vs. 152; d'après la *lex metalli Vipacensis* les deux sexes paient un *as*. — [12] Varron, *Ling. lat.*, V, 118. — [13] *Id.*, IX, 68. — [14] Varron et Charisius distinguent entre *balneum* le bain privé et *balneæ* les bains publics; mais, dès le temps de la République, on trouva *balneum* avec le sens de bains publics. *Corp. inscr. lat.*, t. I, n. 1263, et ce terme reparaît sous l'empire, Orelli, *op. cit.*, n. 2289, 3382, 6625, 6626; Marini, *Atti degli fratelli Arvali*, in-4°, Roma, 1795, p. 532. On trouve *balnearia* dans Cicéron, *Ad Quint. fratr.*, III, I, 1; *Ad Atticum*, XIII, 29; Sénèque, *De tranquill.*, IX, *lavacrum* appartient surtout à la basse latinité. — [15] Marini, *op. cit.*, p. 532. — [16] *Id.*, p. 532. — [17] Orelli, *op. cit.*, n. 4328. — [18] Tertullien, *Apologet.*, c. XLIV, *P. L.*, t. I, col. 561; *De fuga in persecut.*, c. XIII, *P. L.*, t. II, col. 141; *De idolatr.*, c. V, *P. L.*, t. I, col. 743. Cf. Catulle, *Carmina*, XXXIII, 1 : *O furum optume balneoriorum*, il parle du *capsarius*. Plaute, *Rudens*, II, 33, 51, se plaint de leur insolence, le *Digeste*, l. XLVII, tit. XVII, *De furibus balnearis*, leur consacre un paragraphe. Voir encore sur les capsarii, *Corp. inscr. lat.*, t. VI *b*, n. 3652, 6425, 7368.

contrer trois fidèles parmi ceux qui exerçaient la charge de gardiens des *capsæ* ou coffres, d'où leur était venu l'appellation de *capsarii*.

L'un des gardiens était employé aux thermes d'Antonin ou de Caracalla[1] :

CVCVMIO ET VICTORIA
SE VIVOS FECERVNT
CAPSARARIVS DE ANTONINIANAS

Les deux autres inscriptions sont, malheureusement, de simples fragments, le premier regarde une femme[2].

CAPSARARA

le deuxième est moins clair encore[3] :

cap{SARARIV}*s*
{REPOSI }
{ERI }

IX. Bains annexés aux basiliques. — Une épitaphe trouvée à Salone, en 1891, près du mur de la basilique, va nous introduire au cœur du sujet de ce paragraphe[4] :

☧
AVRR · MaRCIANVS YIAHIN
CIVIS · AFER · ET · QVINTINA ·
VXOR · EIuS · VIVI · SIBI ·
HANC · PISCINAM ·
VIRGINEM · A · SE CON
PARATAM · CON
STITVERVNT.

Un fragment d'épitaphe, ayant pu faire partie d'un sarcophage trouvé dans la même ville, rappelle vraisemblablement une fondation identique[5] :

VIII A
ITA SORO[*r*
p]ISCINA VIV[*a*
viv]IFECERVN[*t*
si]ALIQVI ALI[*quid*
]TER VOLVI[*rit*
co]RPVS PON]*ere*
po]S(*t*)OBITO

Élevés ici aux frais des particuliers, ces bains annexés à une basilique étaient parfois construits aux frais des Églises elles-mêmes. Nous n'en manquons pas d'exemples. Le *Liber pontificalis*, sous le pontificat du pape Silvestre (314-335), mentionne *in basilica sanctorum Petri et Marcellini donum dedit... fundum Laurentum*[6] *iuxta formam cum balneum et omnem agrum a porta Sessoriana usque ad viam Prænestinam*[7] ; sous le pontificat de Damase (366-384) on lit : *Hic constituit titulum (titulus Damasi) in urbe Roma, basilicum quam ipse construxit, ubi et donavit... balneum iuxta titulum*[8] ; sous le pontificat d'Innocent (401-417) : *Et constructam usque ad perfectum basilicam in quo loco batissimus Innocentius ex delegatione inlustris feminæ Vestinæ titulum romanum constituit et in eodem dominico optulit domus iuxta basilica Libiana, balneum in eodem loco iuxta templum Mamuri*[9]. Dans la notice de Sixte III (432-440), il est dit que *domus Palmati, intra urbe, juxta basilicæ*[10] *cum balneum et pistrinum*[11]. Dans la notice du pape Hilaire (461-468) : *Hic fecit monasterium ad sanctum Laurentium et balneum et alium sub aere*[12] *et prætorium*[13]. Enfin dans la notice du pape Symmaque (498-514) : *Eodem tempore fecit basilicam sancti Pancratii ubi et fecit arcum argenteum...; fecit autem in eodem loco balneum*[14].

Sans nous éloigner de Rome[15] nous trouverions aisément dans le même *Liber pontificalis* la mention de bains donnés aux Églises par les princes ou les riches particuliers, par exemple sous Silvestre (314-335): *domum in urbe cum balneum in Sicini regione*[16] (*Constantinus donavit*).

Une inscription provenant du cimetière de la basilique de Saint-Paul, sur la voie d'Ostie, relate les restaurations et embellissements exécutés par la libéralité d'un certain Eusèbe au commencement du VIIe siècle ou à la fin du VIe; on y lit ceci :

. . . . . .
. . . .BALINEV MARMO[. . . .]QVE MINVS ABVIT
fenes]TRAS SPE CLARA ITEMINS [ET SCAMNA

Eusèbe, dans la description de la basilique des Saints-Apôtres élevée par Constantin à Constantinople, nous apprend que l'église possédait ses λουτρὰ ainsi que plusieurs autres installations à l'usage du clergé attaché à cet édifice. Ce détail a son importance en ce qu'il nous montre le louable souci des gens d'église de fuir une promiscuité où leur dignité et leur caractère n'auraient pu que souffrir[17]. Cette réserve des bains annexés aux Églises explique d'une certaine façon le privilège qui leur fut accordé par les empereurs chrétiens[18]. Une loi de Théodose nous apprend qu'ils faisaient partie des lieux jouissant du droit d'asile : *Ut inter templi, quod parietum descripsimus cinctu et post loca publica, et ianuas primas Ecclesiæ, quidquid fuerit interiacens, sive in cellulis, sive in domibus, horticulis, balneis areis, atque porticibus confugias interioris templi vice tueatur*[19].

Ainsi, soit charité de la part des évêques, soit souci de grandir leur rôle par l'exercice de leurs privilèges, nous les voyons élever des bains annexés aux basiliques sans que les textes nous permettent de dire s'ils poursuivaient en cela la recherche de l'hygiène et de la propreté du clergé ou bien l'extension des locaux qui affirmaient leur situation dans l'État. Ce serait s'écarter du caractère de cette dissertation que d'y recueillir tous les textes relatifs à cette question, il suffira de rappeler les principaux. Agnellus, l'auteur du *Liber pon-*

[1] Inscription trouvée en 1821, *à Tor Marancia* (voie Ardéatine), conservée chez Guglielmi à la *Piazza Paganica* et publiée par Marchi, *I monumenti primitivi dell' arte cristiana*, in-4°, Roma, 1844, t. I, p. 27; R. Garrucci, *I piombi antichi*, in-8°, Roma, 1847, p. 47; Ch. Descemet, *Les fouilles de Sainte-Sabine*, p. 24; Merklin, dans *Archäolog. Zeitung*, 1850, p. 236, n. 8; Orelli-Henzen, *Inscript. lat.*, in-8°, Turici, 1856, n. 5092; *Corp. inscr. lat.*, t. VI *b*, n. 9232; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1875, p. 53; O. Marucchi, *Di un gruppo di antiche iscrizioni cristiane*, dans *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1901, p. 246 (provient du cimetière de Domitille). — [2] Bosio, *Roma satterr.*, in-fol., Roma, 1832, p. 214; Aringhi, *Roma subterr.*, in-fol., Romæ, 1651, t. I, p. 523; Reinesius, *Syntagma inscriptionum*, in-fol., Lipsiæ, 1682, c. XX, n. 268; *Corp. inscr. lat.*, t. VI *b*, n. 9533 (cimetière de Domitille). — [3] Ch. Descemet, *Les fouilles de Sainte-Sabine*, p. 24; *Corp. inscr. lat.*, t. VI *b*, n. 9234. — [4] Jelić, dans *Bull. di stor. e archeol. dalm.*, t. XVI, p. 148; Bulić, dans la même revue, t. XV, p. 8, 489, n. 210 *b*; p. 7, 490, n. 215 *b*; *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 13137. — [5] Bulić, dans *Bull. di stor. e archeol. dalm.*, t. XVII, p. 101; *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 31964. — [6] Sans doute une localité voisine de Rome, du côté de la porte Sessorienne, *porta Maggiore*, actuelle. — [7] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 183. — [8] *Ibid.*, t. I, p. 213. — [9] *Ibid.*, t. I, p. 221. — [10] Sans doute la basilique de Sainte-Marie-Majeure. — [11] *Liber pontificalis*, t. I, p. 233. — [12] Donc deux bains, l'un dans les conditions ordinaires des bains chauds, l'autre *sub aere*, c'est-à-dire bain froid. — [13] *Liber pontificalis*, t. I, p. 245. — [14] *Ibid.*, t. I, p. 262. — [15] En ce qui concerne Antioche et les propriétés de l'Église romaine dans cette ville, *balneum in Cerateas*, voir *Dictionn.*, t. I, col. 2380. — [16] *Liber pontificalis*, t. I, p. 170-171. — [17] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 463-464; F. Cabrol et H. Leclercq, *Monum. Eccles. liturg.*, t. I, præf., p. CLXI; Marucchi, *Éléments d'archéologie chrétienne*, t. III, p. 147. — [18] Eusèbe, *De vita Constantini*, l. IV, c. LIX, *P. G.*, t. XX, col. 1200. — [19] *Cod. Theodos.*, l. IX, tit. XLV, leg. 4. Loi de 431.

tificalis de l'Église de Ravenne nous apprend que l'évêque Victor (540) *refecit balneum iuxta domum Ecclesiæ hærens parietibus muri Episcopii, ubi residebat, quousque hodie mirifice lavatur et pretiosissimis marmoribus parietes iunxit, et diversas figuras tesselis aureis, variasque composuit, et tabulam descripsit litteris aureis tenellatis, in qua laboriose legere curavimus et ita suos hexametros catalepticos versus in eadem conscriptos invenimus:*

Victor apostolica tutus virtute sacerdos
Balnea parva prius prisco vetusta labore
Deponens, miraque tamen novitate refecit,
Pulcrior ut cultus maiorque resurgat ab imo.
Hoc quoque perpetuo decrevit more tenendum
Ut SIDVO GRATIS CLERVS *lavet ipsius urbis*
Tertia cui cessum est, et feria sexta lavandi[1].

Le *Liber pontificalis* romain est moins prolixe; il nous apprend toutefois que le pape Hilaire (461-467) *fecit balneum et prætorium sancti Stephani*. Il suivait en cela l'exemple de saint Damase (367-385) qui avait bâti un bain près du titulus de Saint-Laurent *in Damaso*[2].

A Pavie, autre fondation due à l'évêque saint Damien, mort au VIIe siècle. Voici du moins un passage de l'éloge qui le concerne tel qu'il a été lu par Fleetwood[3] :

TICENSEM CATHEDRAM
DECORAVIT MORIBVS CVIVS ET STVDIVM IN-
[GENS
FVNDAMENTA ERECTA VSQVE AD FASTIGIA
[FANTVR
DOMVS EPISCOPIA ET THERMARVMQVE VAPO-
[RES
VT GEMINAS DILVERET CVLTV PROPRIO SOR
[DES
CORPORVM PER AQVAS ANIMAE PLACABILIA
[SACRA

A Naples nous savons, par Jean Diacre, que saint Agnellus occupa le siège de cette ville après le milieu du VIIe siècle : *Hic fecit basilicam intus civitatem S. Januarii martyris in cuius honorem diaconiam instituit et fratrum Christi cellulas collocavit, delegans ab episcopio alimonia CCX modiorum, cum ducentas vini hornas* (? = urnas?) *perennis temporibus per unius cuiusque successionem annualiter largiri, sed et pro labandis curis bis in anno Nativitatis et Resurrectionis Domini per anni circulum exequendum saponem dari sancivit*[4]. Mazochi[5] a proposé du *labandis curis* une interprétation bien compliquée; celle de Paciaudi[6] nous semble plus acceptable, il propose de lire *pro labandis suris*, c'est-à-dire pour laver leurs jambes, car il s'agit de pauvres qui n'avaient que des sandales plus probablement que de clercs qui s'enroulaient les jambes de bandelettes[7].

A Naples, rappelons-nous encore les bains de saint Nestrianus, évêque de Naples sous Théodore et Honorius. *Hic fecit balnea in urbe et alia in gyro ædificia, quæ usque hodie Nostrianis balneus dicitur*[8].

Ces attestations sont plus que suffisantes pour notre dessein, aussi laisserons-nous la difficile question des bains de Pouzzoles (fig. 1205) qui pourra être traitée ailleurs (voir POUZZOLES) et disons quelques mots des bains du pape Formose découverts par Ciampini en 1688.

Le long de la route qui sépare l'amphithéâtre Flavien du mont Cœlius, Ciampini remarqua un affaissement du sol d'où l'on extrayait de temps à autre d'anciens matériaux de construction. En se rapprochant il constata la présence de murs de briques et d'une porte cintrée ornée d'un côté d'une croix et de l'autre côté d'une étoile. A droite il mesura une chambre ayant en longueur 30 palmes et 13 palmes en largeur; sa hauteur du pavement à la voûte était de 15 palmes. Une abside ornée de fresques dans la partie supérieure marquait l'extrémité. Dans la muraille deux orifices donnaient passage aux tuyaux amenant l'eau ou la vapeur aux deux températures[9]. *Coniicio*, écrivait Ciampini[10], *Ecclesiæ ianuam fuisse ac profanum locum in christianorum usum conversum in tribus primis Ecclesiæ seculis, quando imperatorum furor contra religionem christianam debacchabatur et crucem illam aliud non fuisse quam signum alicui loco inscriptum ad significandum ibi fuisse Ecclesiam; illudque signum titulus appellatus fuit, unde Ecclesiæ tituli nomen desumpsisse*. Paciaudi combat, avec raison, cette opinion et lui substitue la sienne qui fait de cet édifice un bain installé par le pape Formose pour son clergé et sa suite. Selon lui, dans la partie inférieure de l'abside, là où l'enduit est enlevé, devait se trouver l'image de Formose, puisqu'on y lit : FORMOSV. Paciaudi explique aussi la fresque de la conque absidiale. Un Bulgare (souvenir de la légation de Formose chez ce peuple), vêtu d'un manteau flottant non agrafé et d'une robe à mailles, tient à la main une épée. Saint Pierre, saint Paul, saint Laurent et saint Hippolyte achèvent de composer la scène (fig. 1204).

Le deuxième pilier épigraphique du musée Pio-Lateranense, porte au sommet sur une large plaque de marbre une inscription malheureusement très incomplète. La dalle provient du pavement de la basilique des Saints-Martin-et-Silvestre, sur l'Esquilin. On y lit une belle épigramme de douze distiques disposés sur deux colonnes. Le style de la composition et la paléographie permettent d'assigner cet ouvrage à une date assez reculée[11].

Outre l'intérêt qui s'attacherait naturellement à un monument épigraphique relatif à un usage si général, celui qui nous arrête ici dépasse notre attente. Les inscriptions chrétiennes sont d'ordinaire peu loquaces, or la dalle de l'Esquilin déroge à la coutume et contient des préceptes et des avertissements d'une belle morale principalement adressés aux clercs. Voici la transcription des parties qui subsistent :

Balnea quæ fragilis suspendunt corporis æstum
Et reparant vires, quas labor afficerit
Quæ constricta gelu validis aut solibus usta
Admixto latici membra [liquore] levant
[Ut]amur causa propriæ. . . . saluti(s)
[At cave ne mors]. [sit me]dicina homini
Lubrica ne sensus rapiat turpetque boluptas
Effera ne mentem, luxuries stimulet

[1] Agnellus, *Liber pontificalis*, l. I, *Victor*, c. I, dans Muratori, *Scriptor rer. Ital.*, t. I, part. 1, p. 102; *Acta sanct.*, sept. t. III, col. 858. — [2] Autres attestations notamment dans les notices d'Hadrien Ier et de Grégoire IV. La notice d'Hadrien Ier établit clairement la distinction, qui n'est pas toujours très claire, entre bains et baptistères. Nous y voyons en outre que ce pape fit construire un bain près du palais de Latran et un autre bain près de la basilique de Saint-Pierre. Dans ce dernier les pauvres venaient chercher l'aumône et se baigner gratuitement. — [3] Fleetwood, *Sylloge inscript. antiquarum*, in-4°, Londini, 1691, p. 390. — [4] Jean Diacre, *Chronicon episcoporum Neapolitanorum*, dans Muratori, *Rer. Ital. script.* (1725), I, II, p. 287-290. — [5] *In vetus marmoreum Neapolitanæ Ecclesiæ calendarium*, Neapol., 1744, 3 vol. in-4°, vol. I, *ad diem IX Januar.* Il s'agirait ici du bain des *curatores* de la Diaconie. — [6] *Op. cit.*, c. V. — [7] Le concile de Cloveshoe en Angleterre, en 747 (Wilkins, *Concilia*, t. I, p. 86; 2e édit., t. III, p. 362-376), dut interdir cet usage — [8] Cette affirmation du *Chronicon* de Jean Diacre est, à juste titre, contestée par Lupi, *Dissertazioni, lettere ad altre operette*, in-4°, Faenza, 1785, p. 90-93, qui y verrait volontiers un bain pour les pauvres et un baptistère. — [9] Le tuyau de diamètre plus étroit amenait l'eau chaude. — [10] Dissertation manuscrite conservée aux Archives vaticanes et consultée par Paciaudi qui y a pris la figure ci-jointe. Cf. Paciaudi, *op. cit.*, cap. IV. — [11] Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, in-4°, Romæ, 1831, t. V, p. 179, n. 1 (lecture entièrement arbitraire); De Rossi, *Il museo epigr. crist. Pio Lateranense*, dans *Triplice omaggio a. s. di p. Pio IX*, 1877, p. 107, pl. II.

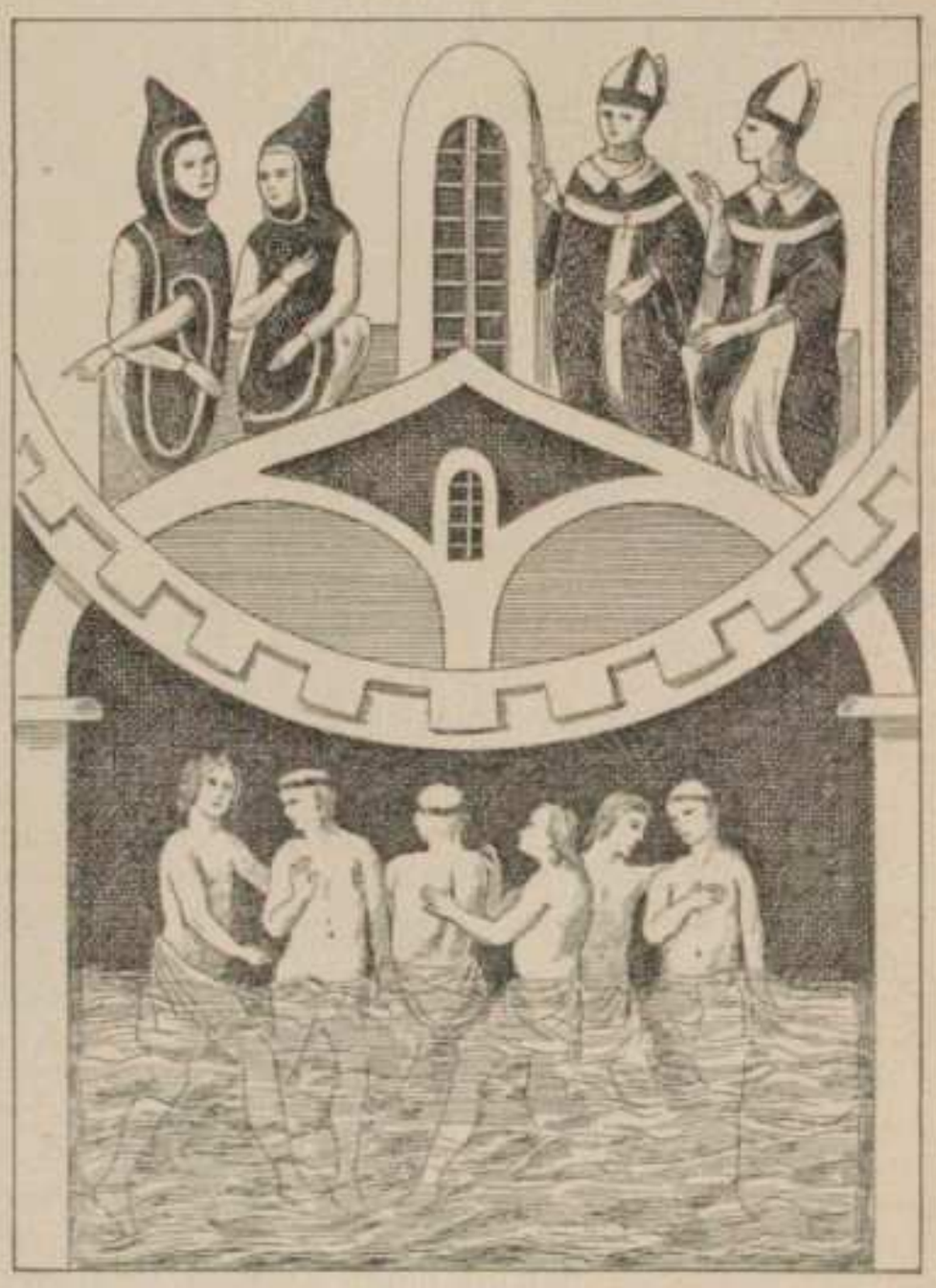
Ebrianeu vino dapibus neu viscera crin...
Dissolbat fluxo. corbe lab . . . . .
Sobria sed casto foveant . . . . . .
Et quæs. . . . . .
Hæc. . . . . e tangit . . .
. . . . . num. dietævisse. . .
Tu tamen ista magis cautus servare me[mento]
Grex sacrate Deo. corpore me[nte, fide]
Cui bellum cum carne subest quæ et victa[resurgit]
Quam cohibere juvat, si refovere p[aras.]
Clau. . . . . .
Vulnere . . . quod medeare iterum
. . . . . ini bene parta remedia carn[is]
. . . . . .
[Non n]ostris nocet officiis nec culpa labacr[i]
[Qu]od sibimet generat, lubricavita malum est.

toricité le *balneus qui de eo puteo [Sichar] lauatur*[2].

Ailleurs, il s'agit certainement non de bains, mais de baptistères, par exemple au Saint-Sépulcre : *Ibidem modo iusso Constantini imperatoris basilica facta est, id est dominicum, mirae pulchritudinis, habens ad latus excepturia, unde aqua leuatur, et balneum a tergo ubi infantes lauantur*[3]. A Jérusalem, le voyageur énumère les *piscines : Sunt Hierusalem piscinæ magnæ duæ ad latus templi id est una ad dextra, alia ad sinistra quas Salomon fecit, interius vero civitati sunt piscinæ gemellares quinque porticos habentes quæ appellantur Betsaida. Ibi ægri multorum annorum sanabantur. Aqua autem habent hæ piscinæ in modum coccini turbatam*[4]. L'itinéraire du pèlerin de Bordeaux remonte à l'année 333, celui du pseudo-Antonin de Plaisance, aux environs de l'année 570. Celui-ci



1204. — Bains du pape Formose.
D'après un dessin de Ciampini, dans Paciaudi, *De balneis*, 1758.



1205. — Bains de Pouzzoles.
D'après une miniature d'un ms. du XIIIe siècle au couvent Saint-Paul, à Naples, dans Paciaudi, *De balneis*.

X. Bains chrétiens privés et publics. — Il n'est pas toujours aisé de comprendre exactement la pensée des auteurs anciens lorsqu'ils parlent des bains et des baptistères. On est souvent exposé à ne pas découvrir leur pensée au premier abord, parfois même il faut y renoncer tout à fait si on ne veut pas passer de l'ingéniosité à la fantaisie pure. Il va sans dire que les attributions historiques des anciens voyageurs valent tout juste autant que leurs autres preuves d'érudition. C'est ainsi que le Pèlerin de Bordeaux à Jérusalem rapporte sérieusement : *Ibi est balneus Cornelii centurionis qui multas ælymosinas faciebat. In tertio miliario, est mons Syna, ubi fons est in quem mulier si lauerit, grauida fit*[1]. On peut mettre sur le même rang d'his-

mentionne également la *piscina natatoria*[5] et la proximité d'une basilique chrétienne. Il décrit la piscine de Siloé dont avaient déjà parlé le pèlerin de Bordeaux[6] et Théodose[7] ; mais il ajoute un utile renseignement : *Siloa, quæ habet manu facta hominis duo solia ex marmore, et inter solium et solium clausura cancellorum. In uno lauantur viri et in alio mulieres pro benedictione; in quibus aquis multæ uirtutes ostenduntur, immo et leprosi mundantur. Inante atrio est piscina grandis manu hominis munita, in qua assidue populus lauant*[8].

Pour Tibériade et les bords du Jourdain, autres indications utiles[9] : *Deinde venimus in ciuitate Tiberiade in qua sunt termas ex se lauantes salsas, nam*

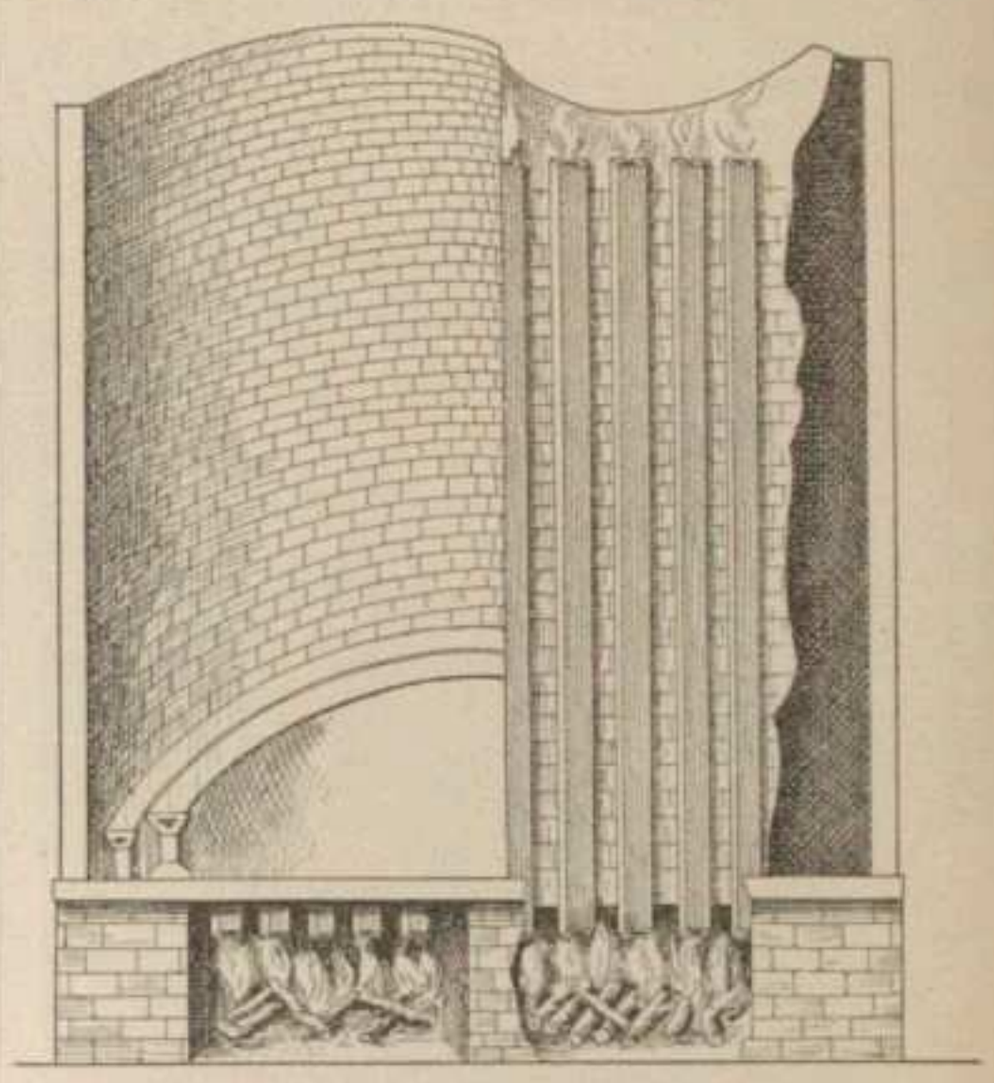
[1] *Itinera Hierosolymita*, éd. Geyer, in-8°, Vindobonae, 1898, p. 19. — [2] *Ibid.*, p. 20 (même appréciation pour ce qui est dit de la piscine de Siloé dont la source tarit chaque samedi, *ibid.*, p. 22). — [3] *Ibid.*, p. 23. Voir *Peregrinatio Silviæ*, p. 90, ligne 23; S. Cyrille de Jérusalem, *Procatechesis*, *P. G.*, t. XXXIII, col. 361. — [4] *Itinera*, p. 21. — [5] *Id.*, p. 177. — [6] *Id.*, p. 22. — [7] *Id.*, p. 142. — [8] *Id.*, p. 176. — [9] *Id.*, p. 163, 165-166, cf. p. 145 (Itin. de Théodose).

aqua maris ipsius dulcis est. ... Venimus in civitatem quæ uocatur Gadera, quæ ipsa est Gabaon. In ista parte <Iordanis a> civitate ad milia tria sunt aquas calidas quæ appellantur termas Heliæ, ubi leprosi mundantur... Ibi in proximo est civitas quæ vocatur Liviada... in quo loco sunt termæ ex se lauantes quæ uocantur Moysi, ibi etiam et leprosi mundantur [1].

Comment les bains chrétiens privés et publics étaient-ils aménagés? Nous l'ignorerions complètement, si nous ne pouvions recourir ici à une description et étudier un édifice.

Sidoine Apollinaire décrit en ces termes le bain de sa campagne d'Avitacum : « Du côté du sud-ouest, est un bain appuyé contre le pied d'un rocher couvert de bois; lorsqu'on abat les arbres qui l'ombragent, ils roulent comme d'eux-mêmes jusqu'à la bouche de la fournaise où l'on fait chauffer l'eau. Cette pièce est de même grandeur que la salle des parfums qui l'avoisine, si toutefois l'on excepte le demi-cercle d'une cuve (*solium*) assez grande, dans laquelle l'eau bouillante vient se rendre par des tuyaux de plomb, qui traversent les murs. Dans l'appartement des bains, le jour est parfait, et cette brillante clarté augmente encore la pudeur de ceux qui s'y baignent. Près de là se trouve la pièce où l'on se rafraîchit (*frigidaria*); elle est vaste et pourrait bien aisément le disputer aux piscines publiques. Le toit qui la couvre se termine en dôme, dont les quatre côtés sont revêtus de tuiles creuses; cette salle est carrée, d'une étendue convenable, et d'une exacte proportion; les domestiques ne s'embarrassent point dans leur service, elle peut contenir autant de sièges (*sellae*) que le bord demi-circulaire (*sigma*) de la cuve reçoit de personnes. L'architecte a percé deux fenêtres à l'endroit où commence la voûte, afin qu'on pût voir le goût avec lequel le plafond est construit. La face intérieure des murs ne présente qu'un enduit d'une extrême blancheur. Là, aucune peinture obscène, point de honteuse nudité qui, tout en faisant admirer l'art, vienne déshonorer l'artiste. On n'y voit point d'histrions, dans un costume et sous un masque ridicule, imiter Philistio par leur fard et la bigarrure de leurs couleurs. On n'y aperçoit aucun lutteur tâchant par divers attitudes de vaincre son adversaire ou d'éluder ses coups; aujourd'hui même, si les luttes offrent des postures indécentes, la chaste baguette des gymnasiarques les détruit sur-le-champ. On n'y trouve rien, en un mot, qui puisse alarmer la pudeur. Quelques vers néanmoins peuvent arrêter un instant les personnes qui entrent; ils sont de telle nature qu'on n'est point tenté de les relire, qu'on ne regrette pas de les avoir lus... A l'extérieur et à l'orient du château (*basilica*, parvis?) se rattache une piscine, ou, si tu aimes mieux l'expression grecque, un baptistère qui contient environ vingt mille muids. C'est là qu'au sortir des bains chauds, l'on se rend par des passages ouverts dans le mur en forme de voûtes; au milieu de ce réservoir s'élèvent, non pas des pilastres, mais des colonnes que les plus habiles architectes appellent la pourpre des édifices. Six tuyaux, dirigés extérieurement autour de la piscine, amènent des torrents d'eau du sommet de la montagne; ils sont terminés chacun par une tête de lion si bien exécutée, que les personnes qui entrent sans être prévenues croient effectivement voir des dents prêtes à les dévorer, des yeux étincelants de fureur et une crinière qui se hérisse. Si les gens de la maison ou du dehors environnent le maître, comme le bruit des eaux dans leur chute empêche de s'entendre réciproquement, on se parle à l'oreille, et les conversations, ainsi gênées par une cause extérieure, offrent un air mystérieux qui devient risible. En sortant de là, on trouve devant soi l'appartement des femmes (*triclinium matronale*) [2]... »

Il y a malheureusement assez peu de chose à tirer de quelques indications rapides données par Cassiodore sur les agréments des bains qu'il avait fait construire dans son monastère à Viviers [3] : *Balnea quoque congruenter ægris præparata corporis iussimus ædificari, ubi fontium perspicuitas decenter illabitur, quæ et potui gratissima cognoscitur et lavacris. Ita ut monasterium vestrum potius quæratur ab aliis quam vos extranea loca juste desiderare possitis.*



1206. — *Laconicum* de l'église Sainte-Cécile, à Rome.
D'après Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des antiq. gr. et romaines*, t. I, fig. 759.

Fortunat mentionne les bains des deux villas de Léonce, évêque de Bordeaux [4] :

Reddidit interea nova balnea cultu
Quo recreant fessos blanda lavacra viros

et plus loin pour son autre villa de *Præmiacum* :

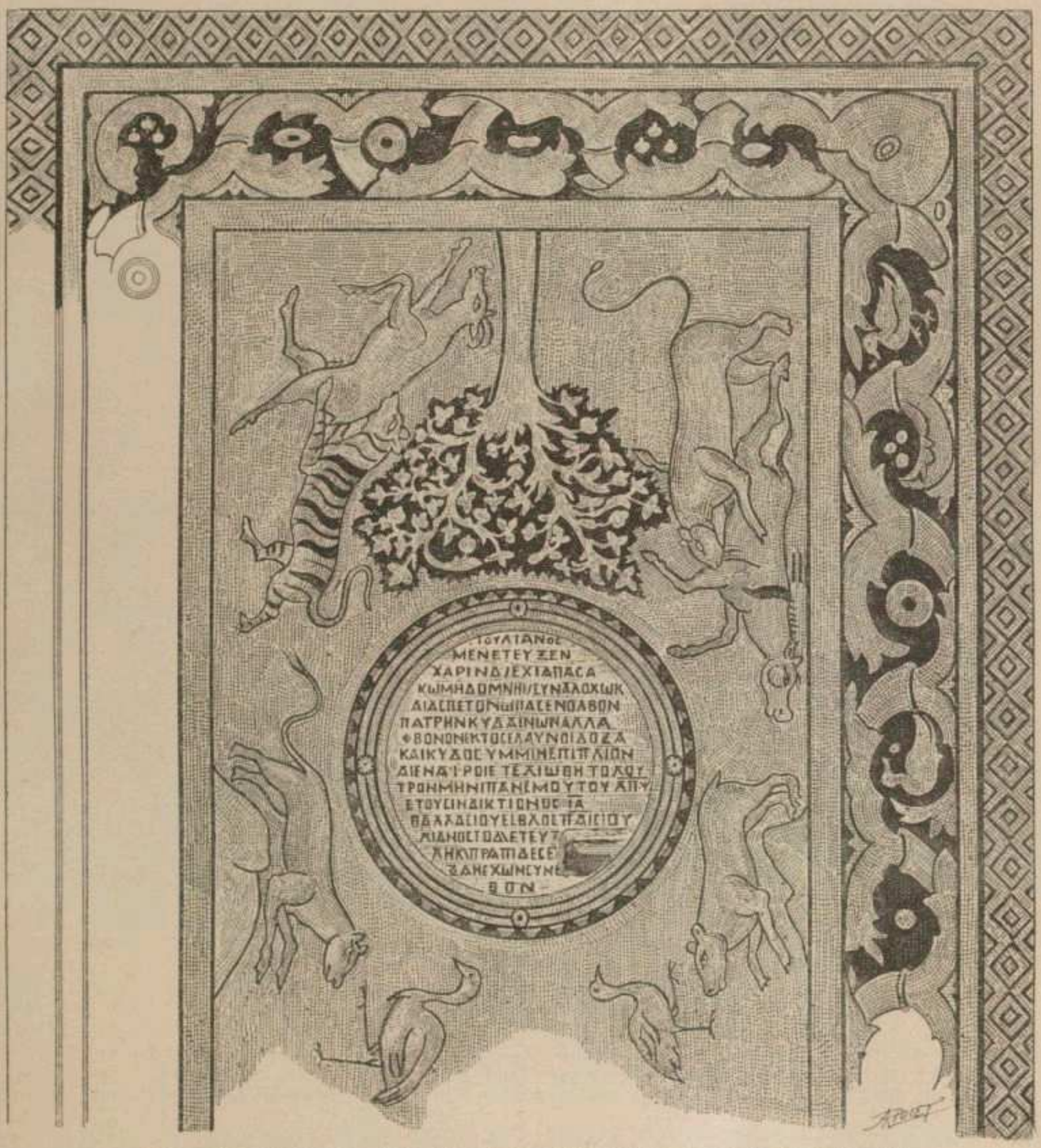
Nam quod pulchra domus, quod grata lavacra nitescunt
Consolidatorem te cecinere suum [5]. [*cunt*

Avant de décrire l'édifice de Serdjilla disons quelques mots du *Laconicum* de l'église de Sainte-Cécile à Rome. La figure 1206, représentant la coupe de cette chambre, fait voir que des tubes horizontaux étaient placés au-dessus du feu, sans communication directe avec le foyer dont ils formaient la couverture, prenant l'air à l'extérieur et le répartissant dans la salle par une série de tuyaux horizontaux tapissant les parois, tandis que d'autres tuyaux verticaux plongeant dans l'hypocauste servaient à l'évacuation de la fumée qu'ils conduisaient au dehors [6].

Les établissements de bains dans le monde gréco-romain furent, on peut le dire, innombrables; on doit

[1] Les ruines prétendues de thermes romains transformés en église, à 'Amwas (Emmaüs-Nicopolis), sont celles d'une basilique chrétienne entièrement construite à l'époque byzantine, et restaurée au temps des croisades. Voir *Rev. biblique*, 1903, p. 572-599 (H. Vincent). — [2] *Epist.*, II, 2, *P. L.*, t. LVIII, col. 474-476; (traduction Grégoire et Collombet, Paris, 1836, t. I). — [3] Cassiodore, *De institutione divinarum litterarum*, c. XXIX *P. L.*, t. LXX, col. 1143-1144. — [4] Fortunat, *Miscellanea*, c. XXVIII, *De Bissino villa Burdigalensi*, *P. L.*, t. LXXXVIII, col. 84. — [5] *Ibid.*, col. 85. — [6] Morin, dans les *Mémoires de l'Acad. des inscript.*, Savants étrangers, Ire série, t. VIII, p. 364; Daremberg et Saglio, *Diction. des antiq. gr. et rom.*, t. I, p. 657.

donc s'attendre à ce que les traces laissées par eux sur le sol ne soient pas rares. Et, en effet, plusieurs sont aujourd'hui encore assez bien conservés pour donner une idée complète de leur plan général et de leur aménagement. Au premier rang, parmi les plus connus viennent les bains pompéiens. L'un d'eux, découvert en 1824, est un *balneum* proprement dit [1]; les autres, déblayés en 1857 et 1877-1878, sont plutôt des thermes. D'autres, moins visités et rarement décrits, ne sont pas indignes de l'être. Presque tous les pays atteints jadis par la civilisation romaine en sont pourvus [2]. La plupart de ces établissements ont été construits pour la société païenne; aucun d'entre eux, à notre connaissance, n'a offert de symboles chrétiens. Nous ne nous attarderons donc à décrire que des bains conservés dans une région et datant d'une époque, qui ne peuvent laisser aucun doute sur leur utilisation par la société chrétienne. Les bains de Serdjilla, dans le Haourân, ont été décrits, en 1865, par M. de Vogüé qui avait



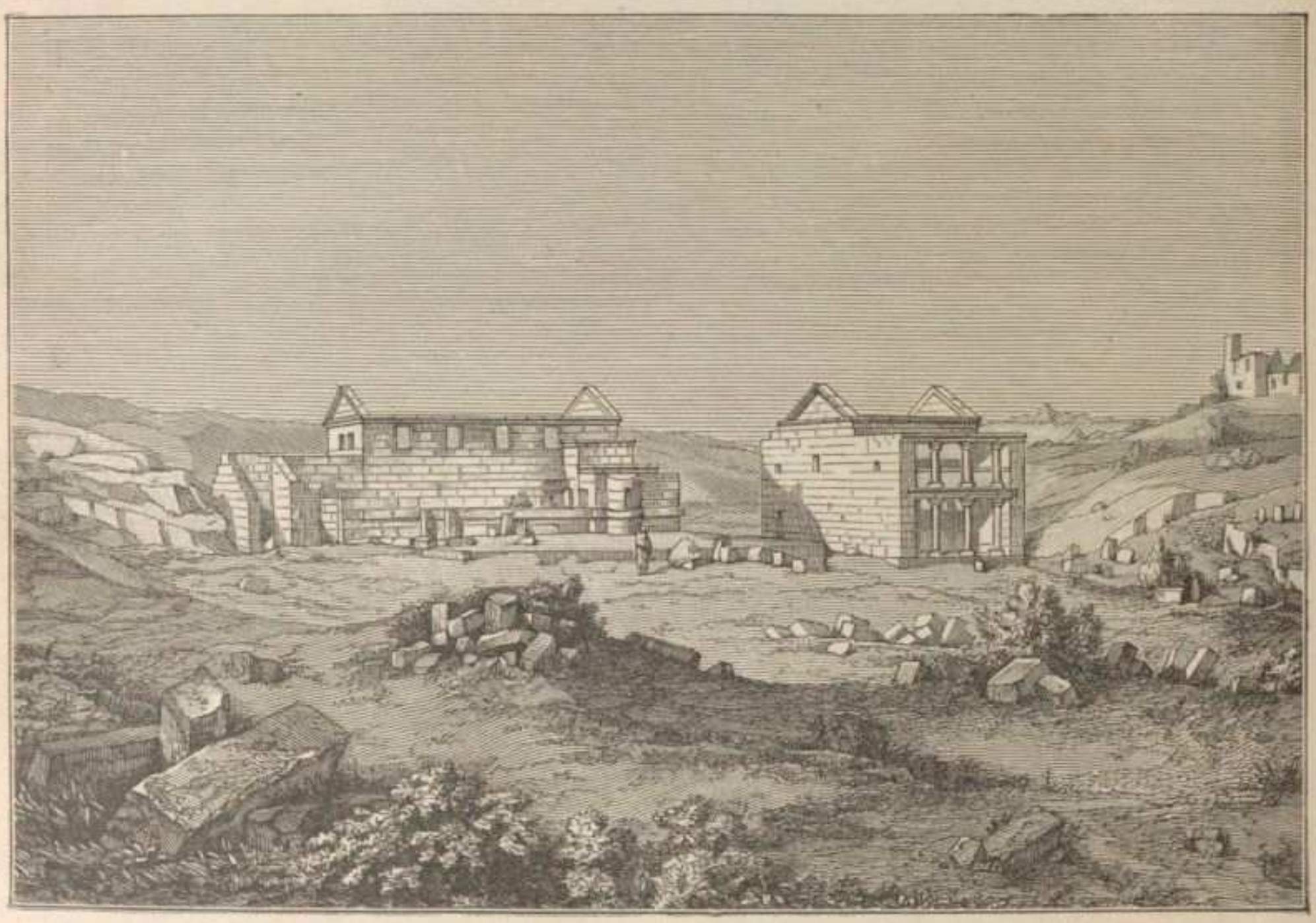
1207. — Mosaïque des bains de Serdjilla. D'après Butler, *Architecture and other arts*, p. 290.

constaté leur admirable état de conservation [3]. Une inscription nous fait connaître la date exacte de cet édifice, l'année 473 [4] (fig. 1207). Ces bains étaient un présent fait à la ville par Julianos et sa femme Douma. L'édifice et l'inscription en mosaïque ne présentent

[1] Gell, *Pompeiana*, London, 1832, t. I, p. 83-141; t. II, p. 80-94. — [2] Marquardt, *La vie privée des Romains*, dans Mommsen et Marquardt, *Manuel des antiquités romaines*, t. XIV, in-8, Paris, 1892, p. 325. En ce qui concerne un célèbre dessin représentant les bains de Titus, Marquardt a définitivement montré son inauthenticité, *id.*, p. 326-328. — [3] De Vogüé, *Syrie centrale. Architecture civile et religieuse du Ier au VIIe siècle*, in-4°, Paris, 1865, 1877, p. 94-95, pl. 55, 56, 57. — [4] Cette inscription vient d'être découverte par la mission américaine de 1899. Elle a été éditée par Butler et Prentice, *A mosaic pavement and inscription*, dans la *Revue archéologique*, 1901, t. II, p. 62-76.

aucun indice ni aucune allusion qui rappelle les idées païennes ou les croyances chrétiennes, quoiqu'il ne soit pas douteux un seul instant que les habitants de Serdjilla étaient chrétiens et l'architecte de l'établissement très probablement aussi, puisque la ville était christianisée depuis plus d'un siècle déjà [1].

XI. Bains, lieux de réunions chrétiennes. — 1. On sait par les Actes du martyre de saint Justin que celui-ci donnait rendez-vous à ses disciples dans une dépendance des « bains de Timothée » [2]. Le souvenir de ces bains ne nous a pas été autrement transmis, du moins sous cette appellation. On possède par ailleurs dans les Actes légendaires des saintes Pudentienne et Praxède une correspondance entre le frère des deux saintes, Timothée, et le prêtre romain Pastor auquel Novatus, frère de Timothée, a légué tout son bien à l'insu de ce dernier. Timothée répond qu'il consent à tout, et Pastor reprend la plume pour expliquer que, sur l'invitation de Praxède, les thermes de Novatus, alors hors d'usage, ont été changés en *titulus* par l'évêque de Rome Pie [3]. Ce récit a inspiré la mention suivante du *Liber pontificalis*, rattachée à la notice du pape Pie : *Hic ex rogatu beate Praxedis dedicavit ecclesiam thermas Novati, in vico Patritii, in honore sororis sue sanctæ Potentianæ, ubi et multa dona obtulit ; ubi sepius sacrificium Domino offerens ministrabat* [4]... L'identification de ces thermes de Novatus avec les bains de Timothée des *Acta Justini* a été soutenue par Baronius [5], mais Mazochi l'a combattue fortement [6] ; ce n'est du reste qu'une pure conjecture. Par contre, l'existence de thermes anciens sur l'emplacement de l'église de Sainte-Pudentienne ne paraît pas contestable. Une antique inscription de la basilique, transmise en double exemplaire, nous apprend que cette église fut restaurée du vivant du pape Sirice par les prêtres Ilicius, Leopardus et Maximus [7]. Ce dernier, prêtre de l'Église romaine à l'époque où Leopardus était légat du pape Innocent Ier, acheva la restauration de la



1208. — Vue générale des bains de Serdjilla. D'après de Vogüé, *Syrie centrale*, pl. 57.

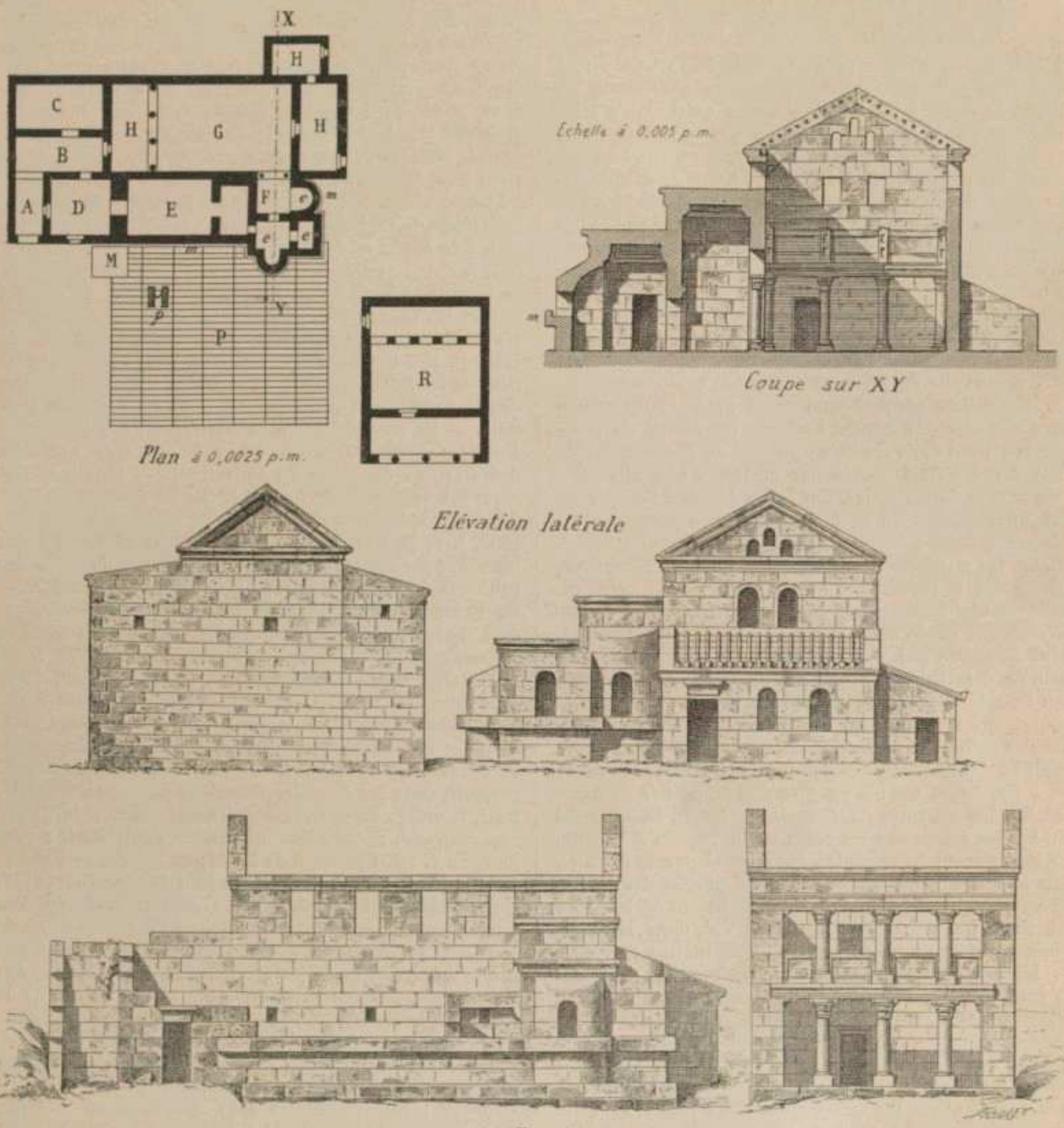
[1] H. C. Butler, *Architecture and other arts*, in-4°, New-York, 1904, p. 165-166 [la vue photographique, prise du sud-ouest (p. 166), nous a paru moins instructive que la pl. 57 de M. de Vogüé, p. 288-293]. Nous ne nous arrêtons pas ici à décrire les bains de Mondjéleia, établis sur le même plan que ceux de Serdjilla, mais plus petits et moins importants au point de vue archéologique, cf. de Vogüé, *op. cit.*, p. 95, pl. 55 ; Butler, *op. cit.*, p. 264-265. Quant aux bains de Shebba, c'est un édifice construit d'après les méthodes romaines et qui appartient nettement à la catégorie des thermes. Butler, *op. cit.*, p. 384-390. — [2] Pio Franchi De' Cavalieri, *Gli atti di S. Giustino*, in-8°, Roma, 1902, p. 34 : Ἐγὼ ἐκέκτημαι μέχρι τινὸς Μαρτίνου τοῦ Τιμιστίνου βαλανείου..., telle est la leçon du *Hierosolymitanus 6* (IXe-Xe s.) et du *Vaticanus 1667* (Xe s.). Les éditions modernes, antérieures à celle de M. P. Franchi et uniquement basées sur le *Vaticanus 655* (XVIe s.), lequel n'est qu'une copie du *Vatic. 1667*, se fondent sur la conjecture de Baronius dont il est parlé ci-dessus pour corriger Τιμιστίνου en Τιμοθέου (Otto) ou Τιμοθίνου (Gebhardt). Papebroch et Mazochi lisaient τιμιστίνου. M. Pio Franchi tient le texte pour corrompu et conjecture, avec une hardiesse à notre avis excessive, la leçon primitive τοῦ τιθορτίνου, d'où seraient dérivés les deux essais indépendants de reconstitution τινὸς μαρτίνου et τιμιστίνου finalement mis bout à bout dans le texte des Actes. Cf. *Ibid.*, p. 28 (préface). — [3] *Acta sanct.*, 9 maii, t. IV, p. 299. — [4] *Lib. pontif.*, éd. Duchesne, in-4°, Paris, 1886, t. I, p. 132. Deux manuscrits seulement (*Vatic., 3764* [et ses dérivés] et *Laurentianus, LXVI, 35*) présentent cette note. Cf. dom H. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne*, in-8°, Paris, 1907, t. I, p. 414, sur le titre de Sainte-Pudentienne. — [5] *Annales ecclesiastici*, ad. an. 159, n. 8, et 165, n. 3. — [6] *Kalend. neap.*, p. 466 sq. — [7] Dans De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana*, an. 1867, p. 51-53.

basilique en prenant soin d'une chapelle latérale dédiée à saint Pierre. Au temps de Sixte V, on voyait encore dans cette chapelle une mosaïque avec l'inscription :

MAXIMVS FECIT CVM SVIS

Un des deux fragments conservés de la mosaïque représente un Christ nimbé, imberbe, aux cheveux bouclés, d'un type assez commun dans les peintures cémétériales et la plupart des sarcophages du IVe siècle, probablement assis et paraissant adresser la parole à deux personnages plus âgés placés à ses côtés[1]. De Rossi estime que ceux-ci peuvent figurer les saints Novatus et Timothée qui donnèrent à l'église les thermes en question[2]. Le même archéologue est aussi très porté à rapporter aux travaux que Maximus fit exécuter

[1] Reproduit par De Rossi, *ibid.*, p. 56. — [2] *Ibid.*



1209 à 1212. — Bains à Serdjilla. D'après de Vogüé, *Syrie centrale*, pl. 55, 56, 57.

Légende : Monument admirablement conservé auquel il ne manque absolument que les charpentes (1865) ; la seule restauration que je me sois permise est celle des tuiles dans l'élévation latérale. — A. Entrée. — B. Salle d'attente. — C. Logement du gardien. — D. Chambre des fourneaux séparée des autres par un très gros mur qui supportait les appareils à chauffer l'eau. — E. Bains d'eau chaude : *alveum*. — *e e e*. Petites étuves recouvertes d'une voûte monolithe : *sudatoria*. — F. Chambre moins haute : *tepidarium*. — G. Grande salle commune : *apodutherium*, où on se déshabillait et où le baigneur se reposait après le bain en écoutant les musiciens établis dans la tribune H au fond de la salle. — H. Tribune portée par des colonnes et garnie d'une balustrade de pierre. — M. Plate-forme qui supportait le réservoir d'eau. — *mm*. Conduite extérieure en pierre communiquant par la fenêtre avec chacune des étuves et lui amenant de l'eau froide ; cette eau, en tombant sur les cailloux rougis au feu, produisait la vapeur, et servait en outre, après l'*exsudatio*, au lavage final. — P. Grande citerne couverte en dalles de pierres posant sur des arcs. — *p*. Margelle par laquelle on puisait l'eau pour remplir le réservoir M, à l'aide d'un appareil dont les supports de pierre sont encore en place. — R. Maison publique attenante aux thermes et que les indigènes appellent « le café ».

à Sainte-Pudentienne l'inscription suivante en hexamètres, dont les lettres conviennent bien au IVe siècle :

MAXIMVS HAS OLIM THERMas...
DIVINAE MENTIS DVCTV CVM C...

L'inscription est conservée au Musée du Vatican parmi les pierres païennes, mais son origine chrétienne ne fait pas de doute à De Rossi. Voici ce qu'il ajoute : *La menzione poi d'un Massimo che nel secolo in circa quarto* divinæ mentis ductu cum... *fece ristauri od ornati in un edificio, olim thermas, coincide a meraviglia colle notizie del Massimo prete; il quale a sue spese e* cum suis *adornò almeno un oratorio anneso al titolo di Pudente, e contiguo od interno alle terme di Novato. È assai difficile che circostanze si rare s'incontrino per caso riunite in questo metrico titolo monumentale*[1]. Des fouilles récentes dirigées par l'architecte Petrignani dans les souterrains de Sainte-Pudentienne paraissent confirmer l'exactitude topographique de la lettre apocryphe de Pastor à Timothée[2].

2. Sozomène raconte que saint Jean Chrysostome après son discours contre Eudoxie fut obligé de célébrer la Pâque dans les bains publics de Constantinople où la foule s'était portée par crainte d'une attaque à main armée dans l'église. Ces bains dédiés à l'empereur Constance étaient en effet de très vastes proportions : ἐν δημοσίῳ λουτρῷ πολυχωρήτῳ... τὸ Πάσχα ἐπιτέλεσαν[3].

3. Ce fut aussi dans des thermes, ceux de *Gargilius*, que se tint la conférence de Carthage de 411 entre catholiques et donatistes : *in secretario thermarum Gargilianarum* dit le compte rendu officiel des séances[4]. Saint Augustin qui prit part active à cette conférence parle de ces thermes comme d'un endroit « spacieux, bien éclairé et frais »[5], « situé en pleine ville[6]. » Les évêques qui s'y réunirent étaient au nombre de 286 du côté des catholiques et de 279 de celui des donatistes : c'était l'assemblée la plus imposante que l'on eût encore vue à Carthage. On n'a pu jusqu'ici identifier de façon certaine les thermes de *Gargilius*. Le P. Delattre est porté à les situer sur les collines du Nord de la ville, sur l'emplacement actuellement occupé par le Carmel, dans le quartier de *Byrsa*. Il y a vu en effet des Arabes déblayer un hypocauste d'où ils arrachaient de la pierre à bâtir[7]. Ce même hypocauste a été, dans la suite, « mis à nu sur une superficie de 16 mètres carrés; » les lampes chrétiennes foisonnent dans les déblais[8]. Le caractère du monument que cachent aujourd'hui le jardin des Carmélites et la maison d'été des Sœurs de Sion est donc certain. Mais doit-on aller jusqu'à dire que ces thermes sont ceux de *Gargilius*? M. A. Audollent, à qui nous empruntons ces détails[9], ne le croit pas. L'indication topographique assez vague de saint Augustin (*in urbe media*) ne permet pas de rien conclure. « Cet autre fait qu'on a extrait de l'hypocauste un peigne liturgique en ivoire orné de symboles chrétiens, tels qu'on en emploie dans le sacre des évêques[10], ne semble pas non plus décisif. »

XII. Bibliographie. — J.-P. Arlunus, *Commentarius de balneis*, in-fol., Basileæ, 1539. — Anonyme, *De balneis omnia quæ exstant apud græcos, latinos et arabos tam medicos quam quoscumque ceterarum artium probatos scriptores*, in-fol., Venetiis, 1553. — A. Bacci, *De thermis libri septem*, in-fol., Venitiis, 1571; 2e édit. ibid., 1588; 3e éd., in-fol., Romæ, 1622; 4e édit., in-fol., Patavii, 1711. — Baxter, *On the hypocaust of the Ancients*, in-4°, London, 1809. — Becker, *Gallus*, 2e édit., in-8°, 1849, t. III, p. 68-114; éd. H. Göll, in-8°, 1880-1882, t. III, p. 104 sq. — J.-M. Besse, *Les moines d'Orient antérieurs au concile de Chalcédoine*, in-8°, Paris, 1900, p. 248-249, 497-248. — A. Bigelmair, *Die Beteilung des Christen am öffentlichen Leben in vorconstantinischer Zeit*, München, in-8°, 1902. — J. Bingham, *Works*, nouv. éd. en 10 vol. in-8°, Oxford, 1855, t. III, p. 136; t. VI, p. 445-448; t. VII, p. 108. — A. Blouet, *Restauration des thermes d'Antonin Caracalla à Rome*, Paris, in-fol., 1828. — F. Bruni, *Mem. sopra i bagni degli antichi e su la necessita di riassumere la pratica*, in-12, Firenze, 1811. — Bussemaker et Daremberg, *Œuvres d'Oribase*, in-8°, Paris, 1854, t. II, p. 865-875. — Ch. Cameron, *The baths of the Romans explained and illustrated*, in-fol., London, 1772 (trad. de Palladio, voir *infrà*). — Canina, *L'architettura Romana*, Roma, 1830-1840, t. I, c. IX, pl. 139-152. — A. de Caumont, *Abécédaire... d'archéologie, Ère gallo-romaine*, 2e édit., in-8°, Caen, 1870, p. 137-182. — J.-B. Cotelier, *Patres ævi apostolici*, in-fol., Paris, 1672, t. I. Notes sur les passages des *Constitutions apostoliques*, cités au cours de l'article. — H. Dechent, dans la *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, 1884, p. 173 sq. (sur l'histoire des stations de bains de Palestine). — Delattre, *Recherches sur l'industrie des bains et lavoirs publics*, dans les *Mémoires de la Société agricole d'Orléans*, 1852, t. X, p. 253 sq. — J. Demarteau, *Eaux et bains au début du moyen âge*, dans le *Bulletin de l'Institut archéologique liégeois*, 1885, t. XVIII, p. 462-467. — O. Ferrari, *Dissertatio de balneis et gladiatoribus*, édit. Fabricius, in-8°, Helmstadii; reproduite dans le *Thesaurus*, de G. Poleni, in-fol., Venetiis, 1737, t. III, p. 297-310. — Gell, *Pompeiana*, in-8°, London, 1832, ch. VI-VII. — F. M. Gerardi, *Dell' acqua santa e dei bagni di essa rinnovati, notizia storico-mediche*, Roma, 1853. — P. Gérard, *Recherches sur les établissements de bains publics à Paris depuis le VIe siècle jusqu'à présent*, dans les *Annales d'hygiène publique*, 1re série, 1832, t. VII, p. 5. — Graevius, *Thesaurus antiquitatum romanarum*, in-fol., Lugduni Batavorum, 1694, reproduit, au t. XII, l'ouvrage de Bacci; cf. *supra*. — Guhl et Köner, *Das Leben der Griechen und Römer*, in-8°, 1876, t. II, p. 491-503, 655-660. — Ch. Guignebert, *Tertullien. Etude sur ses sentiments à l'égard de l'empire et de la société civile*, in-8°, Paris, 1901, p. 519-522. — Günther, *De balneis*, in-8°, Berolini, 1844. — L. Hilaire, *Les bains dans les temps anciens et modernes*, dans la *Revue de la Société des études historiques*, faisant suite à l'*Investigateur*, 4e série, 1884, t. II, p. 31-38. — Hirt, *Geschichte der Baukunst bei den Alten*, in-4°, Berolini, 1827, t. III, p. 233-236. — L. Joubert, *De balneis antiquorum tum Graecorum tum Romanorum libellus*, dans *Op. omnia*, in-fol., Lugduni, 1582, t. II, p. 281-290. — J. Kuhn, *De lotionibus et balneis Græcorum*, in-4°, Argentorati, 1695. — L. Laband, *De Laconico*, in-8°, Vratislaviæ, 1826. — Joh. Lami, *De eruditione apostolorum*, ed. altera, Florentiæ, in-4°, 1766, p. 230-233. — Lecoy de la Marche, *Bains au moyen âge*, dans la *Revue du monde catholique*, 1866, t. XIV, p. 870-881. Reproduit dans *La Société au XIIIe siècle*, par le même, Paris, in-12, 1880, p. 351-379. — N. Le Nourry, *Apparatus ad bibliothecam maximam veterum Patrum*, in-8°, Paris, 1694, t. I, l. III, *Dissertationes de omnibus Clementis Alexandrini operibus*, diss. I, c. XII, art. 4, reproduit dans *P. G.*, t. IX, col. 966-968. — Longuemar, Note sur le livre de Paciaudi, dans le *Bulletin*

[1] *Ibid.*, p. 57. — [2] P. Crostarosa, dans *Nuovo bullettino di archeologia cristiana*, 1899, p. 270. — [3] *Hist. Eccles.*, l. VIII, c. XXI, *P. G.*, t. LXVII, col. 1569. — [4] *Gesta collationis Carthagini habitæ*, *P. L.*, t. XI, col. 1257-1258, cf. col. 1264; Mansi, *Conc.*, t. IV, col. 51, 57. — [5] *Ad Donastistas post collationem*, *P. L.*, t. XLIII, col. 689. — [6] *Ibid.*, col. 679. — [7] *La Tunisie*. Histoire et description, c. X, Carthage, in-8°, Paris et Nancy, 1896, t. I, p. 370 sq.; *Bulletin épigraphique de la Gaule*, 1887, t. IV, p. 317; 1886, t. IV, p. 81 sq.; *Revue de l'Afrique française*, 1886, t. IV, p. 241; *Cosmos*, 28 janv. 1888, p. 243; *Mélanges de l'école de Rome*, 1890, t. X, p. 325. — [8] *Cosmos, loc. cit.*, et 13 janv., 1894, p. 211. — [9] A. Audollent, *Carthage romaine*, in-8°, Paris, 1901, p. 265, 266, cf. p. 525. — [10] *Cosmos, loc. sup. cit.*

de la Société des antiquaires de l'ouest, 1878, t. I, p. 342-345. — A. M. Lupi, *Dissertazioni*, in-4°, Faenza, 1785, t. I, p. 90-93. — Luther, *De balneis veterum cum inunctione coniungendis*, in-4°, Erfordiæ, 1771. — T. M. Mamachi, *Origines et antiquitates christianæ*, in-4°, 2e édit., Romæ, 1846, t. III, l. III, p. 302-303. — J. Marquardt, *Das Privatleben der Römer*, dans *Handbuch der römischen Alterthümer*, de J. Marquardt et Th. Mommsen, in-8°, Leipzig, 1879, t. VII, p. 262-288; trad. française, t. XIV, *La vie privée des Romains*, Paris, 1892, p. 317-349. — Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, in-fol., Paris, 1719, t. III, p. 201-212, pl. CXXII-CXXVIII. — P. M. Paciaudi, *De sacris christianorum balneis*, in-4°, Romæ, 1758, pl. (Venise, 1750). — Palladio, *Le terme dei Romani*, in-fol., Vicenza, 1875. — Peters, dans *Real-Encyklopädie* de F. X. Kraus, Freiburg im Breisgau, 1882, art. *Bäder*, t. I, p. 107-108. — T. Pfanner, *De lotionibus christianorum*, dans *Observationes ecclesiasticæ*, Ienæ, Vinariæ, in-12, 1694-1695, 2 parties, t. I, p. 364-421. — E. Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, in-4°, Paris, 1873, t. I, au mot *Balneum, Balneæ*, p. 648-664. — Schlechtleutner, *Dissertatio de balneis*, Vindobonæ, 1769. — Th. Steger, *De præcipuis veterum Romanorum lotionibus*, in-4°, Lipsiæ, 1649. — Stieglitz, *Archäologie der Baukunst*, in-8°, Weimar, 1801, p. 241-276. — F. G. Struve, *Tractatus iuridicus de balneis et balneatoribus*, in-4°, Ienæ, 1701. — F. Swinhow, *De thermarum antiquitatis contentis et usu*, in-8°, Edinburgh, 1725. — Thomassin, *Traité des jeûnes de l'Église*, Paris, in-12, 1680; 2e édit., ibid., 1685, p. 534-537. — M. von Visvliet, *De balneis et furibus balneariis et de efficacia balneorum*, in-4°, Lugduni Batavorum, 1737. — E. Wichelhausen, *Ueber die Bäder des Alterthums insonderheit der alten Römer*, in-8°, Mannheim, 1807. — C. Wildvogel, *Libellus de balneis et balneatoribus*, in-4°, Francofurti, 1754. — G. Zappert, *Ueber das Badewesen mittelalterlicher und späterer Zeit.*, dans *Archiv für Kunde österreichischer Geschichts-Quellen*, in-8°, 1859, Wien, t. XXI, p. 3-166.

H. Dumaine.

BAISER. — I. Nom et usage général. II. Le baiser liturgique à la messe. III. Explication des divergences au sujet de la place du baiser de paix. IV. Acclamations au baiser de paix. V. Le baiser de paix dans les autres rites. VI. L'*osculatorium*. VII. Bibliographie.

I. Nom et usage général. — Nous n'avons pas à nous occuper ici de cette coutume, commune à la plupart des peuples, de baiser le front, les joues, les mains ou les pieds, les vêtements d'une personne, ou même le sol qu'elle a foulé, en signe d'affection, de respect ou d'adoration. L'esclave baisait la manche ou la tunique de son maître, le vaincu baisait les pieds du conquérant, ou la trace de ses pieds [1]. On baisait les idoles (se rappeler le baiser donné à la pierre noire de la Ka'ba à la Mecque) ou bien l'on envoyait avec la main un baiser en signe d'adoration vers les astres [2]. Les païens pieux envoyaient un baiser en passant devant les temples [3].

Le baiser dont il va être question dans cet article, porte les noms divers de φιλήμα ἅγιον, φιλήμα ἀγάπης, plus généralement ἀσπασμός, et quelquefois εἰρήνη, εἰρήνην διδόναι, ἀσπασμὸς εἰρήνης. En latin, *osculum, pax, osculum sanctum, osculum pacis, salutatio, pacem dare, facere, offerre, pacificare*, etc.

Le mot *adorare*, προσκύνειν, qui signifie parfois le baiser comme geste d'adoration, n'est pas pris d'ordinaire en ce sens dans le langage chrétien [4].

On ne voit pas que chez les Juifs, dans les circonstances où on le trouve employé, le baiser ait eu d'autre signification que chez la plupart des peuples, c'est-à-dire un signe d'amitié, de bienvenue, d'affection, de bienveillance, de réconciliation, mais il ne constituait pas un rite particulier [5].

Il en est de même dans le Nouveau Testament. Jésus reproche à Simon le Pharisien de ne lui avoir pas donné le baiser de bienvenue, *osculum mihi non dedisti* [6], tandis que la pécheresse embrasse ses pieds en signe de respect et de contrition. Le baiser que Judas donne à Jésus pour le désigner aux bourreaux, semble prouver que ce signe était assez fréquent entre Jésus et ses apôtres. Matth., XXVI, 48 [7].

C'est dans saint Paul que le baiser semble prendre un caractère particulier de fraternité entre les chrétiens, non seulement comme un signe d'affection, mais aussi comme preuve d'union dans un même sentiment et une même foi. Dans les quatre passages de saint Paul et dans un passage de I Pet., v, 14, les termes qui le désignent sont tellement semblables qu'il semble que ce soit une formule rituelle :

Rom., XVI, 16, Ἀσπάσασθε ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἁγίῳ.
I Cor., XVI, 20, Ἀσπάσασθε ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἁγίῳ.
II Cor., XIII, 12, Ἀσπάσασθε ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἁγίῳ.
I Thess., V, 26, Ἀσπάσασθε τοὺς ἀδελφοὺς ἐν φιλήματι ἁγίῳ.
I Pet., V, 14, Ἀσπάσασθε ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἀγάπης.

Il faut observer que cette formule s'est conservée, comme on le verra plus loin, dans plusieurs liturgies, presque littéralement.

Il n'est pas fait mention du baiser dans saint Ignace, ni dans saint Polycarpe, ni dans saint Clément, ni dans aucun des Pères apostoliques, si je ne me trompe, ni, ce qui est plus significatif, dans la Διδαχή. Cet argument négatif, s'il prouve quelque chose, prouverait seulement que le baiser rituel n'était pas encore employé partout, ni très fréquemment. Il faut arriver jusqu'à saint Justin pour en trouver une nouvelle trace, mais alors il est mentionné avec un sens rituel très bien déterminé : Ἀλλήλους φιλήματι ἀσπαζόμεθα παυσάμενοι τῶν εὐχῶν, ἔπειτα προσφέρεται τῷ προεστῶτι τῶν ἀδελφῶν ἄρτος, etc. Apol., I, 65.

Le baiser est donné ici dans l'assemblée, entre les frères, après la prière (la prière litanique) et avant l'oblation.

Ce rite est des plus caractéristiques: On peut dire que c'est une nouveauté liturgique, car je ne crois pas qu'on le retrouve ailleurs avec ce sens, cf. cependant F. L. Conybeare, dans *Expositor*, 1894, t. IX, p. 461. Il est un des signes les plus expressifs de la charité, de l'intimité, et aussi de la pureté des mœurs chez les premiers chrétiens, car il n'est pas douteux, d'après les textes les plus anciens, qu'il s'est donné à l'origine, sans distinction de sexe, et les scrupules ou les susceptibilités ne s'éveillèrent que plus tard.

On devine sans peine qu'une telle pratique entraînait ses dangers. Il est possible qu'aux yeux des païens, elle ait été pour quelque chose dans les calomnies répandues à l'origine contre les chrétiens [8].

Même pour les chrétiens, le baiser donné sans distinction de sexe pouvait avoir ses inconvénients, et de bonne heure on chercha à y remédier. Athénagore dit

[1] Cf. des allusions à la coutume du baiser chez les anciens dans Martial, VIII, XLIV, 5; XII, 26, 3; Sénèque, *De ira*, II, 24, 1; Arrien, diss. Epict. I, 19, 24; Suétone, Otho, 6; Pline, *Panégyr.*, XXIII, 1; XXIV, 2, etc. — [2] Job., XXXI, 27. — [3] Apulée, *De magia*, 56; Pline, *Hist. nat.*, XVIII, 2. — [4] Suicer, *Thesaurus ecclesiasticus*, aux mots προσκύνειν et ἀσπασμός; de Vert, *Explication des cérém. de l'Eglise*, t. II, p. 200. — [5] Cf. *Dict. of the Bible*, au mot *Kiss*, les différents passages où le mot est employé dans l'Ancien Testament et ses diverses significations. — [6] Luc., VII, 45. — [7] Cf. encore Luc., XV, 20; Act., XX, 38, et le *Dict. de la Bible*, au mot *Baiser*, t. I, col. 1388. — [8] Cf. l'article *Accusations contre les chrétiens*, t. I, col. 275; Minucius Felix, c. IX, *P. L.*, t. III, col. 271; Tertullien, *De pœnit.*, 9 (*presbyteris advolvi*), *P. L.*, t. I, col. 1354; Martigny, *Dict. des antiq. chrét.*, p. 94, 264.

à ce propos : « Selon la différence des âges, nous traitons les uns de fils et de filles, tels autres de frères et de sœurs, tels autres de pères et de mères, mais ces titres de parenté n'entraînent aucune souillure. L'Écriture nous dit (allusion à quelque didascalie ou constitution des apôtres) : Si quelqu'un réitère le baiser pour se procurer une jouissance de plaisir...., il faut être très scrupuleux en ce qui concerne le baiser [1]. » D'autres écrivains anciens parlent dans le même sens [2]. Mais la simplicité de « cet âge d'or de la pureté » écarte tout soupçon. Renan lui-même en convient; on connaît le passage à propos du « saint baiser » ou « baiser d'amour » : « Loin d'ici les vils soupçons de débauchés vulgaires. Tout était pur dans ces saintes libertés, mais aussi qu'il fallait être pur pour pouvoir en jouir... [3]. »

De bonne heure, pour obvier aux abus, on introduisit la séparation des sexes dans les réunions. Les *Constitutions apostoliques* ont un règlement sur ce point [4]; les lois de l'architecture ecclésiastique consacrèrent de bonne heure cette distinction; les hommes étaient d'un côté, les femmes de l'autre, et cette coutume se perpétua longtemps. La pratique du baiser de paix, à mesure que l'Église devenait plus nombreuse, se perdit du reste peu à peu, ou du moins, elle alla se restreignant, et aujourd'hui le « saint baiser » ne se donne plus que dans le chœur entre les membres du clergé, ou dans les communautés de moines et de religieux.

Peu après saint Justin, nous trouvons le « saint baiser » mentionné dans Clément d'Alexandrie, dans Origène, dans Tertullien, dans saint Cyprien, en des textes qu'il faut noter pour saisir le vrai caractère et déterminer la place de cet usage liturgique : Ἀγάπη δὲ οὐκ ἐν φιλήματι, ἀλλ' ἐν εὐνοίᾳ κρίνεται· οἱ δὲ, οὐδὲν ἀλλ' ἢ φιλήματι καταφορῦσι τὰς ἐκκλησιας, τὸ φιλοῦν ἔνδον οὐκ ἔχοντες αὐτὸ· καὶ γὰρ δὴ, καὶ τοῦτο ἐκπέπληκεν ὑπονοίας αἰσχρᾶς, καὶ βλασφημίας, τὸ ἀναίδην χρῆσθαι τῷ φιλήματι, ὅπερ ἐχρην εἶναι μυστικὸν· ἅγιον αὐτὸ κέκληκεν ὁ Ἀπόστολος [5].

Tertullien appelle le baiser *signaculum orationis* [6]. C'est une preuve qu'il considère ici le baiser liturgique. Bingham voit dans cette *oratio* le *Pater* et en conclut que ce terme signifie la fin des prières de la consécration, et cela prouverait que l'Église d'Afrique, comme l'Église romaine, donnait le baiser de paix, non à l'offertoire, comme il est dit dans saint Justin, et comme la plupart des liturgies l'ont conservé, mais *après* le canon, avant la communion [7]. Mais le terme *oratio* désigne souvent la prière litanique, et il peut donc être question ici comme dans Justin de cette prière, qui était avant l'élévation. Sur ce point donc il y aurait accord entre les deux auteurs. Et comme on le verra dans le 2e, le fait aurait son importance [8]. Dans un autre texte, Tertullien parle ainsi : *Memoria præceptorum viam orationibus sternit... ne prius ascendamus ad Dei altare, quam si quid discordiæ vel offensæ cum fratibus contraxerimus, resolvamus, quid est enim ad pacem Dei accedere sine pace. De orat.*, x. Mais ce texte prête à la même équivoque que le précédent. Cf. Probst, *loc. cit.*, p. 374.

Tertullien blâme ceux qui retranchent le baiser à cause du jeûne; il n'admet sa suppression que pour la pâque (la passion). *Alia jam consuetudo invaluit : jejunantes habita oratione cum fratribus, subtrahunt osculum pacis, quod est signaculum orationis.*

Quando autem magis conferenda cum fratribus pax est?...Quæ oratio cum divortio sancti osculi integra?... Quale sacrificium est, a quo sine pace receditur?... Sed et si qua ratio est, ni tamen hinc præcepto reus sis [*al. præceptor tu sis*], *potes domi,* [*si*] *forte inter quos latere jejunium in totum non datur, differre pacem* [9].

Ailleurs, énumérant les inconvénients des mariages entre chrétiens et païens, il se demande de quel œil le mari païen verra sa femme donner le baiser aux frères : *quis in carcerem ad osculanda vincula martyris reptare patietur? Jam vero alicui fratrum ad osculum convenire* [10].

Origène parle aussi du baiser *après les oraisons : salutate invicem in osculo sancto. Ex hoc sermone aliisque similibus, mos ecclesiis traditus est ut post orationes osculo se invicem suscipiant fratres* [11].

Les canons d'Hippolyte placent le baiser de paix à l'offertoire (c. III, 19). *Post hæc* (scil. preces) *convertant se omnes ad eum, osculantes eum in pace quia ille hoc meretur* [12].

Au IVe siècle, nous avons différents témoignages qu'il est utile de recueillir.

Le Concile de Laodicée : Εἶθ' οὕτως τὴν εἰρήνην διδόσθαι (c'est-à-dire après les prières des fidèles, avant la consécration), καὶ μετὰ τοὺς πρεσβυτέρους δοῦναι τῷ ἐπισκόπῳ τὴν εἰρήνην, τότε τοὺς λαϊκοὺς τὴν εἰρήνην διδόναι, καὶ οὕτω τὴν ἁγίαν προσφορὰν ἐπιτελεῖσθαι, etc. [13].

Saint Cyrille de Jérusalem : Εἶτα βοᾷ ὁ διάκονος· Ἀλλήλους ἀπολάβετε, καὶ ἀλλήλους ἀσπαζώμεθα ...Σημεῖον τοίνυν ἐστὶ τὸ φίλημα τοῦ ἀναχραθῆναι τὰς ψυχὰς, καὶ πᾶταν ἐξορίζειν μνησικακίαν [14].

Nous trouvons plusieurs exemples analogues dans saint Jean Chrysostome qui tire du baiser de paix des effets oratoires au sujet de la charité [15]. Διὰ τοῦτο, dit-il dans son homélie XXXe *De proditore*, καὶ ἐν τοῖς μυστηρίοις ἀσπαζόμεθα ἀλλήλους, ἵνα οἱ πολλοὶ γενώμεθα ἕν [16]. Nous citerons le texte suivant qui nous paraît particulièrement intéressant et sur lequel nous aurons à revenir. Après avoir dit que les chrétiens baisent le seuil du temple et les portes, il ajoute : Ἴστε οἱ τῶν μυστηρίων μετέχοντες τὸ λεγόμενον. Καὶ γὰρ οὐχ ὡς ἔτυχε τὸ στόμα ἡμῶν τετίμηται δεχόμενον τὸ σῶμα τὸ Δεσπότικον. Διὰ τοῦτο μάλιστα ἐνταῦθα φιλοῦμεν. Il semble évident qu'il est fait allusion ici au baiser *à la communion* [17]. Et c'est un passage important à retenir.

Dans le texte suivant il indique la place liturgique du baiser au moment de l'offrande : Ἀσπάζομενοι μὲν ἀλλήλους μέλλοντες τοῦ δώρου προσφέρεσθαι (*De comp. cord.*, l. I, c. III) (IV, 118).

Saint Augustin y fait plusieurs allusions.

Ubi est peracta sanctificatio dicimus orationem dominicam... Post ipsam dicitur Pax vobiscum, et osculantur se christiani in osculo sancto, quod est signum pacis, si quod ostendunt labia, fiat in conscientia (var. *si quod : sicut*) [18].

Cui pacis osculum inter sacramenta copulabatis, in cujus manibus eucharistiam ponebatis [19].

Habent enim oscula et corvi, sed in corvis falsa pax,

[1] Athénagore, *Legat.*, n. 32, *P. G.*, t. VI, col. 964. — [2] Cf. Clément d'Alexandrie, *Pædag.*, III, XI, *P. G.*, t. VIII, col. 660, 661. — [3] Renan, *Marc Aurèle*, p. 247, 248, 520; cf. aussi *Saint Paul*, p. 262, et *L'Église chrétienne*, p. 397. — [4] *Constit. apost.*, l. II, c. LVII; VIII, XI; cf. *Concil. Laod.*, can. 19; le traité *Ad Virginem lapsam* (S. Ambroise ?), c. VI, *P. L.*, t. XVI, col. 390. — [5] *Pædag.*, l. III, c. XI, *P. G.*, t. VIII, col. 660. — [6] *De orat.*, c. XIV. — [7] Bingham, *The antiquities of the christian Church*, l. XV, c. III, *The works*, t. V, p. 283. — [8] Mone entend comme Bingham le mot *Oratio* du *Pater*, tandis que Probst y voit la litanie, *Liturgie den drei ersten Jahrh.*, p. 373-375. — [9] Cf. aussi dans Tertullien, *De virgin. vel.*, le terme *Osculi congressionem*, c. XI, *P. L.*, t. II, col. 953. — [10] *Ad uxor.*, l. II, c. IV. — [11] *In ep. ad Rom.*, l. X, c. XXXIII, *P. G.*, t. XIV, col. 1282. — [12] *Texte u. Untersuch.*, 1891, t. VI, *Die Canones Hippolyti*, p. 48. — [13] Can. 19, Mansi, t. II, p. 567. — [14] *Catech. Mystag.*, V, n. 3, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1112. — [15] Hom. XX, *In Matth.*; hom. XIV, *In Eph.*; hom. LXXVIII, *In Joa.*, *P. G.*, t. LIX, col. 426. — [16] Hom. *De proditore*, *P. G.*, t. XLIX, col. 382. — [17] *In ep. II ad Cor.*, homil. XXX, *P. G.*, t. LXI, col. 607. — [18] Sermo (LXXXIII), *De diversis* (al. CCXXVII), *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1101. — [19] *Contra Petil.*, l. II, c. XXIII, *P. L.*, t. XLIII, col. 277.

in columba vera pax. Non omnis ergo qui dicit, Pax vobiscum, quasi columba audiendus est... [1].

Le ps. Denys s'exprime ainsi à son tour : Οὕτω τῆς θεαρχικῆς φυλανθρωπίας ἱερῶς ὑμνηθείσης, ἐγκεκαλυμμένος μὲν ὁ θεῖος ἄρτος προτίθεται, καὶ τὸ τῆς εὐλογίας ποτήριον· ὁ δὲ θειότατος ἀσπασμὸς ἱερουργεῖται, καὶ τῶν ἁγιογράφων πτυχῶν ἡ μυστικὴ καὶ ὑπερκόσμιος ἀνάρρησις [2]. C'est le baiser de paix au moment de l'offrande.

II. Le baiser liturgique a la messe. — D'après les textes cités dans le paragraphe précédent, on voit que l'usage du baiser chez les chrétiens, comme signe d'union et de paix, est général, cependant il s'emploie surtout à la messe où il devient un rite spécial.

Or la place même de ce rite a une importance spéciale parce qu'il est considéré comme caractéristique des deux grandes familles liturgiques. En Orient, le baiser de paix est à la fin de la prière des fidèles, ou de la litanie, c'est-à-dire à l'offertoire; dans l'église romaine, il est, comme aujourd'hui encore, à la fin du canon, avant la communion. Or les liturgies gallicanes et mozarabes ont le baiser de paix à l'offertoire. C'est un des arguments sur lesquels on s'est appuyé pour rattacher ces liturgies aux liturgies orientales.

Comme exemple de l'usage oriental, nous donnerons : la liturgie de saint Basile, celle de saint Jean Chrysostome, celle d'Antioche [3], une liturgie des Coptes, la liturgie de saint Grégoire, celle de saint Cyrille, etc. [4].

Nous avons dit ailleurs que la place de ce rite ne nous paraissait pas tellement importante que l'on dût y chercher une des caractéristiques liturgiques [5]. Nous y reviendrons.

Mais nous allons d'abord exposer les pièces du débat. L'un des textes les plus importants est celui du pape Innocent Ier à Decentius, évêque d'Eugubium.

Le pape blâme ceux qui donnent le baiser avant la consécration [6] : *Pacem ergo asseris ante confecta mysteria quosdam populis imperare, vel sibi inter sacerdotes tradere : cum post omnia, quæ aperire non debeo, pax sit necessario indicenda, per quam constet populum, ad omnia quæ in mysteriis aguntur, atque in ecclesia celebrantur, præbuisse consensum, ac finita esse pacis concludentis signaculo demonstratur* [7].

Voilà pour l'Église romaine. Les documents liturgiques que nous avons sont dans le même sens. Le léonien, le gélasien et le grégorien, au lieu d'avoir à l'offertoire une oraison *ad pacem*, comme les liturgies gallicanes et orientales, suppriment cette oraison, et dans le canon romain on trouve une oraison analogue aux orationes ad pacem, après l'Agnus Dei : *Domine Jesu Christe, qui dixisti apostolis tuis : Pacem relinquo vobis, pacem meam do vobis : Ne respicias peccata mea, sed fidem ecclesiæ tuæ; eamque secundum voluntatem tuam, pacificare, et coadunare digneris. Qui vivis*, etc.

L'*oratio ad pacem* est donc une caractéristique des liturgies mozarabe et gallicane. Ces oraisons forment même une collection très riche de prières, qui varient presque à chaque messe et dont le sens d'ordinaire très précis fait allusion à la charité, à l'union qui doivent régner entre chrétiens, à ce baiser des lèvres qui scelle la paix véritable entre les frères [8]. Il peut être utile d'en donner quelques exemples. Ainsi le *Missale gothicum* publié par Thomasi contient pour la plupart des messes une oraison *ad pacem*, qui vient immédiatement après l'oraison *post nomina*. C'est-à-dire qu'après la lecture des diptyques ou des noms des fidèles, et de l'oraison qui concluait, on se donnait le baiser de paix avant l'offertoire, ou au moment de porter une offrande à l'autel, et le sens de cette oraison est bien déterminé, comme la suivante : *Domine Christe Jesu... visita ecclesiam tuam, et perfice omnium vota; pacem etiam non petentibus præsta; ut osculum quod in labiis datur, in cordibus non negetur* [9]. Dans quelques messes de ce sacramentaire pourtant, l'oraison *ad pacem* manque, ou elle a un sens très vague, sans allusion au baiser, et qui pourrait convenir aux secrètes romaines. Probablement il faut voir là un indice de messes moins anciennes, ou de messes empruntées au rite romain, comme celle du commun d'un apôtre ou d'un martyr.

Le *Missale Francorum* qui porte plus encore que le précédent la trace de l'influence romaine n'a pas d'oraisons *ad pacem*, encore qu'il ait les autres oraisons gallicanes *ante nomina, super oblata, post precem*, etc. C'est une nouvelle preuve des remaniements romains qu'il a subis; le baiser de paix a sans doute déjà été transporté à la fin du canon.

Le *Missale gallicanum vetus* se rapproche davantage du *gothicum*. Il y a d'ordinaire l'oraison *ad pacem* avec un sens très déterminé aussi. Cependant il a quelques messes, probablement d'importation romaine, où l'oraison *ad pacem* n'existe pas.

Le missel de Bobbio offre un mélange plus curieux encore. Dans plusieurs messes, aucune trace de l'oraison *ad pacem;* dans quelques autres cette oraison existe, mais sans aucune allusion à la paix; on dirait une formule quelconque, d'ordinaire avec le sens des secrètes romaines, mise là pour remplir un cadre dressé à l'avance, cadre gallican dans lequel on a inséré une formule romaine. D'autres fois l'amalgame est encore plus curieux et confirme ce que nous savions de ce missel, mélange d'archaïsmes et d'éléments gallicans et romains. On verra par les comparaisons suivantes que le compilateur, sous la rubrique *ad pacem*, a coulé de vraies oraisons *ad pacem* d'origine gallicane, mais comme probablement le titre de l'oraison ne correspondait plus à rien, je veux dire que le rite même de la paix, au moins pour ces messes, était transporté à la communion, le compilateur a supprimé la partie de l'oraison, qui précisément désignait le rite. On prend ici sur le fait les procédés de composition de ce singulier sacramentaire, qui a déjà frappé les liturgistes par son caractère hybride :

Missel de Bobbio	Missale gothicum
Messe in cathedra sči Petri.	(Muratori, p. 564) *In cathedra sči Petri.*
Ad Pacem.	*Ad Pacem.*
Clementissime conditor, qui tanta caritate succendisti discipulum ut se de nave jactatum ad te celere festinaret pede nudo per pelagus : et videns hanc dilectionem, claves ei dares siderum, voces inspice suggerentium.	*Clementissime conditor, qui tanta caritate succendisti discipulum, ut se de nave jactato ad te celer festinaret pede nudo per pelagus et videns hanc dilectionem, claves ei dares siderum, voces inspice suggerentium, ut quicumque ex præcepto juguntur ad osculum, livore pectoris excluso illuc per gratiam ducantur quæ cæli Petrus est janitor. Præst. Salv. Nun.*

[1] *In Joa.*, tr. VI. n. 4, *P. L.*, t. XXXV, col. 1127. — [2] Ps. Denys, *Eccl. Hier.*, c. III, n. 8, *P. G.*, t. III, col. 437. — [3] Cf. Brightman, *Liturgies eastern and western*, p. 320, 473, 488, 504, etc. — [4] Renaudot, *Liturg. orientales*, t. I, p. 12, 26 39, 60, 142, etc. — [5] Cf. nos *Origines liturgiques*, p. 336, 337. — [6] *Epist.*, I, *Ad Decent.*, c. I. — [7] *Ep.*, I, *Ad Decent.*, c. I, cf. *P. L.*, t. XX, col. 551. — [8] Voir Ad pacem, t. I, col. 474 sq. — [9] Thomasi-Vezzesi, *Opera*, t. VI, p. 352.

Missel de Bobbio	Gallicanum vetus
Missa in advent. Dñi.	*Missa de adventu D. N.*
Ad Pacem.	*Ad Pacem.*
Devotionis . . . . . sacrificium tibi, Domine, celebrandum placatus intende, quod et nos a vitiis nostræ conditionis emundet, et tuo nomini reddat acceptos.	. . . . . *sacrificium tibi, Domine, celebrandum placatus intende : quod et nos vitiis nostræ conditionis emundet; et tuo nomini reddat acceptos : et communicatio præsentis osculi perpetuæ proficiat caritati. Per Dom.*

Nous pourrions en fournir plusieurs autres exemples : ceux-ci suffisent, pensons-nous, à révéler les procédés de transformation d'un sacramentaire gallican en sacramentaire romain.

Cependant, comme preuve tout à fait remarquable de ces archaïsmes dont nous parlions tout à l'heure, nous citerons cette formule d'*ad pacem*, qui nous paraît d'une teneur anténicéenne. *Oramus te, Pater sancte, ut nos servos tuos beatissimi martyris tui ill. jubeas esse consortes, in confessione participes, in fide stabiles, in persecutione firmos, in tribulatione patientes, in consummatione victores : ut si nos dies persecutionis invenerit, jungat consummatio virtutum, par præmium, et corona cælestis* [1].

Au contraire avec les messes de Mone [2], le plus pur des sacramentaires gallicans, nous retrouverons l'oraison *ad pacem*, dans toute son intégrité. Nous remarquerons spécialement la formule d'acclamation : *Pax Domini sit.*

Les documents mozarabes ont aussi l'*oratio ad pacem*, après celle *post nomina*. Saint Isidore avait du reste caractérisé ainsi cette oraison : *Quarta* (oratio missæ) *post hæc* (c'est-à-dire après l'oraison pour les vivants et les morts), *infertur pro osculo pacis, ut caritate reconciliati, omnes invicem digne sacramento corporis et sanguinis Christi consocientur, quia non recipit dissentionem cujusquam Christi indivisibile corpus* [3].

Le *Liber ordinum* a l'oraison *ad pacem*, après l'oraison *post nomina*, dans toutes les messes, même aux messes des morts et aux messes privées, preuve que l'on ne retranchait pas le baiser de paix dans ces occasions, comme on le faisait ailleurs. La collection d'*ad pacem* dans ce livre est fort variée, la formule est quelquefois assez longue. On remarquera aussi que deux ou trois de ces oraisons ont le même thème sinon les mêmes expressions que l'oraison romaine pour la paix : *Domine Jesu Christe* [4].

Le missel mozarabe édité par Lesley contient aussi des *ad pacem* en très grand nombre, et quoi que l'on puisse penser de la valeur de ce document trop tardif, nous pouvons dire après comparaison de ces formules avec celle d'un ancien sacramentaire mozarabe, qui sera donné dans nos *Monumenta liturgica*, qu'en général le texte de ces oraisons, dans le missel de Lesley, est identique à l'ancien. Là encore les oraisons ne présentent rien d'anormal, elles répondent bien à leur titre.

L'antiphonaire de Bangor contient une mention qui a beaucoup intrigué les liturgistes; après deux antiennes ou invitatoires *ad initium noctis*, on trouve sous la rubrique *ad pacem celebrandam*, deux antiennes avec collectes, dont la seconde est conçue en ces termes : [Ant.] *Pax multa diligentibus* [*legem tuam; et non est illis scandalum*]. [Collectio] *Pax tua, Domine, rex cœlestis, permaneat semper in visceribus nostris, ut non timeamus a timore nocturno, qui regnas*, etc. Ces formules sont suivies du *Credo* et du *Pater* [5].

Quelques-uns ont prétendu que ce passage se rapportait à la messe, et la même théorie est soutenue encore dans un article de la *Church, Quarterly Review* janvier 1894, t. xxxvii, p. 347 sq. [6]; mais d'ordinaire, avec Warren, on y voit plutôt un usage qui trouvait place à l'office de nuit. Dom Morin s'est rallié à cette opinion [7].

Warren remarque aussi que dans aucun bréviaire d'occident on ne trouve une allusion à ce baiser de paix pour l'office. Il relève cependant dans un bréviaire des Humiliés, publié en 1548, une bénédiction à la fin de Complies avec cette formule : *Pax et benedictio Dei patris Omnipotentis et Filii et Spiritus Sancti descendat super vos, et maneat semper vobiscum* [8]. Il y voit une survivance du baiser de paix à l'office et cite quelques autres exemples (le *Mitrale* de Sichardus, un ordinaire de Laon, etc.). Mais tous ces exemples sont bien tardifs et ne prouvent pas grand'chose. En outre, il rappelle un usage de l'Église syrienne où le baiser de paix est donné au commencement et à la fin du service du soir [9].

De là il conclut que la présence du baiser de paix dans l'Antiphonaire de Bangor peut être considéré comme un indice des relations de la liturgie celtique avec les liturgies orientales, et comme une marque de grande antiquité. Ces relations entre la liturgie celtique et les liturgies orientales nous paraissent assez problématiques. Ce qui est plus probable, c'est la remarque qu'à l'origine de l'Église le baiser de paix était donné avant et après chaque réunion. Il faut dire aussi que le Pater avec ces paroles : *Dimitte nobis debita nostra sicut et nos dimittimus debitoribus nostris* pouvait tout naturellement appeler le baiser de paix, comme on le voit par exemple par le commentaire que lui donne saint Benoît dans sa règle [10], et surtout par ce texte curieux d'Anastase le Sinaïte, d'autant plus curieux qu'il est emprunté à l'Orient :

Sacerdos post sacrificii incruenti consecrationem, Panem vitæ elevat in altum : rursumque purum omnium ab omni injuriarum memoria liberum Deo profitentes dixistis : Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus... eaque de causa invicem amplexati estis in osculo pacis [11].

Quoi qu'il en soit de la nature de ce rite, la liturgie celtique représentée par le missel de Stowe, par le fragment de Saint-Gall (*Ms.* 1394) [12] et par le *Book of Dimma* [13], place le baiser de paix, comme la liturgie romaine, avant la communion [14], avec des formules variées : *Pax et caritas domini nostri Ihesu Christi, et communicatio sanctorum omnium sit semper nobiscum* ou d'autres antiennes de paix [15].

[1] Mabillon, *Musæum Italicum*, p. 348. — [2] Mone, *Lateinische u. griechische Messen*, Francfurt am Main, 1850, p. 27. — [3] Isidore, *De ecclesiast. offic.*, l. I, c. xv. — [4] *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, t. v, p. 395, 409, etc., cf. p. 310, 317, 328, etc. — [5] *Antiphonary of Bangor*, t. II, p. 21. — [6] Au sujet de cet article, au reste très érudit, de M. W. C. Bishop (qu'il ne faut pas confondre avec Edmond Bishop), je dois dire que l'auteur a abandonné cette opinion. Dans l'exemplaire de cet article mis aimablement à notre disposition, il a effacé la note 1 de la p. 347 et mis en marge qu'après de nouvelles recherches, cette section lui paraît se rapporter non à la messe mais à l'office de nuit. — [7] Cf. la formule *ad pacem celebrandam*, dans l'antiphonaire de Bangor, *R. bénédictine*, 1885, p. 201. Voir aussi notre article *Bangor* (Antiphonaire). — [8] Cf. S. Wickham Legg, dans *Transactions of the St. Paul's ecclesiological society*, London, 1890, vol. II, part. 5, p. 281. — [9] A. I. Maclean, *East Syrian daily offices*, London, 1894, p. xiii, xiv, xvi, 1, 22, 68, 82, 84, 85, 171, etc.; *The Antiphonary of Bangor*, t. II, p. 61. — [10] C. xiii et liii. — [11] *Anast. Sin.*, dans Canisius, *Antiq. lect.*, t. I, p. 474; *Bibl. P. P.*, p. 9. — [12] F. E. Warren, *The liturgy and ritual of the Celtic Church*, Oxford, 1881, p. 102. — [13] *Ibid.*, p. 177. — [14] *Ibid.*, p. 170. — [15] *Ibid.*, p. 242. Cf. Probst, *Die abendländische Messe vom fünften bis zum achten Jahrhundert.*, in-8°, Münster, 1896, p. 94, 95.

Quant à la liturgie ambrosienne, voici en quoi consiste le rite du baiser. Après le renvoi des catéchumènes et l'offrande, on recouvre l'oblation d'un voile précieux, le suaire, *sindon*, avec une oraison *super sindonem*, sorte d'équivalent de la secrète romaine. Autrefois, le baiser de paix suivait cette oraison; le diacre disait : *Pacem habete: erigite vos ad orationem*. La réponse était : *ad te, Domine* (comparez le Σοὶ, Κύριε, des liturgies grecques). Aujourd'hui le baiser de paix a disparu de cette place, et il a pris la même place que dans le missel romain [1], avec ces paroles : *Pax et communicatio Domini nostri Ihesu Christi sit semper vobiscum*. ℟. *Et cum spiritu tuo*. Le diacre dit ensuite : *offerte vobis pacem*. M. Lejay dit à ce propos que la formule *Pax et communicatio* n'a rien à faire à l'origine avec le baiser de paix. C'est une bénédiction que l'officiant donne aux fidèles avant la communion et qui est caractéristique des rits gallicans.

III. Explication des divergences. — Il s'agit maintenant d'expliquer les raisons de ces divergences sur la place du baiser de paix. L'absence de documents précis sur ce sujet ne nous permet pas d'atteindre à la certitude, mais on peut raisonner au moins d'après les probabilités.

A l'origine, d'après le témoignage de saint Paul, le baiser de paix paraît assez fréquent parmi les fidèles et ne se rattache à aucun office en particulier. Il se donnait probablement au commencement ou à la fin des réunions. Sa présence à la messe dans toutes les liturgies, indépendamment des textes de saint Justin, de Tertullien et des autres, suffirait à prouver qu'il y prit place sinon tout à fait à l'origine, ce que l'on ne peut démontrer, au moins à une époque très voisine de l'âge apostolique. Il semble qu'alors cette place était à l'offertoire, après la prière des litanies et la lecture des diptyques. Le moment était en effet bien choisi; en suivant le texte évangélique [2], avant de porter son offrande à l'autel, on se donnait le signe extérieur de la réconciliation. Pour l'orient la démonstration n'a pas besoin d'être faite, puisque la plupart des textes que nous avons cités et les liturgies lui donnent cette place. Pour Rome et l'Église d'Afrique qui font exception, nous avons le texte très formel de saint Justin qui peut prouver en faveur de l'usage romain au IIe siècle, et celui des canons de saint Hippolyte, si l'on admet, avec bien des critiques, qu'il représentent une tradition romaine. Quant à l'Église d'Afrique le texte de Tertullien peut, nous l'avons vu, s'interpréter dans ce sens [3].

Mais dans tous les cas il faut croire que de bonne heure on plaça le saint baiser à la communion, car saint Augustin dit très formellement : *Post ipsam* (orationem dominicam) *dicetur Pax vobis, et osculantur se Christiani in osculo sancto*, etc.

Pour l'Église romaine le texte d'Innocent à Décentius ne permet pas de douter qu'à cette époque la coutume de donner le baiser à la communion était considérée non seulement comme ancienne, mais même comme apostolique, et la seule admissible.

Rome ne tolérait même pas, d'après ce texte, que l'on donnât ce baiser à l'offertoire. Que l'Église de Rome et celle d'Afrique aient donc eu ou n'aient pas eu, à un moment, le rit du saint baiser à l'offertoire, il est certain que de bonne heure elles l'avaient supprimé à cet endroit et transporté à la communion.

Comment expliquer ce changement? Pour l'Afrique les documents sur la liturgie sont trop rares et ne permettent pas la discussion.

Pour Rome on peut au moins essayer quelques hypothèses. Dans le canon romain la place du *Memento* des vivants et de celui des morts a depuis longtemps exercé la sagacité des critiques. Elle ne se justifie ni par le sens général des prières du canon, qu'elle interrompt au contraire, ni par la comparaison avec les autres liturgies. Il semble admis aujourd'hui parmi les principaux critiques qui ont discuté la question, que dans cette liturgie les diptyques ne sont pas à leur place originelle [4]. De l'offertoire qui est leur place logique et celle qu'ils occupent dans la plupart des liturgies, ils ont été transportés au sein du canon. On a même essayé, non sans vraisemblance, d'indiquer la date et les causes de ce changement [5]. Cette translation des diptyques entraînait plusieurs autres changements. Les oraisons *Ante nomina* et *Post nomina* n'avaient plus de raison d'être, elles disparurent ou du moins se fondirent en une formule unique et à peu près invariable, celle que nous avons encore aujourd'hui (memento); l'oraison *ad pacem* avec le baiser de paix naturellement liée aux diptyques, restait désormais sans attache à l'offertoire; on ne pouvait songer à la transporter dans le canon avec les diptyques, où sa présence eût été un non sens liturgique; on la transporta naturellement à la communion, après le *Pater*, où sa présence se justifiait aussi très bien. Rien de plus naturel en effet pour les chrétiens que de se donner ce signe de paix et d'union avant de s'unir dans la réception du corps et du sang du Christ. Les derniers mots du *Pater: et dimitte nobis debita nostra sicut et nos dimittimus debitoribus nostris*, exerçaient aussi, on l'a vu plus haut, une attraction naturelle sur le baiser de paix, et il semble qu'en dehors de la messe même, dans certaines circonstances, le *Pater* comportait comme finale le saint baiser [6].

C'est une première hypothèse.

On en a fait d'autres. Primitivement, au moins à une époque très reculée, le baiser de paix était deux fois à la messe, une première fois à l'offertoire, une autre fois à la communion. L'Église romaine l'aurait retranché à l'offertoire, tandis que les autres Églises le retranchaient à la communion.

Selon Sala, liturgiste très renseigné, les mozarabes et les gallicans avaient le baiser à la communion, et c'est postérieurement à Innocent Ier qu'ils l'ont transporté à l'offertoire [7].

Peut-être pourrait-on faire allusion aussi à la pratique des Grecs qui donnent le baiser avant et après la communion, mais cette coutume ne paraît pas ancienne [8].

Quoi que l'on pense de ces opinions, il paraît certain qu'on a donné trop d'importance à la place liturgique du baiser de paix, et que l'on ne saurait y trouver une caractéristique des usages liturgiques. Les textes que nous avons apportés dans le premier paragraphe ne laissent pas de doute à ce sujet, nous semble-t-il. Nous voyons d'après celui de saint Jean Chrysostome (cf. col. 120), d'après Anastase le Sinaïte, et d'après le pontifical de Sérapion [9], que le baiser a sa place après le *Pater*, à la communion, même en Orient.

De son côté l'auteur de l'article *Ad Pacem* retrouvait même dans les liturgies gallicanes la trace du saint baiser après le *Pater* [10]. L'acclamation pour la paix dans plusieurs liturgies orientales au moment de la

[1] Cf. Lejay, *Ambrosien (Rit)*, t. I, col. 1465. — [2] Matth., v, 24. — [3] Cf. plus haut col. 120. — [4] Probst notamment suppose que dans l'Église romaine le baiser était d'abord après l'oraison des fidèles (offertoire), mais quand on changea la place de l'*Oratio*, on supprima le baiser. — [5] Cf. dom Cagin, dans la *Paléogr. musicale*, t. V, p. 164 sq. — [6] Cf. plus haut, col. 124. — [7] Dans Bona, *Opera*, éd. Sala, t III, p. 354; cf. t. I, l. I, c. XI et XII. Ce serait une manière d'expliquer le texte d'Innocent à Décentius. Autrement il est difficile d'admettre que le pape eût été aussi affirmatif sur ce point, s'il eût connu les coutumes divergentes des églises des Gaules et d'Espagne. — [8] Allatius, *De consensione utriusque Ecclesiæ*, l. III, c. XVIII. — [9] G. Wobermin, *Altchristl. liturgische Stücke aus den Kirchen Egypten*, in-8°, Leipzig, 1899, n. 4, p. 7. — [10] Voir t. I, col. 476.

communion semble bien témoigner en faveur du même usage.

Il semble donc que primitivement, dans la plupart des Églises, sans distinction de latitude, le baiser de paix était à l'offertoire; dans certains autres il avait lieu deux fois, à l'offertoire d'abord puis à la communion. Parmi ces dernières, les unes ont retranché le baiser à l'offertoire, d'autres à la communion, ce qui paraît assez naturel; des Églises qui ne l'avaient qu'une fois, l'ont transporté de l'offertoire à la communion. Les liturgies nous font constater la trace de ces divergences. Mais il semble, par suite, que ces changements liturgiques, qui n'appartiennent pas du reste à la période la plus antique de la liturgie, ne sauraient nous fournir une base pour classer les familles liturgiques; dans tous les cas, la place du baiser à l'offertoire ne peut être considérée comme un « orientalisme ».

IV. Acclamation. — Le baiser liturgique, d'après ce qui précède, avait des significations multiples, comme on s'en rendra compte si l'on veut comparer les diverses oraisons *ad pacem*. On y voit même parfois une allusion au baiser mystique du Cantique des cantiques qui représente l'union de l'âme avec son bien-aimé, *osculetur me osculo oris sui*. Cependant le sens qui domine est celui de paix et d'union entre les chrétiens, d'où le nom par excellence de baiser de paix. Aussi le baiser à la messe est souvent précédé d'une acclamation comme *Pax vobis*, ou *Pax et caritas*, ou *Pax Domini*, que Bunsen considère comme une acclamation anténicéenne[1]. C'était une sorte d'invitation dont la teneur variait selon les liturgies et qui peut aider à leur classement. La liturgie celtique a ces paroles : *Pax et caritas Domini et communicatio sanctorum omnium sit semper vobiscum*[2]. L'Église d'Afrique au temps de saint Augustin a le *Pax vobiscum*[3].

Comme on l'a remarqué, cette formule est à rapprocher du *Pax Domini sit semper vobiscum* romain[4]; ou de celle de la liturgie milanaise, *Pax et communicatio D. N. J. C. sit semper vobiscum*[5] et du *Pax, fides et caritas et communicatio corporis et sanguinis Domini sit semper vobiscum* des liturgies gallicanes[6].

Voir aussi Acclamations, t. I, col. 261, et Pax.

Dans les messes des morts, selon la liturgie romaine, et à la messe du jeudi saint, le baiser est retranché. Pour cette dernière, la raison donnée est que ce jour ayant été marqué par le baiser de Judas, on voulait éviter toute allusion à cet événement. Quant aux messes des morts, on a dit que ces messes étant privées, et le baiser n'étant donné qu'aux messes solennelles, il n'est pas étonnant que ce rite n'y ait pas place[7]. Cependant il faut remarquer que les anciens sacramentaires aux messes pour les morts conservent l'oraison *ad pacem*. Voyez notamment le *Liber ordinum*.

V. Le baiser de paix dans les autres rites. — Comme nous l'avons dit, le baiser de paix est usité encore dans d'autres rites. L'évêque embrassait les néophytes auxquels il venait de donner le baptême. La coutume est fort ancienne, car saint Cyprien y fait allusion dans ce texte : *Et si infans a partu novus est, non ita est tamen, ut quisquam illum in gratia danda, atque in pace facienda, horrere debeat osculari* (ep. LIX). Il reproche à un évêque de ne pas surmonter la répugnance qu'il avait à embrasser un enfant si récemment né.

La coutume n'avait pas seulement cours en Afrique, comme le croit dom Martène, car on en trouve un exemple pour l'Orient dans saint Jean Chrysostome[8]. Les canons d'Hippolyte en font aussi mention : *Deinde insignit frontes eorum signo caritatis osculaturque eos dicens : Dominus vobiscum, et baptizati respondent : et cum spiritu tuo*[9].

Le baiser de paix donné par l'évêque aux nouveaux ordinands est un rite fort ancien qui s'est conservé dans la plupart des liturgies[10].

Dom Férotin dans son *Liber ordinum* a récemment signalé un cas très nouveau et sans doute unique en liturgie. Après la bénédiction conférée à une abbesse, l'évêque lui donne l'accolade. *Qua explicita* (sc. oratione), dit cette rubrique, *osculatur eam episcopus et tradit ei Librum Regule*, etc.[11].

Tertulien mentionne le baiser donné au mariage comme une ancienne coutume païenne[12].

L'absolution et la réconciliation des pénitents comporte aussi le rite du baiser de paix. Martène en donne plusieurs exemples (ord. 13).

Un autre usage très répandu, c'était le baiser donné aux moribonds et aux morts. Ps. Denys en fait mention[13]. Le concile d'Auxerre de 585, can. 12, le défend : *non licet mortuis nec eucharistiam nec osculum tradi*. On trouvera la description de ce rite à la fin du service des obsèques dans Neale[14].

La coutume s'est établie aussi de baiser l'évangile en signe de respect. Voir Évangile. Les fidèles baisent aussi les pieds du pape, coutume qui paraît très ancienne et sur laquelle on a beaucoup disputé. Voir de Vert, *loc. cit.*, t. IV, p. 204; Stevano, *De ador. et oscul. pedum summi Pontificis;* Smith, *Dictionary of christian antiquities*, v° *Kiss*, p. 906, et les articles Pieds, Sandales; Gavanti, *Thesaur. sacror. rit.*, part. II, tit. 5; Moroni, *Dizionario di erud. eccles.*, t. IV, p. 15, *Bacio del Piede*.

VI. L'*osculatorium*. — Le baiser de paix comme tant d'autres usages anciens était destiné à disparaître peu à peu. Il subsistait encore au temps d'Innocent III, qui en parle dans son opuscule sur la messe[15].

On lui a substitué peu après cette époque l'*osculatorium*, sorte de patène que l'on présentait aux fidèles pour le baiser. Le cardinal Bona semble dire que c'est aux franciscains que l'on doit l'abolition de cet usage, comme de bien d'autres usages liturgiques[16].

L'*osculatorium* a reçu d'autres noms : *Asser ad pacem, tabula pacis, lapis pacis*.

On trouvera quelques beaux et curieux exemplaires dans F. Bock, *Das heilige Köln*, Leipzig, 1859, t. I, p. 3; VIII, 31; XVII, 66; XXV, 89; Luca Beltrami, *L'arte negli arredi sacri della Lombardia*, Milano, 1897, pl. 43, 48, 78-80. D. Aureliano Fernandez Guerra y Orbe, *Ilustracion catolica*, 1879, p. 308, a publié deux petits objets de bronze qui peuvent remonter au Ve siècle et dans lesquels il voit l'instrument du baiser de paix. C'est une tige avec une colombe au sommet et un anneau à l'autre extrémité. Ch. Rohault de Fleury, *La messe*, 1883, Paris, in-4°, t. VI, p. 134, estime à bon droit que c'est « difficile à croire ». Cf. aussi Lukis, *Notes sur les*

[1] Bunsen, *Hippolytus and his age*, London, 1852, t. IV, p. 238, 257. — [2] Warren, *The liturgy and ritual of the Celtic Church*, p. 102. — [3] *Serm.*, CCXXVII, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1101. — [4] T. I, col. 475. — [5] T. I, col. 1148-1419. — [6] Dans la messe de saint Germain, *P. L.*, t. LXXII, col. 94. Comparez le *Pax Domini sit* dans la messe de Mone, col. 123; cf. aussi Probst, *Die Abendländische Messe vom fünften bis zum achten Jahr.*, p. 198, 306. — [7] Bona, éd. Sala, t. III, p. 351-352. — [8] *Hom.*, I., *De util. leg. script.* — [9] C. XIX, § 139; H. Achelis, *Die canones Hippol.*, dans *Texte u. Unters.*, 1891, p. 99; *Constit. Apost.*, l. VIII, c. V. — [10] Mentionné dans les *Canons d'Hippolyte*, c. III, § 19, Achelis, *loc. cit.*, p. 47; Ps. Denys, *De hierar. eccl.*, c. V, p. 2, § 6; dans l'ordination romaine, Muratori, *Vetus liturgia*, t. II, col. 439, 430, 442; Renaudot, *Liturg. orient.*, t. I, p. 481; Goar, *Euchol.*, p. 238, etc. — [11] *Liber ordinum*, dans *Monumenta liturgica*, t. V, col. 68 et la note. Le même rituel, témoin de la liturgie mozarabe, parle du baiser pour le mariage, pour l'ordination, pour les funérailles, etc., *loc. cit.*, p. 435 et 57, 60, 86, 108. — [12] *De vel. virg.*, c. XI, *P. L.*, t. I, col. 904, 905. — [13] *Hier. eccles.*, c. VII, *P. G.*, t. III, col. 560. — [14] *Holy Eastern Church*, c. II, p. 104[b]. Cf. aussi Schwally, *Leben nach den Tode*, p. 8 sq. — [15] *De myst. missæ*, l. VI, c. V. — [16] Bona, t. III, p. 356, cf. l. I, c. VII.

paix ou baisers de paix, dans *Bulletin de la Soc. d'études scientifiques du Finistère,* 1883, t. v, p. 65-77.

L'usage de baiser les vases d'autel, les linges sacrés, l'autel lui-même, l'eucharistie, les portes ou le seuil de l'église, est ancien aussi; saint Jean Chrysostome y fait allusion dans les textes que nous avons cités. Prudence s'exprime ainsi :

Apostolorum et marytum
Exosculantur limina[1]

et ailleurs :

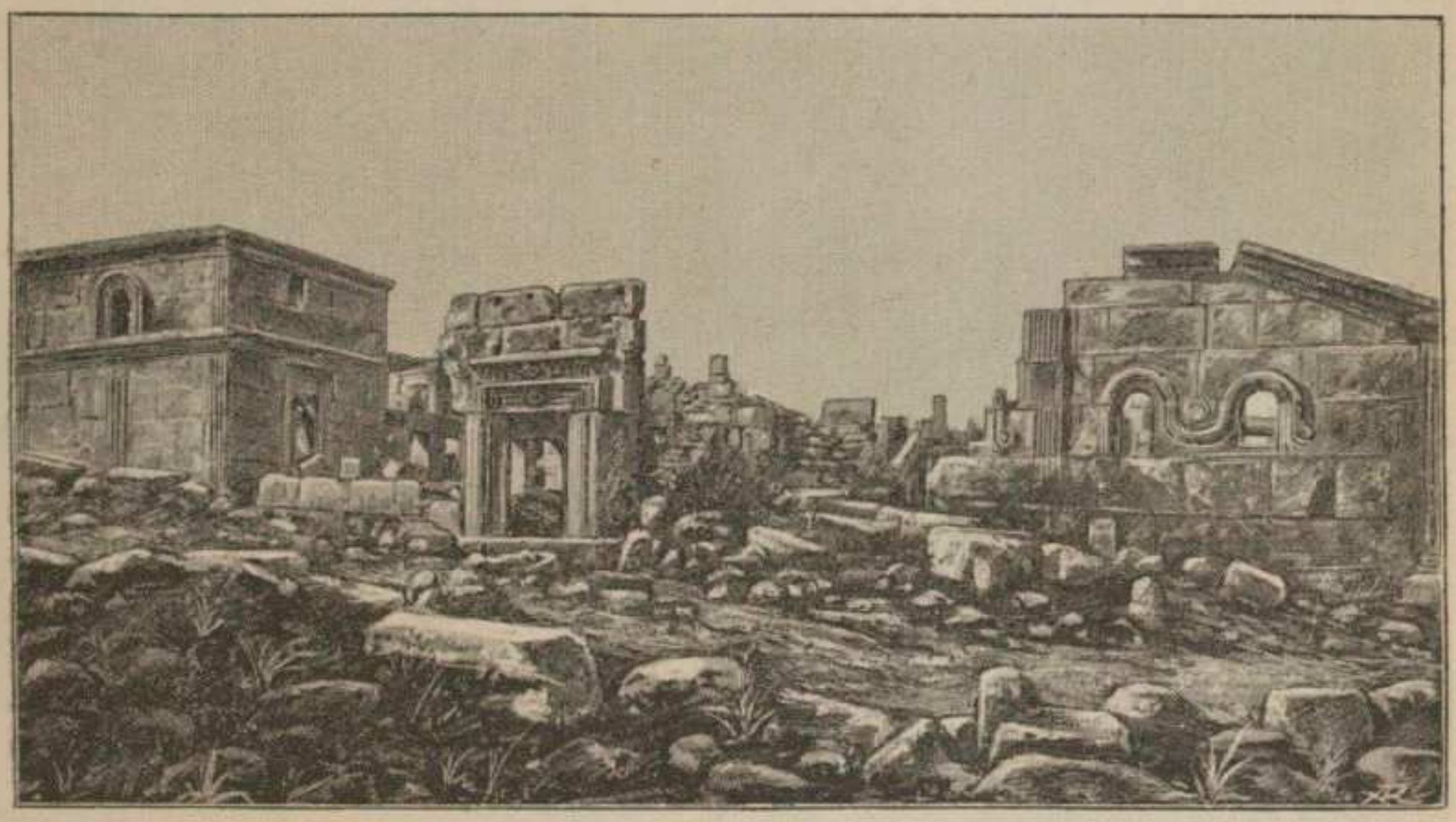
Oscula perspicuo figunt impressa metallo[2]

et saint Paulin :

Sternitur ante fores et postibus oscula figit[3].

Mais ces divers usages ne constituent pas des rites proprement dits et ne doivent pas nous arrêter; on trouvera des détails sur ce point dans les auteurs cités en note[4].

VII. Bibliographie. — Herrenschmied, *Osculogia,* Viteb., 1630, in-12. — P. F. Romanus, *De osculis,* Lipsiæ 1664. — Martin Kempsius, *De osculo sancto,* etc., Lipsiæ, 1665, in-12. — Mullerus, *De osculo sancto,* in-4°, Ienæ, 1675, et 1701. — A. Spensen, *De osc.,* Aboæ, 1705, in-8°. — J. J. Zentgrav, *De modo salutandi osculo,* Arg., 1685. — J. Heckel, *De oscul.,* Lipsiæ, 1689, in-12. — Schurzfleisch, *De ritu salutandi per osculum,* Viteb., 1698. — Bucher, *De osc. veterum,* Viteb., 1723. — Lange, *Vom Friedenskuss der alten Christen,* Leipz., 1747. — T. Pfanner, *Observ. eccl.,* t. II, diss. III : *De osculis christianorum,* in-12, Ienæ, 1694, 1695, p. 131-201. — G. Gœzius, *Philologema, De osculo,* et J. Lomejerus, *Dissert. de osculis,* dans Ugolini, *Thesaurus antiquit. sacrar.,* t. XXX, col. MCLIX-MCCXVIII. — Aloysius Novarinus, *Sacr. Elect.,* l. V, c. LXI, LXII. — Hugo Menardus, *Not. ad sacram. gregor.,* p. 377. — Caj. Merati, *Comment. in Gavantum,* t. I, part. 1, p. 584. — Bona, *Rerum liturgicarum,* ed. Sala, 1853, t. III, p. 351 sq. — Warren, *The liturgy of the antenicene Church,* p. 36, 37, 61, 89, 131-133, etc. — Thalhofer, *Handbuch der kath. Liturgik,* Freiburg, 1883, t. I, p. 651 sq. — Brightman, *Liturgies eastern and western,* Index v° *Peace.* — *Realencyklopädie für protest. Theologie,* 1899, t. VI, p. 274, 275. — Smith, *Dict. of christian antiquities,* v° *Kiss.* — Kraus, *Realencyklopädie,* v° *Friedenkuss.* — Moroni, *Dizionario di erud. eccles.,* t. IV, au mot *Bacio.* — Alb. Kahle, *De osc. sancto,* Regiomonti, 1867. — Henrici, *Anfänge paulinischer Gemeinden,* dans *Zeitsch. f. wiss. Theol.,* t. XL, p. 108. — Leimbach, *Der Friedenkuss bei Tertullian,* dans *Zeitsch. f. hist. Theol.,* 1871, p. 430. — Bingham, *Works,* t. V, p. 280-285. — Augusti, *Handbuch der christl. Arch.,* vol. II, p. 718 sq. — Pellicia, *The polity of the christian Church,* p. 248. — Binterim, *Denkwürdigkeiten,* vol. IV, part. 3, p. 485. —



1213. — Baptistère, porte du cloître et extrémité est de l'église de Bakirha.
D'après Butler, *Architecture and other arts,* p. 191.

Probst, *Liturgie des IV. Iahr.,* p. 267, 303, etc.; *Liturgie i. d. drei erst. Iahr.,* 374 sq.; *Die abendländische Messe,* d. 95, 198, 260, etc. Voir Bénédiction; Ad Pacem, t. I, col. 474; Acclamations, t. I, col. 240. Rampolla del Tindaro, *S. Melania giuniore,* in-fol., Roma, 1905, note 41, trad. franç. : *Sur le baisement de main de l'évêque donnant la communion,* in-32, Laval, 1907, 8 pages.

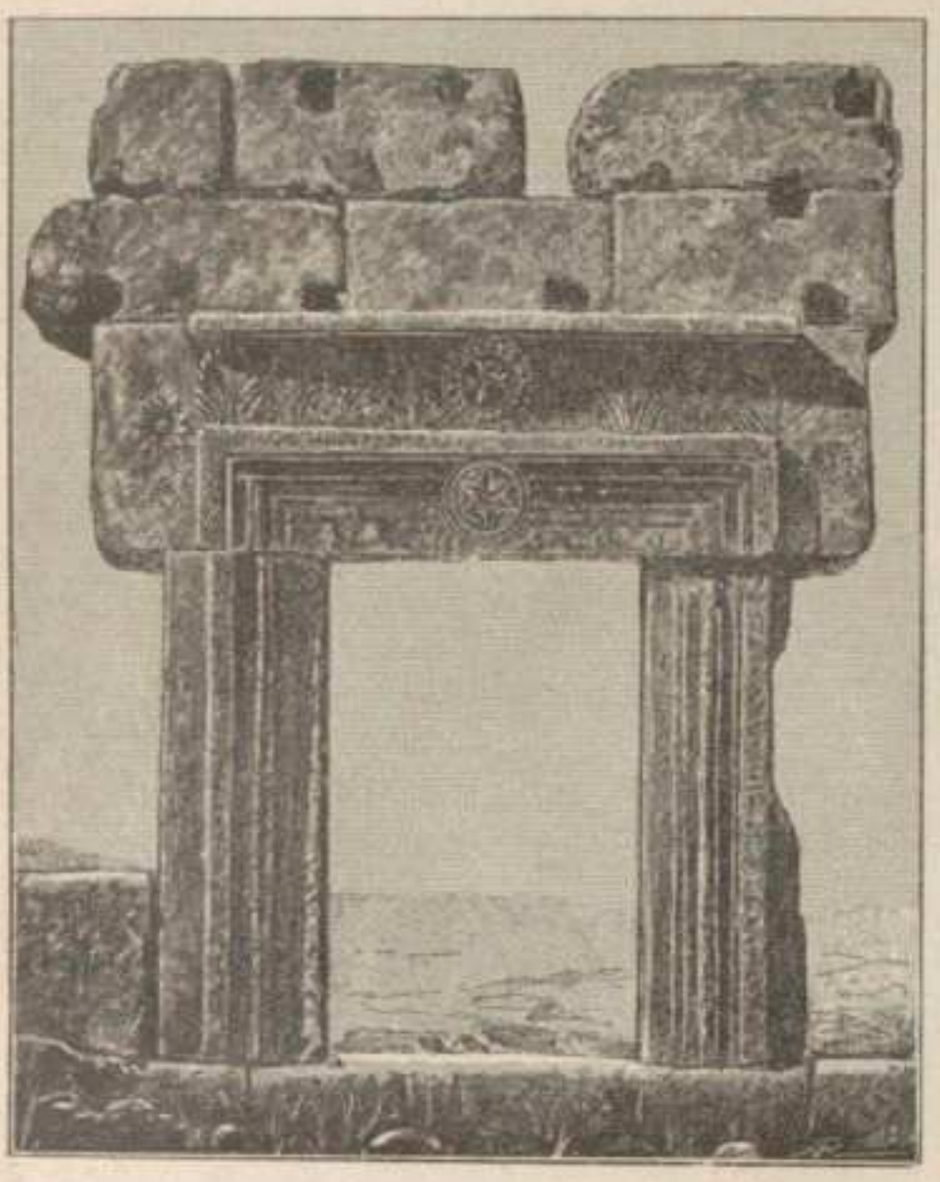
F. Cabrol.

BAKIRHA, localité de la Syrie centrale, conserve les ruines de deux églises situées l'une à l'ouest, l'autre à l'est de la ville et remontant toutes deux au VIe siècle.

L'église de l'ouest fait partie d'un ensemble de constructions comportant un cloître et un baptistère (fig. 1213). Le linteau de la porte principale du cloître nous a donné la date exacte de la construction, l'année 501. Les trois édifices sont contemporains les uns des autres. Le lieu choisi pour l'emplacement de l'église rappelle une disposition qui n'est pas rare en Syrie et que nous

[1] *Peristephanon,* hymn. II, vs. 519, 520. — [2] *Loc. cit.,* hymn. XI, vs. 193. — [3] *Natalis VI, Felicis,* vs. 250. — [4] Bona, *loc. cit.,* t. III, p. 358; Lebrun, *loc. cit.,* t. II, p. 583-593; Martène, *loc. cit.,* l. I, c. IV, art. 3, 5.

avons vu adopter à Kalat Sem'an [1]. Elle s'élève sur une pente déclive et cette circonstance désavantageuse a contribué à multiplier les ruines dans l'édifice, à tel point que les architectes de la mission américaine de 1899-1900 n'ont pu entreprendre de lever un plan complet. Ils ont noté l'existence d'une abside dans le mur de l'est, la présence de chapiteaux ioniques précipités de leurs colonnes et d'un siège au dossier élevé et aux bras sculptés pris dans un seul bloc de pierre. Un certain nombre de particularités notées par la mission américaine demeurent inutilisables parce que les auteurs de ces remarques se sont bornés à les indiquer sans donner des tracés et des vues absolument indispensables en pareille matière [2]. Au point de vue de la décoration ornementale, l'église de l'est ne présente



1214. — Porte du cloître de Bakirha.
D'après Butler, *Architecture and other arts*, p. 192.

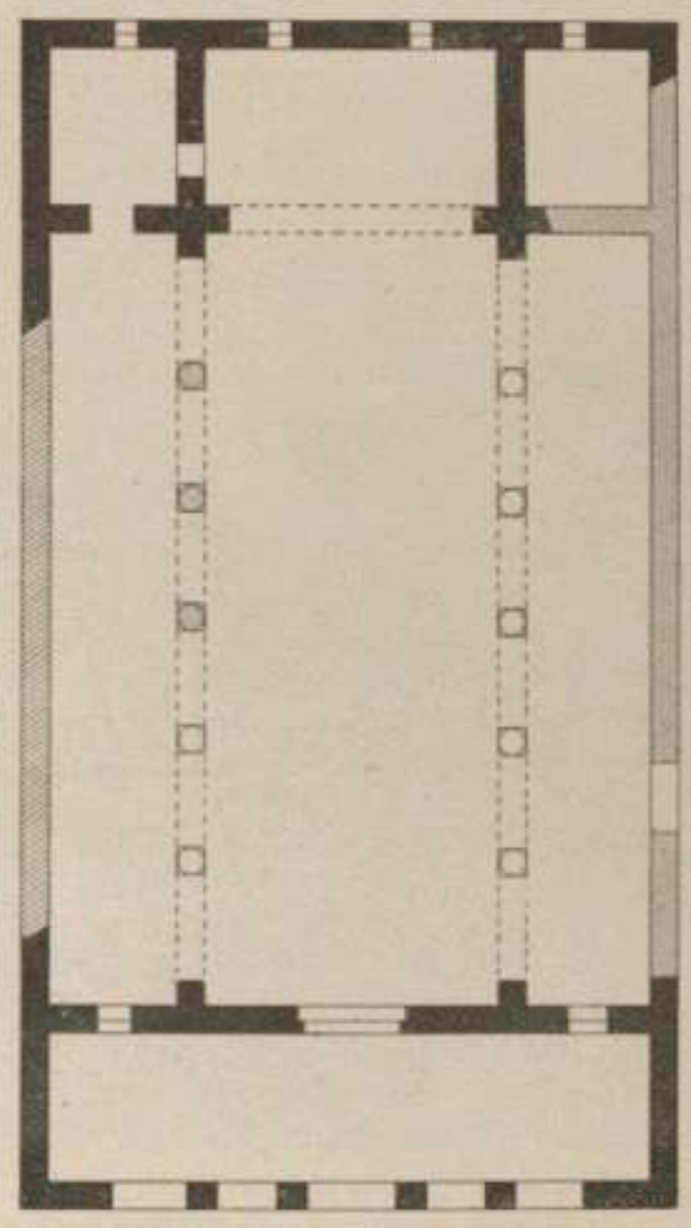
guère d'originalité. Non seulement l'architecte a songé à Deir Sem'an en dressant son plan, mais il a eu la hantise de cet édifice en arrêtant le projet de décoration, principalement les moulures des fenêtres formant des spirales d'un dessin encore correct.

La porte principale du cloître, sur laquelle se lit l'inscription datée, se trouve à très peu de distance du mur méridional de l'église (fig. 1214). Elle n'est guère moins remarquable que la porte monumentale du cloître de Babiska dont elle diffère d'ailleurs notablement. Les jambages, au lieu de se composer de cinq assises, sont monolithes, creusés de moulures dans le profil desquelles on trouve quelques réminiscences de l'époque classique. Ces moulures se continuent sur l'architrave, mais le goût syrien n'a pas su s'abstenir de plaquer durement un disque de lignes enchevêtrées, comme dans le dessin géométrique. Comme la hauteur de l'architrave n'était qu'à moitié remplie par le cadre mouluré, on s'est avisé d'utiliser toute la partie non décorée. Ici encore les

[1] Voir *Dictionn. d'arch. chrét.*, t. I, col. 2381. — [2] H. C. Butler, *Architecture and other arts*, p. 191.

reminiscences classiques ont heureusement inspiré le sculpteur. Une rangée pressée de feuilles d'acanthe, légèrement courbées, soutient une tablette formant corniche. Au-dessus du disque plaqué sur les moulures, un autre disque plus léger sinon moins gracieux interrompt la rangée d'acantes; il représente le monogramme du Christ dans une couronne. Il devient peut-être superflu de faire observer que c'est ici une nouvelle réminiscence de Kalat Sem'an.

Le baptistère situé à l'angle sud-est du cloître est bien conservé. C'est un édifice carré dans lequel deux portes donnent accès, une à l'ouest, l'autre au nord. Aux deux tiers de sa hauteur l'édifice est divisé en deux étages par une moulure fortement marquée et du plus heureux effet pour l'ensemble. Aux angles de la bâtisse des piliers



1215. — Plan de l'église de l'est à Bakirha.
D'après Butler, *Architecture and other arts*, p. 209.

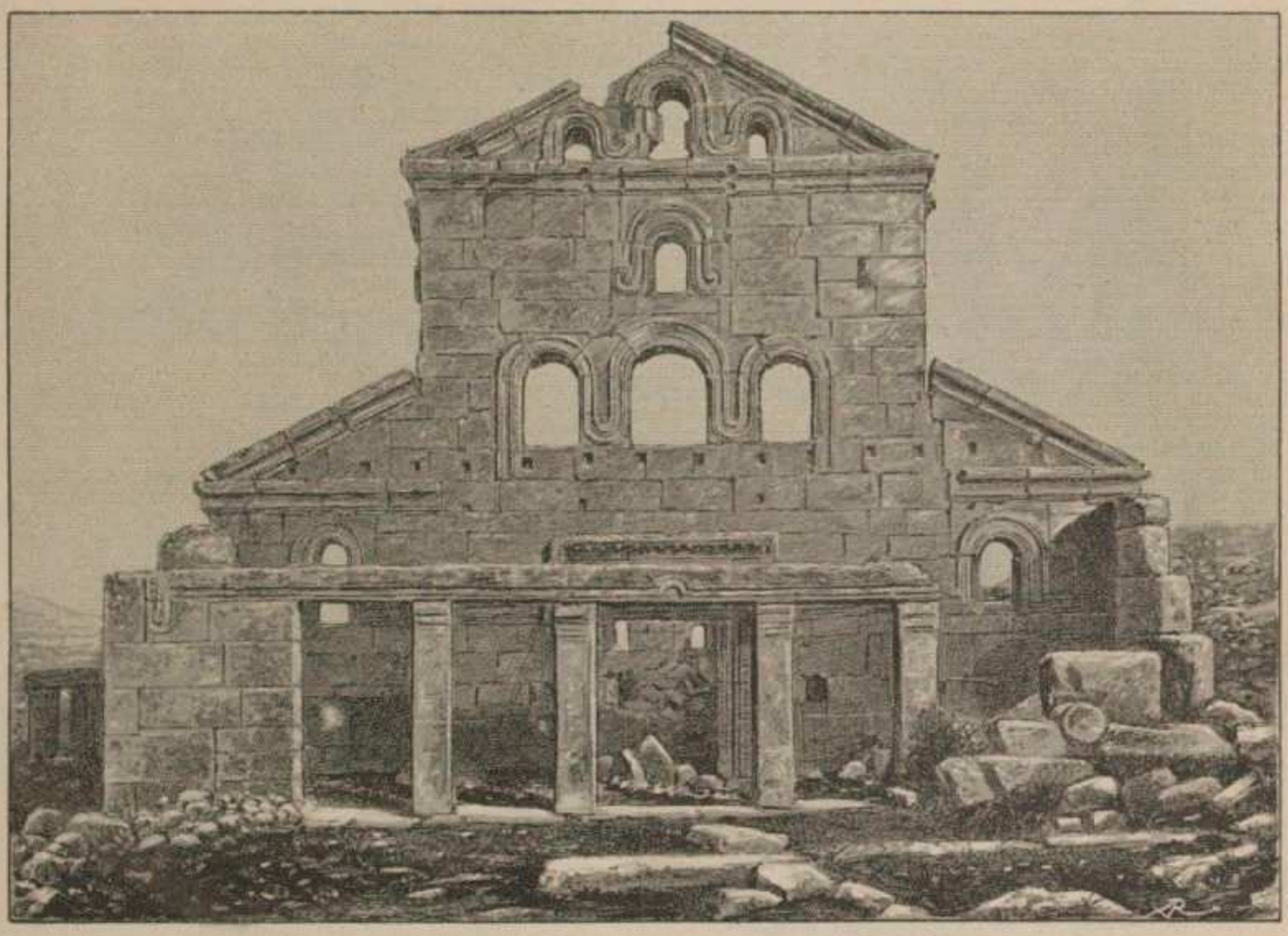
sont figurés mais dépourvus de chapiteaux. Divers autres détails nous entraîneraient trop loin et appartiennent de droit à la monographie de l'édifice.

L'église de l'est, à Bakirha, est un édifice d'une certaine importance architecturale pour le style syrien au VIe siècle (fig. 1215). Les parties conservées sont, de beaucoup, les plus importantes : le sanctuaire et la façade. Une inscription du portail nous permet de donner à la construction sa date exacte, l'année 546. Les dimensions de l'église sont 17^m^80 sur 13^m^30.

Il semble que les architectes de Bakirha aient eu l'esprit peu inventif. Nous avons vu l'église de l'ouest toute pleine des réminiscences de Kalat Sem'an, l'église de l'est n'est guère plus originale (fig. 1216). La porte de l'ouest n'est autre chose qu'un fac-similé des portes de Dar Kita et de Ksedjbeh, antérieures d'un siècle. L'intérieur de l'église ne montre pas d'unité ornementale tandis que tout l'étage intérieur de la façade et plusieurs parties du mur de l'est font voir des signes évidents de reconstruction. L'appareil n'offre pas plus d'unité que l'ornementation. La partie sud du mur de l'ouest présente des parties construites en blocs

énormes qui rappellent les plus anciennes églises; non loin de là, le procédé diffère du tout au tout. La description très complète et très approfondie de cet édifice a été donnée par M. H. C. Butler; nous ne pouvons mieux faire que d'y renvoyer le lecteur.

H. Leclercq.



1216. — Façade ouest de l'église de l'est à Bakirha. D'après Butler, *Architecture and other arts*, p. 211.

BALAAM. Au mois de janvier 1900, Mgr J. Wilpert attira l'attention sur trois fresques du cimetière des Saints-Pierre-et-Marcellin que Bosio, se fiant aux dessins de Sante Avanzini, donna sous l'attribution inexacte : *la consegna della legge a Mosè*. Moïse lève la main droite pour recevoir les tables de la Loi que lui donne une main céleste [1]. Afin de dessiner cette main, Mgr Wilpert lava la couche de terre qui recouvrait la fresque à cet endroit et à la place d'une main il vit une étoile à huit pans qu'un homme debout montrait de l'index de la main [2]. Il s'agissait évidemment de Balaam prophétisant : *Orietur stella ex Jacob* [3] (fig. 1217).

On pouvait induire de cette découverte qu'Avanzini avait commis la même erreur dans les deux autres fresques où il croyait voir Moïse. Un lavage soigneux des fresques a montré, en effet, qu'il s'agissait trois fois de Balaam [4]. Ces trois peintures sont exécutées sur le stuc à deux couches et sont dues à un même atelier vers la première moitié du IVe siècle.

H. Leclercq.

BALANCE. Le symbole de la balance se rencontre sur un certain nombre de monuments chrétiens, principalement les monuments épigraphiques. Ainsi qu'on doit s'y attendre l'instrument d'un usage si général qu'est la balance est trop souvent représenté sur les monuments de l'antiquité profane pour qu'on doive s'attendre à ce que de simples dessins, grossièrement exécutés pour la plupart, nous fassent connaître des types nouveaux de balance. La plupart des musées importants

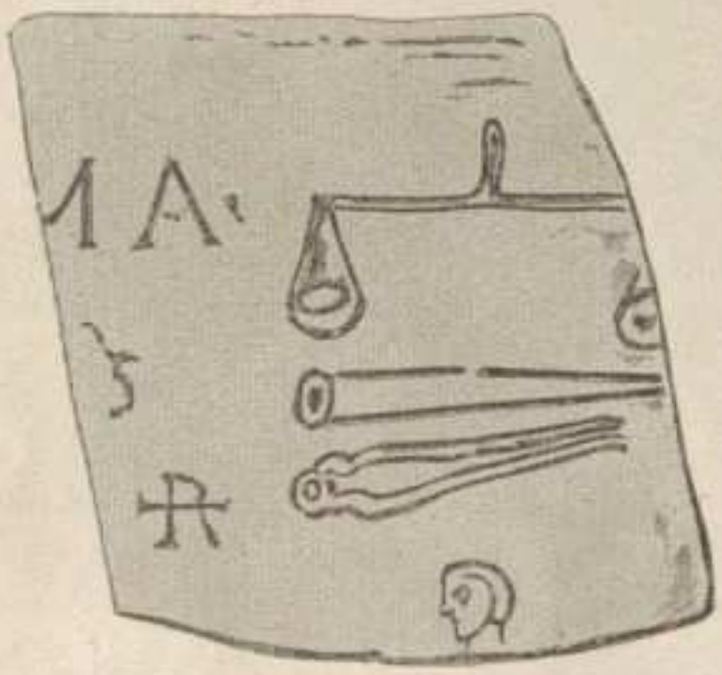


1217. — Balaam. Fresque du cimetière des SS.-Pierre-et-Marcellin. D'après Wilpert, *Le pitture delle catacombe*, pl. 159, n. 3.

[1] Bosio, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1642, p. 392. — [2] Wilpert, dans *Römische Quartalschrift*, 1900, p. 220, 328; *Le pitture delle catacombe romane*, in-fol., Roma, 1903, p. 184. — [3] *Ibid.*, pl. 159, n. 3. — [4] *Ibid.*, pl. 158, n. 2; 165.

possèdent aujourd'hui quelques débris de balances ou de pesons, ou même des balances entières[1].

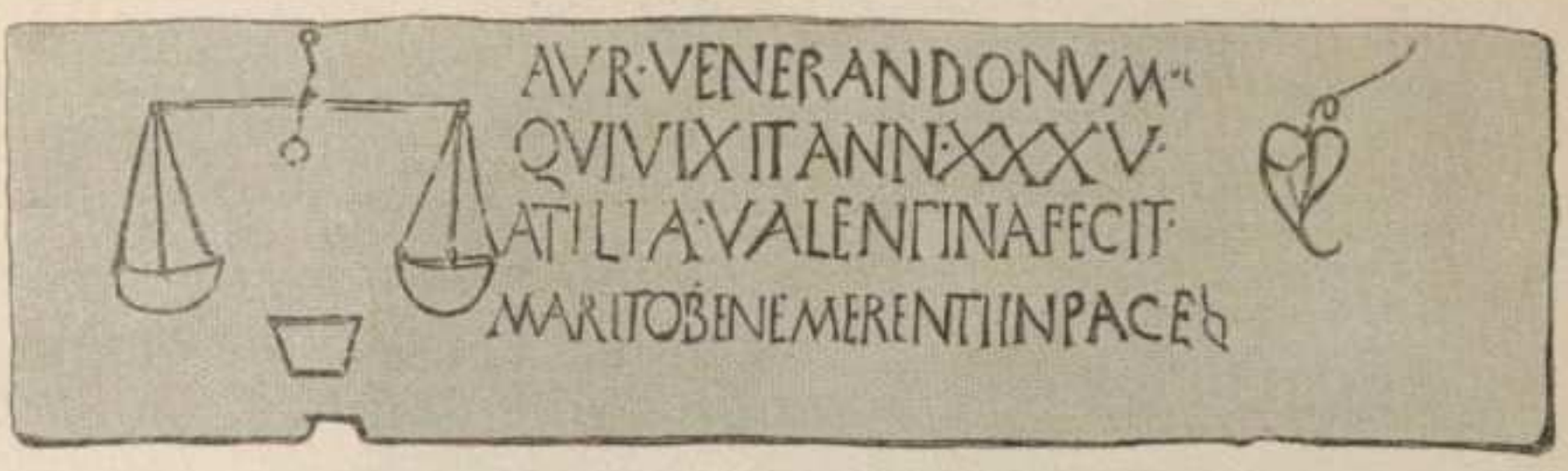
Le pilier XVI du musée épigraphique Pio-Lateranense offre trois inscriptions pourvues de la balance[2]. La première ne nous apprend rien sur le défunt ou sur sa



1219. — Balance sur un marbre d'un cimetière romain inconnu. D'après une photographie.

profession, sinon qu'il y faisait usage d'une balance. La deuxième inscription rapproche de la balance une tarière et un compas. La troisième rappelle la mémoire d'un boulanger nommé Mercure.

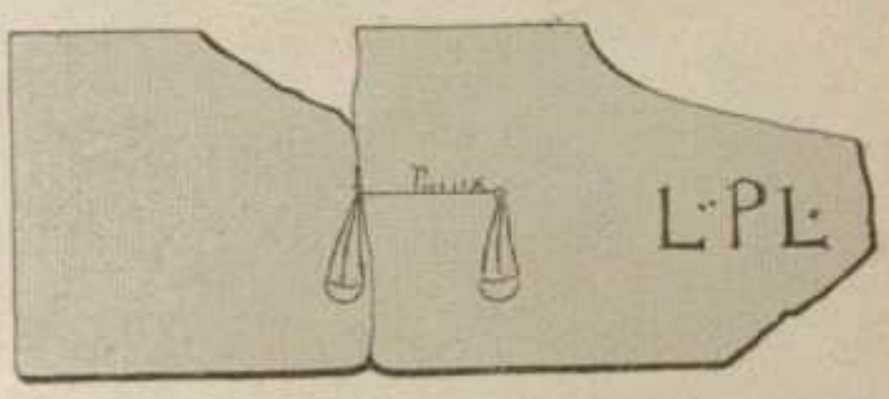
Aringhi a publié l'épitaphe de deux commerçants dont le marbre, provenant du cimetière de Cyriaque, porte une balance et une couronne avec cette formule[3] :



1218. — Balance sur un marbre du cimetière de la via Salaria nova. D'après une photographie.

VRSICINVS ET QVINTILIANA
SE BIBI CONPARAVERVNT
LOCV A MONTANV

A ces marbres ajoutons celui que nous avons publié en étudiant les souvenirs du cimetière d'Apronien[4].



1221. — Balance sur un marbre.
D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, pl. 30-31, n. 11.

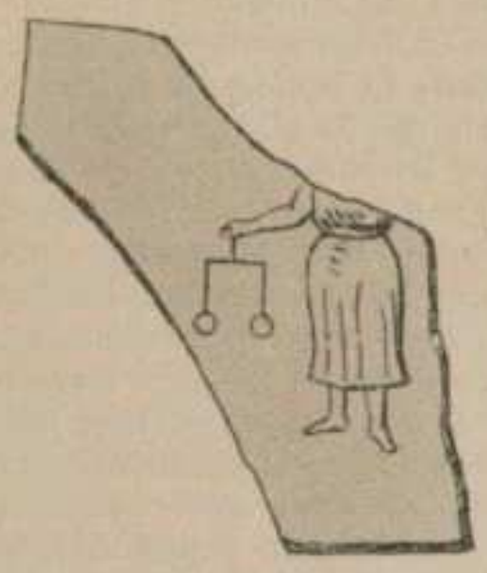
Enfin une plaque de marbre trouvée dans un cimetière romain présente une balance et les initiales d'un personnage portant les *tria nomina* : L-PL-I... = *Lucius Pl(autius?) I...* La présence des *tria nomina* est un indice d'antiquité. J.-B. De Rossi estime que la balance marque la profession de *nummularius*[5]. De même pour un simple fragment assez curieux puisque



1220. — Balance sur un marbre du cimetière du Vatican. D'après une photographie.

[1] Sur ces instruments, cf. E. Michon, dans Daremberg-Saglio-Pottier, *Dictionn. des antiq. grecq. et rom.*, t. III, part. 2, p. 1222-1231, et la bibliographie donnée dans les notes. — [2] De Rossi, *Triplice omaggio alla santità di papa Pio IX nel suo giubileo episcopale*, in-4°, Roma, 1877, pl. XVI, n. 23, 24, 32. — [3] P. Aringhi, *Roma subterranea*, in-fol., Romæ, 1651, t. II, p. 139. — [4] Raoul Rochette, *Deuxième mémoire sur les antiquités chrétiennes des catacombes*, dans les *Mém. de l'Acad. des inscript.*, 1838, t. XIII, p. 243. — [5] *Dictionn. d'arch. chrét.*, t. I, col. 2541, fig. 856.

la balance est portée par un personnage [1]. Notre figure 1222 montre que les *nummularii* ne sont pas les seuls auxquels on doit attribuer l'insigne de la balance qui paraît avoir servi à représenter un corps de métier



1222. — Personnage tenant une balance.
D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, pl. 26-27, n. 38.

autant qu'une idée de symbole [2]. Une fresque de la coupole d'une des chapelles funéraires d'El-Baghaouat (voir BAGHAOUAT) nous montre, sous les traits d'une



1223. — La justice tenant une balance à la main.
Fresque de la coupole d'une chapelle funéraire d'El-Baghaouat.
D'après de Bock, *Matériaux archéologiques*, pl. XV.

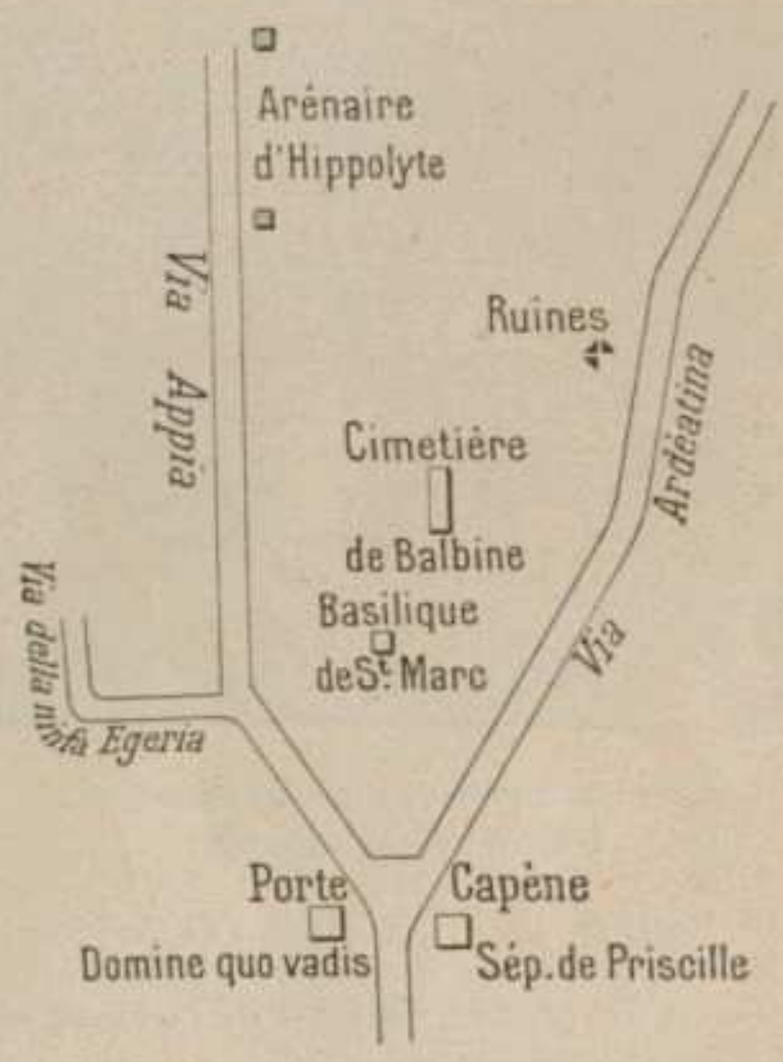
femme debout tenant une balance à la main, la personnification de la « Justice » : ΔIKAIOCYNH [3].

H. LECLERCQ.

BALBINE (CIMETIÈRE DE). — I. Attestations. II. Antiquité. III. Topographie. IV. Découverte. V. Historique. VI. Crypte de Marc et Marcellien. VII. Crypte de Damase. VIII. Fresque. IX. Sarcophages. X. Épigraphie.

I. ATTESTATIONS. — Entre le Cœlius et l'Aventin, le mur de Servius s'ouvrait sous le nom de porte Capène; là commençait la voie Appienne. C'est du moins ce qu'on est en droit de conclure depuis la découverte, faite à la fin du XVIIIe siècle, à quelque distance de la *porta Appia* ou *di San Sebastiano*, d'une borne milliaire, la première qui se rencontrait le long de cette voie, à 500 palmes romaines environ de la porte susdite. Si on calcule d'après ce point précis la distance ordinaire du mille romain, on constate qu'il prend son point de départ entre le Cœlius et l'Aventin, au lieu appelé *la Moletta*.

La voie Appienne était bordée de tombeaux dont il reste aujourd'hui des ruines nombreuses et parfois imposantes. A partir de la porte *di San Sebastiano*, la voie descend vers le niveau de l'Almone, tandis que, brusquement, une autre voie, l'Ardéatine, bifurque et



1224. — Cimetière de Balbine.

tourne à droite. Au point où les voies se séparent s'élève la petite église *Domine Quo Vadis*.

Entre le premier et le troisième mille de la voie Appienne s'échelonnent quatre nécropoles chrétiennes : cimetières de Balbine, de Callixte, de Saint-Sébastien, à droite; de Prétextat à gauche.

Les anciens *Itineraria* placent le cimetière de Balbine, tantôt sur la voie Appienne, tantôt sur la voie Ardéatine, on voit sur le croquis (fig. 1224) que ce cimetière est situé entre les deux voies. Son vocable est clairement attesté par l'épitaphe suivante [4] :

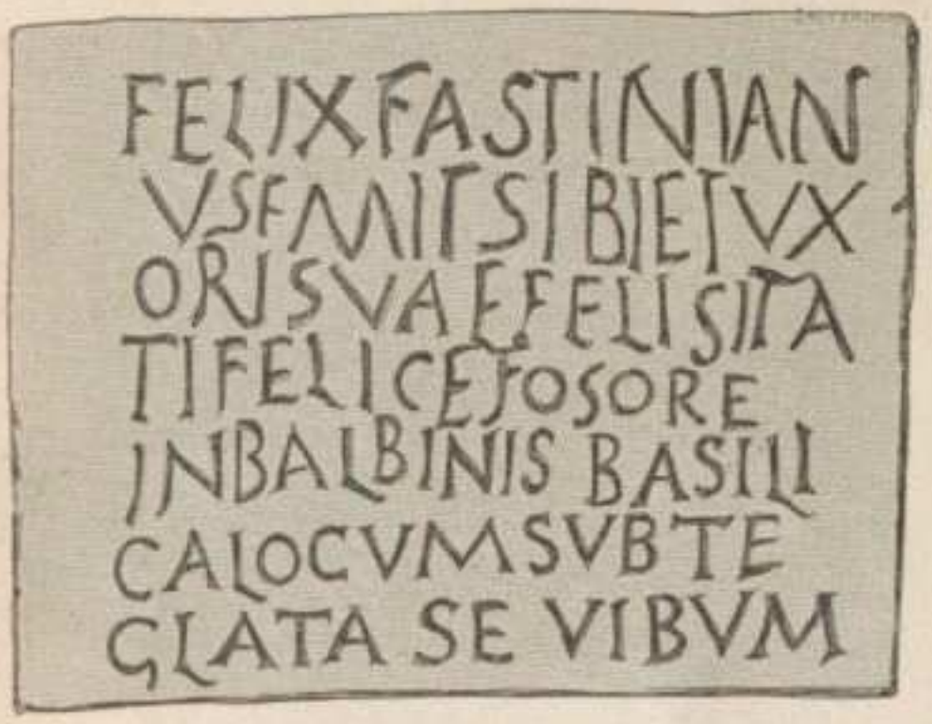
SABINI BISO
MVM SE BIBVM
FECIT SIBI IN CYME
TERIVM BALBINAE
IN CRYPTA NOBA

et celle-ci trouvée vers la fin du XVIIIe siècle, *Juxta aediculam quæ dicitur « Domine quo uadis »* [5] (fig. 1225) :

[1] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, pl. XXX, n. 11, p. 392. La figure donnée par De Rossi ne porte pas trace de la lettre I. — [2] De Rossi, *op. cit.*, t. III, pl. XXVI-XXVII, n. 58, p. 322. — [3] W. de Bock, *Matériaux pour servir à l'Égypte chrétienne*, in-4°, atlas, Saint-Pétersbourg, 1901, pl. XV. — [4] Bosio, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1632, p. 117; De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 547, note 2, fait remarquer que le mot BALBINAE est écrit sur un mot effacé qu'une lecture attentive lui permet de restituer PRETEXTATI. — [5] Vignoli, *De columna imperatoris Antonini Pii dissertatio. Accedunt quædam inscriptiones*, in-4°, Romæ, 1705, p. 271; De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 216; t. III, p. 438; Th. Roller, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1881, t. II, pl. LXV A, 28; J. Wilpert, dans *Römische Quartalschrift*, 1901, t. XV, p. 43, n. 3.

(ROLLER)	(WILPERT)
FELIX FA(*u*)STINIAN	FELIX FAVSTINIAN
US EMIT SIBI ET VX	VS EMIT SIBI ET VX
ORI SVAE FELICITA	ORI SVAE FELICI-
TI[*a*]FELICE FO(*s*)-	[TATI
[SORE	FELICI FOSSORI
IN BALBINIS BASILI	IN BALBINIS BASILI
CA LOCVM SVB TE	CA LOCVM SVB TE
GLATA SE VIVVM	GLATA SE VIBVM

On ne saurait souhaiter rien de plus formel, malheureusement l'éponyme du cimetière est mal connue ou, pour mieux dire, complètement inconnue. Les anciens rédacteurs de notices cémétériales avaient imaginé d'identifier cette Balbine avec la fille du tribun Quirinus, martyr, inhumé dans le cimetière de Prétextat. Mais cette imagination ne repose sur aucun fondement historique [1]. Quant à la *basilica Balbina*, voici ce qu'en



1225. — Inscription du cimetière de Balbine.
D'après une photographie.

disait De Rossi en 1877 : *La basilica di Balbina (ossia di S. Marco papa sopra il cimitero di Balbina) contigua all'area del grande cimitero di Callisto, ebbe a fior di terra* teglate *con sepolcri* [2].

II. Antiquité. — Tous les écrivains qui avaient traité de Rome souterraine s'étaient montrés préoccupés du cimetière de Balbine; dès 1590, Philippe de Winghe pensait l'avoir découvert entre la voie Appienne et la voie Ardéatine [3]. Il n'y a plus guère d'intérêt aujourd'hui à s'attarder aux hypothèses des anciens auteurs, qui imaginaient de faire du *cœmeterium Balbinæ* une région du *cœmeterium Prætextati*. En réalité, ces deux cimetières sont situés de chaque côté de la voie Appienne et ils n'ont rien de commun, ce sont deux nécropoles distinctes. Les conjectures faites en vue de donner notre Balbine pour fille à Quirinus reçurent le coup de grâce, quand, en 1866, on découvrit au cimetière de Prétextat le tombeau de Quirinus et celui de Balbine sa fille, remontant au début du IIe siècle [4]. L'hésitation n'était plus possible désormais, l'éponyme du cimetière était autre que la fille du tribun. Nous avons dit que nous ignorions tout en ce qui la concerne, ce qui ne permet pas d'insinuer une date quelconque relativement à l'ancienneté du cimetière. Cependant le fait rapporté dans la notice du *Liber pontificalis* ne doit pas être négligé. Dès la paix de l'Église les papes cessèrent de se faire enterrer dans les catacombes. Miltiade fut le dernier qui reposa *in cœmeterio Callisti in crypta*. Son successeur Silvestre choisit pour sa sépulture le *cœmeterium Priscillæ*, mais non plus la crypte; son corps reposa dans la basilique qu'il avait probablement bâtie. Le pape Marc reposa *in cœmeterio Balbinæ, quod ipse insistens fecit*, paroles un peu énigmatiques que rend parfaitement claire la mention de la *basilica, quam cœmeterium constituit*. Le pape Jules suivra à peu de temps de là cet exemple et on dira de lui *fecit cimiteria III, unum via Flaminia, aliud via Aurelia, et aliud via Portuensi*, or, dans chacun de ces cimetières le pape fit élever une basilique et il fit choix pour son corps de celle qui s'élevait *in cœmeterio Calepodii*. Nons voyons qu'au IVe siècle les papes furent inhumés dans des basiliques cémétériales. Le cimetière de Balbine que le pape Marc *insistens fecit* fut sans doute en partie seulement souterrain, c'est à cette partie nouvelle ajoutée aux anciennes excavations que doit se rapporter l'indication : *in cymeterium Balbinæ in crypta nova*. Ainsi donc la partie ancienne était antérieure au pontificat du pape Marc, qui ne fit qu'étendre les galeries et élever la basilique. Alors le noyau primitif, de peu d'étendue, se trouva desormais assez développé pour que la crypte ancienne fut érigée à la dignité et reçut le nom de cimetière : *cœmeterium constituit*.

III. Topographie. — Boldetti n'était pas arrivé à se faire une opinion arrêtée sur le site de la basilique de Saint-Marc et du cimetière de Balbine. Il se perdait entre tant d'hypogées situés entre l'Appienne et l'Ardéatine qu'il mettait tous au compte du cimetière de Prétextat [5]. Ph. de Winghe, Bosio [6], Marangoni [7], Fonseca [8] n'étaient guère moins embarrassés et leur topographie mise en déroute imaginait des rapprochements, des identifications que le prestige de ces grands archéologues allait pour longtemps imposer à l'étude de l'antiquité chrétienne monumentale.

C'était dans le cimetière de Balbine que Bosio et Boldetti marquaient l'emplacement du cimetière de Callixte. Dès 1863, sa topographie était rétablie d'après les *Itineraria*. Guillaume de Malmesbury qui distingue soigneusement la voie Appienne de la voie Ardéatine place la basilique de Saint-Marc, érigée sur le cimetière de Balbine, la dernière parmi les monuments de la voie Appienne; il passe alors sur la voie Ardéatine où il rencontre les deux basiliques contiguës de Marc-et-Marcellien et de Damase. L'itinéraire de Salzbourg après avoir mentionné le cimetière de Sainte-Sotère poursuit ainsi : *Et dimittis viam Appiam et pervenies ad S. Marcum papam et martyrem postea ad S. Da-*

[1] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 226 : *All' Ardeatina è assegnata la basilica di Marco papa col suo cemetero chiamato di Balbina; ed una Balbina era sepolta presso il padre suo Quirino nel cemetero di Pretestato sull' Appia; onde il Bosio inferi, che codesti due cemeteri almeno nella parte, in che giacevano Quirino e Balbina, eran tutt' uno. Ma il cemetero, nel quale era il sepolcro di Quirino, per testimonianza del bibliothecario stava aderente alla basilica de' martiri Tiburzio, Valeriano e Massimo ed a quella di S. Zenone, che sorgevano sull' Appia. Cosi la confusione giungeva al sommo : e via Appia ed Ardeatina, cemeteri di Callisto, di Pretestato, delle catacombe, di Balbina, di Damaso, di Marco e Marcelliano, platonia di Damaso ove furono nascosti i corpi degli apostoli, basiliche di Sebastiano, di Damaso et di Marco papi, dei martiri Tiburzio e compagni e di Zenone eran tutti monumenti additati come l'uno all' altro contigui in un solo punto centrale, la famose catacombe di S. Sebastiano.* — [2] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 438. — [3] Bosio, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1632, p. 191; Boldetti, *Osservazoni sopra i cimiteri*, in-fol., Roma, 1720, p. 552. — [4] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1866, p. 33; 1867, p. 1. — [5] Boldetti, *op. cit.*, p. 552. — [6] Bosio, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1632, p. 191. — [7] Marangoni, *Chronologica Romanorum Pontificum superstes in pariete australi basilicæ Sancti Pauli Apostoli Viæ Ostiensis, depicta sæculo v, seu ætate S. Leonis PP. Magni, cum additione reliquorum Summorum Pontificum nostra ad hæc usque tempora producta jussione Benedicti XIV*, in-fol. Romæ, 1751, p. 168. — [8] Fonseca, *De basilica S. Laurentii in Damaso*, in-fol., Fani, 1745, p. 59.

masum papam et martyrem via Ardeatina, et ibi in altera ecclesia invenies duos diaconos et martyres Marcum et Marcellianum fratres germanos cuius corpus quiescit sursum sub magno altare [1]. Tout porte à faire croire que la *memoria* du pape Marc, n'appartient plus à la voie Appienne sans appartenir complètement à l'Ardéatine puisque cette dernière voie n'est mentionnée qu'à partir de la *memoria* de Damase; c'est donc que la *memoria* de Saint-Marc se trouvait entre les deux voies, plus près de la voie Ardéatine que de l'Appienne. Nous citerons plus loin un texte du *Liber pontificalis* dans la notice sur le pape Nicolas Ier précisant la position de la *basilica Marci* et la disant située *Inter Appiam et Ardeatinam* [2]. Il résulte de là que le cimetière de Balbine, sur lequel s'élevait cette basilique était voisin de l'arénaire d'Hippolyte, entre l'Appienne et l'Ardéatine, vers le premier mille en venant de Rome, un peu au delà de l'oratoire *Domine Quo Vadis*. L'inscription citée plus haut de ce Faustinianus qui acheta une tombe à ciel ouvert proche la basilique de Balbine nous apprend un vocable porté par la basilique que, jusqu'ici, nous appelions de Saint-Marc. On ne peut que déplorer l'imprécision de la notice qui désigne le lieu de la trouvaille de cette précieuse inscription, car si, comme il est permis de le supposer elle avait été trouvée sur l'emplacement même de la tombe, nous aurions ainsi le site exact du cimetière de Balbine et de la basilique de Marc. Par une rencontre presque unique une lacune si déplorable aurait pu être comblée si l'inscription relatant l'achat d'un tombeau bisome par Sabinus *in crypta nova in cœmeterio Balbinæ*, avait provoqué une indication quelconque du lieu de la trouvaille de la part de l'auteur de la découverte. Malheureusement nous ne savons rien. Néanmoins la position du cimetière de Balbine entre les voies Appienne et Ardéatine, au nord de la colline sous laquelle s'étend le cimetière de Callixte, peut être considérée comme un fait historiquement acquis.

IV. Découverte. — A la fin du IIIe siècle, on fit mettre en communication les galeries de la 3e *area* du cimetière de Callixte avec celles du cimetière adjacent de Sainte-Sotère. Un autre cimetière adjacent, celui de Balbine, fut également réuni à Saint-Callixte.

Dès 1865 (février), en explorant les parties extrêmes alors accessibles du cimetière de Callixte on rencontra des peintures offrant les types de la symbolique du IVe siècle et une inscription datée de l'année 340, c'est-à-dire postérieure de quatre années seulement à la mort du pape Marc [3]. Mais le terrain en cet endroit était à ce point ruiné et obstrué qu'il fallut reculer devant une énorme dépense; cependant J.-B. De Rossi ne perdit pas complètement l'espoir de se procurer un accès dans une direction plus au nord. Une sorte de pressentiment lui disait que le noyau de la nécropole de Balbine était voisin de ces terrains saccagés; pressentiment que soutenait l'indication fournie par Boldetti et par Marangoni qui assuraient avoir exploré de magnifiques hypogées dans les vignes situées à un mille environ de la porte Capène. Michel De Rossi étudiait en tous sens les ruines d'une construction ancienne qui se dressait dans un éboulement de terrain dans la direction de la voie Ardéatine au nord du cimetière de Callixte [4] et vers le même point il remarquait trois crevasses ou plutôt trois grottes. Les ruines lui paraissaient être celles de la basilique de Saint-Marc et il parvint, sur ce point, à découvrir l'entrée d'un souterrain et à s'y engager, mais il ne rencontra aucune trace d'inhumations ni de *loculi*. Après diverses tentatives inutiles, le 13 février 1865, Michel De Rossi, profitant de ce que les fortes pluies de l'hiver avaient désagrégé la terre et l'avaient entraînée dans les souterrains en dégageant l'accès d'une des grottes, s'avança par un étroit boyau qu'il parcourut en marchant sur les mains et sur les genoux pendant une longueur de 20 mètres environ. Il vit enfin des sépultures et des ambulacres tels qu'on les rencontre dans les autres catacombes. On entreprit aussitôt de déblayer l'accès et le chemin découverts et un examen sommaire des lieux révéla la présence d'une catacombe encore pourvue de peintures, d'épitaphes et de graffites, malgré le passage des dévastateurs de 1716 et de 1824. Le lendemain J.-B. De Rossi vint sur les lieux; les vastes proportions du cimetière lui causèrent une profonde surprise. En effet « non seulement le cimetière de Balbine a des dimensions extraordinaires, mais encore il est creusé à plusieurs niveaux différents, il renferme des chambres nombreuses, vastes, éclairées par des luminaires contemporains de leurs constructions et dépassant en grandeur et en perfection architecturale tout ce qui a été encore vu dans les catacombes. J.-B. De Rossi remarqua en particulier un luminaire qui n'est pas carré, mais hexagonal ou a peu près, et qui envoie dans les profondeurs du souterrain huit rayons de lumière. Deux de ces prises de jour éclairent deux grandes chambres rectangulaires terminées chacune en abside; deux autres font pénétrer la lumière dans deux galeries adjacentes qui se croisent à angle droit; les quatre autres communiquent avec quatre longs et étroits enfoncements qui se terminent sans doute par autant de cubicules » [5].

L'exploration est restée incomplète. Les galeries s'étendent à peu près jusqu'à l'église du *Domine Quo Vadis* [6]. Cette région est très dévastée, on n'y rencontre pas d'inscriptions intéressantes [7]. Il s'y trouve deux chapelles renfermant des peintures curieuses : l'une représente le Christ imberbe, assis au milieu des apôtres, l'autre le Christ parmi les évangélistes.

V. Historique. — La notice du pape saint Marc dans le *Liber pontificalis* nous apprend que *Hic fecit duas basilicas, unam via Ardeatina, ubi requiescit, et alia in urbe Roma juxta Pallaciniis*. La même notice nous dit : *Ex hujus suggestione obtulit Constantinus Augustus basilicæ, quam cæmeterium constituit via Ardeatina, fundum rosarium cum omnem agrum campestrem præstantem sol[idos] XL. Qui etiam sepultus est in cœmeterio Balbinæ via Ardeatina, quam ipse insistens fecit*. Nous savons maintenant que, entre le 18 janvier et le 7 octobre 336, dates extrêmes de son pontificat, le pape saint Marc reçut de l'empereur Constantin un lopin de terre désigné sous le nom de *fundus rosarius*, terme qui pourrait venir des *rosalia* fournies par cet emplacement aux sépultures païennes [8]. La basilique et le cimetière que, par ordre du pape, on créa en ce lieu, ne portèrent pas d'abord son nom mais furent mis sous le vocable de Balbine.

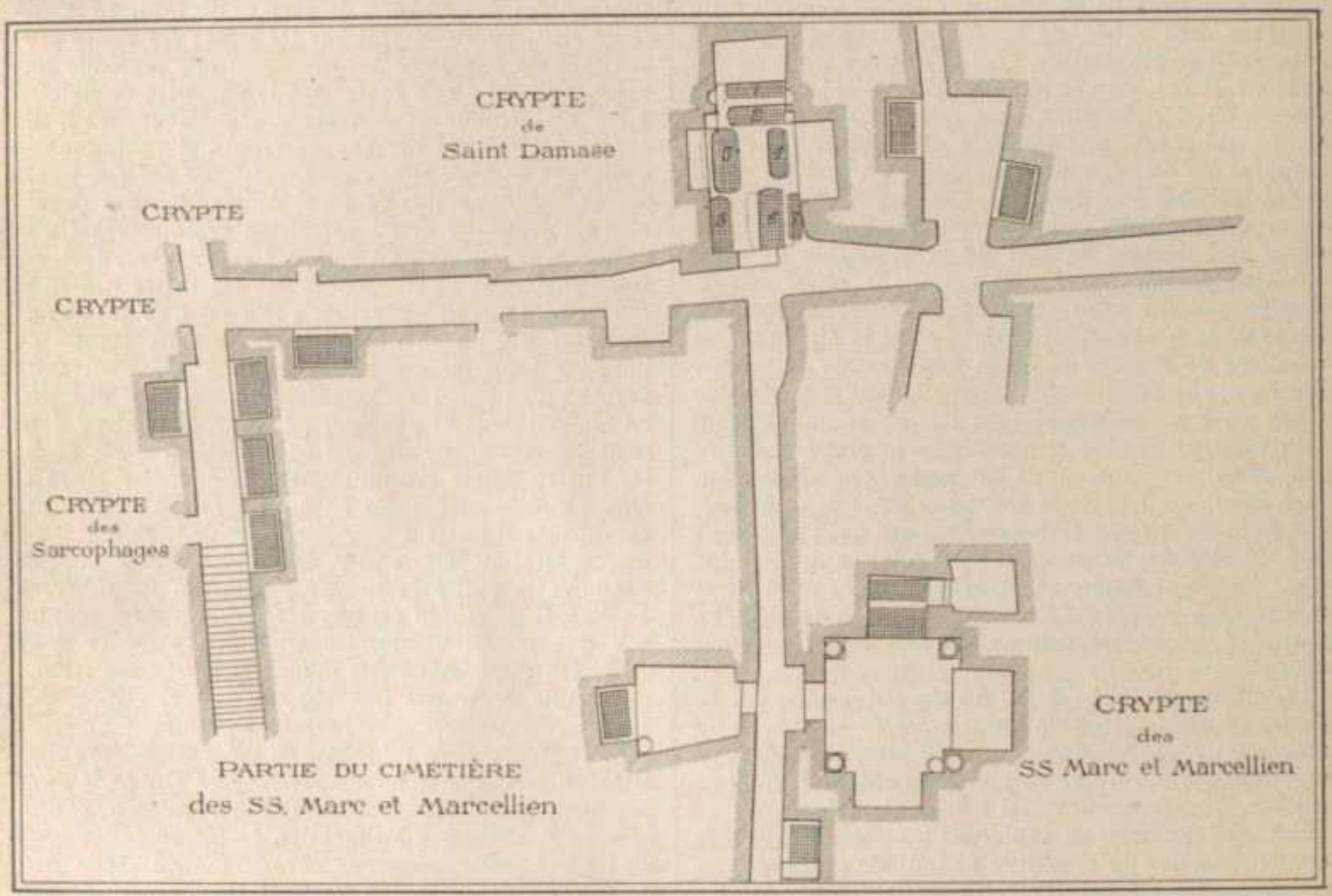
La notice du pape Grégoire III (731-741) dans le *Liber pontificalis* dit que ce pape *basilicam sancti Marci* — elle avait dès lors perdu son vocable de Balbine — *sitam foris muros hujus civitatis Romanæ via Appia, ejus tectum dirutum a novo refecit*. Un siècle plus tard l'église tombait en ruines, le pape Benoît III la releva : *Cœmeterium beati Marci confessoris atque pontificis quod ponitur foris portam Appiam qui in*

[1] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 180, col. 3. — [2] *Ibid.*, p. 221, 265. — [3] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1865, p. 11-12 : *e crescono gli indizi che questa regione della grande necropoli posta tra l'Appia e l'Ardeatina sia stata adornata ed ampliata nel secolo IV; e spetti forse ai confini del cemetero di Balbina costituito tra i maggiori cemeteri della chiesa romana de Marco papa sotto l'impero di Costantino*; p. 16 : *postilla al primo articolo*. — [4] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 269. — [5] P. Allard, *Rome souterraine*, p. 190-191. — [6] Il y a même de ce côté, dans la vigne des trappistes, une entrée spéciale. — [7] O. Marucchi, *Éléments d'archéologie chrétienne*, in-8°, Paris, 1900, t. II, p. 166. — [8] Orelli-Henzen, *Inscript. lat.*, n. 7321.

ruinis jam positis, omnia restauravit. Enfin, dans la notice du pape Nicolas Ier, nous lisons : *Inter hæc ad cœmeterium b. Marci confessoris atque pontificis, quod inter Appiam Ardeatinamque viam positum esse cognoscitur, sancto deductus Spiritu et hoc quoque multis ruinis conquassatum reperiens atque contritum, conatu summo relevans construxit ac decoravit divinique cultus mysterium (quod multos per temporum ab eo cursus discesserat) restituit ac restauravit* [1].

VI. Crypte de Marc et Marcellien. — Jusqu'en 1903 une opinion erronée fondée sur une assertion de J.-B. De Rossi eut cours relativement au cimetière de Marc et Marcellien et de Damase qu'on imaginait avoir fait partie de la grande nécropole de Domitille. On situait le premier dans la région à gauche de la galerie qui conduit de l'escalier à la crypte d'Ampliatus, le second était identifié avec la région qui avoisine le cubicule du fossoyeur Diogène. Cette hypothèse était d'autant plus vraisemblable que la découverte de l'importante crypte double ornée de peintures nous montrait une coïncidence frappante entre cette attribution et la scène représentant le couronnement de six saints : trois hommes et trois femmes. On y pouvait sans trop d'ingéniosité y voir le couronnement des saints dont il était question et en conclure qu'on se trouvait bien sur l'emplacement de la crypte primitive des saints Marc et Marcellien. Mgr J. Wilpert vient de démontrer que le cimetière où se trouvaient les deux cryptes historiques des martyrs Marc et Marcellien et du pape Damase n'est pas à droite de la voie Ardéatine, mais à gauche, dans la région sépulcrale contiguë à la nécropole callixtienne et décrite ici sous le nom de cimetière de Balbine [2].

En 1902, l'abbé des Trappistes de Saint-Callixte voulant faire agrandir le jardin du monastère aperçut, en examinant les lieux, quelques restes de peinture



1226. — Plan de la crypte des saints Marc et Marcellien et du pape Damase.
D'après *Nuovo bullettino di archeologia cristiana*, 1903, t. IX, pl. 2.

proche d'un arcosolium repéré sur le plan de Michel De Rossi [3]. Cette peinture était en très mauvais état; on pouvait voir encore un buste du Christ et une composition décorative, amours, vases, têtes et un sujet unique en son genre, représentant un homme vêtu de la tunique et du pallium gravissant une échelle.

Le sujet était assez curieux pour réclamer un effort. On fit donc enlever les décombres qui remplissaient l'arcosolium et, après avoir déblayé environ un mètre de terre, on aperçut de nouvelles peintures non moins mal-

[1] Bosio, *Roma sotterranea*, 1632, l. III, c. XVIII, p. 191; Boldetti, *Osservazioni*, 1720, p. 553-554; Armellini, *Gli antichi cimiteri cristiani di Roma e d'Italia*, in-8°, Roma, 1893, p. 354; J. Wilpert, *Beiträge zur christlichen Archäologie. I. Topographische Studien über die christlichen Monumente der Appia und der Ardeatina*, dans *Römische Quartalschrift*, 1901, t. XV, p. 43 : *Die Basilica des hl. Marcus wird im* Liber pontificalis : Cœmeterium Balbinæ *genannt in der oben angeführten Grabschrift der Felix trägt sie der Namen* basilica Balbinæ *Später verdrangte der Name des Markus jeden andern, so dass die* Itinerarien *nun mehr ihn allein kennen. Die* basilica *stand also mit der* Cœmeterium *der Balbina in Verbindung und dasselbe ist zu suchen unter dem Hügel an den die Basilika sich anlehnt.* Cf. J. Wilpert, *Litterarischen Beilage*, dans *Kölnischen Volkszeitung*, n. 33, 14 august 1902; J. P. Kirsch, *Die unterirdische Basilika des h. Marcus und Marcellianus*, dans *Röm. Quart.*, 1904, t. XVI, p. 364-366. — [2] Cette identification a été établie au cours de recherches dirigées dans un but différent et dont il a été rendu compte dans *Römische Quartalschrift*, 1901, t. XV, p. 32-49 : *Beiträge zur christlichen archäologie*, et dans *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1903, t. IX, p. 43-58 : *La scoperta delle basiliche cimiteriali dei santi Marco e Marcelliano e Damaso*; G. Cangiano, *Cenni storici sull' titolo cardinalizio di S. Balbina vergine romane*, in-8°, Benevento, 1901; Marucchi, *op. cit.*, t. III, p. 175. — [3] *Roma sotterranea*, t. I, pl. XXXV-XL; II. e.

traitées. Mgr. J. Wilpert reconnut qu'on était en présence de la tombe des martyrs Marc et Marcellien, en conséquence il demanda et obtint l'autorisation d'entreprendre des fouilles régulières. Elles commencèrent le 23 mai et, le 17 juin, la crypte était complètement desencombrée. On put alors constater l'existence d'une petite basilique quadrangulaire dont trois faces sont pourvues de niches. Les angles étaient ornés de colonnes et les parois couvertes, jusqu'à la voûte, de plaques de marbre. Deux colonnes étaient restées debout. C'étaient celles de l'entrée, elles étaient faites de briques recouvertes de plaques de marbre. Le tombeau des martyrs se trouvait à gauche en entrant. Dans le pavement une tombe donnant place pour deux corps avait été ménagée; elle était revêtue de marbre à l'intérieur et fermée d'une dalle. On ne trouva aucune trace d'inscription, ce qui peut s'expliquer par le souci d'épargner au dépôt des corps saints le danger d'une profanation. Cette indication invite à faire remonter l'excavation avant la persécution de Dioclétien au cours de laquelle les cimetières furent confisqués. La décoration en marbre aura été entreprise après la Paix de l'Église (fig. 1226).

On voit sur le plan que le tombeau bisome des martyrs est en communication avec une chambre de petites dimensions à laquelle s'applique très exactement le titre connu de *cubiculum retro sanctos*. Cet étroit local est tout percé de *loculi* et le pavement est creusé pour recevoir des tombes. En face, se voit un autre tombeau bisome qui n'était orné que d'une incrustation de marbre. Quelques fragments d'une inscription mutilée faisant, entre autres choses, mention d'une nommée MARCIA, remettent naturellement en mémoire les Actes des saints Marc et Marcellien dans lesquels la mère des martyrs porte ce nom de Marcia. Il n'y a toutefois aucune donnée historique à tirer de cette rencontre avec un document de très médiocre valeur.

Près de la niche voisine de la porte, quatre blocs de marbre demeurés en place marquent la place de l'autel antique et de la chaire épiscopale. Proche la colonne de l'angle droit se voient les débris de la *mensa oleorum*. Le pavement de cette petite crypte avait été entièrement creusé pour recevoir des tombes; toutes, sauf une seule, ont été violées.

La basilique des martyrs, à raison de la mauvaise qualité du tuf dans lequel elle était creusée, dut être abandonnée de bonne heure. L'auteur de l'*Itinerarium Salisburgense* qui remonte au temps d'Honorius (625-638) nous apprend qu'à cette époque les reliques des martyrs avaient été retirées de la basilique souterraine. *Postea pervenies ad S. Damasum papam et martyrem via Ardeatina, et ibi in altare ecclesiæ invenies duos diaconos et martyres Marcum et Marcellianum fratres germanos cujus corpus quiescit* SURSUM *sub magno altare*. On transporta de l'église souterraine dans l'église à ciel ouvert tout ce qui pouvait servir à son aménagement et à sa décoration; c'est ce qui explique l'état de dépouillement complet de la crypte. Nul vestige de l'église supérieure n'a été relevé jusqu'à ce jour.

VII. Crypte de Damase. — Le texte de « l'Itinéraire de Salzbourg » que nous venons de citer ne laissait aucun doute sur la proximité des deux cryptes de Marc et Marcellien et de Damase [1]. On poussa donc les fouilles dans la direction à gauche de la crypte nouvellement retrouvée et on suivit la trace d'une large galerie en partie obstruée par la ruine d'un mur. Enfin on rencontra une crypte longtemps visitée par les pèlerins, connue et désignée sous la vocable de *degli apostoli*. Quand elle eut été déblayée des décombres qui la remplissaient jusqu'au tiers de sa hauteur, on put constater sa valeur historique et son intérêt monumental. Cette crypte était jadis peinte en partie et en partie couverte de plaques de marbre; à l'origine elle avait un grand arcosolium et deux petites niches servant de *mensæ oleorum*. A l'imitation de ce qui s'était pratiqué dans la crypte de Marc et Marcellien on avait creusé dans le sol au moins deux tombes. D'autres vinrent s'y ajouter plus tard, en sorte que le pavement en fut tout criblé, les parois ne furent pas épargnées, on n'hésita pas à entamer et à détruire les fresques pour donner place à des *loculi* et à deux grandes niches abritant des sarcophages. L'introduction de ces sarcophages avait nécessité le percement d'un luminaire dont les dimensions extraordinaires s'expliquent par les dimensions mêmes des deux sarcophages. Sous le luminaire se trouvaient deux vastes cubicules communiquant l'un avec l'autre. Dans le cubicule de gauche se trouvait enterré à deux mètres de profondeur sous le pavement un sarcophage païen de bon travail pourvu d'un couvercle chrétien; malheureusement il était réduit en pièces. Pour le briser, les malfaiteurs avait fait usage de trois piédestaux de la barrière en marbre qui se trouvait dans la crypte voisine. Ces piédestaux étaient d'un travail grossier et de basse époque. L'un d'eux a conservé, comme par miracle peut-on dire, l'empreinte d'une inscription d'un prix inestimable, celle que le pape saint Damase composa pour la tombe de sa mère.

De la pierre originale on n'a retrouvé qu'un petit fragment et contenant seulement les dernières lettres des deux premières lignes; mais grâce à l'empreinte nous possédons l'inscription entière sauf quelques mots qu'on a pu restituer avec une quasi certitude [2]. L'inscription se compose de quatre vers hexamètres et, chose digne de remarque, n'est pas gravée en caractères du type damasien, elle est donc antérieure à l'adoption de ce type. Voici le texte (fig. 1227) :

HIC DAMASI MATER POSVIT LAVRE*ntia membRA*
QVAE FVIT IN TERRIS CENTVM MINVS *undecim*
[*an*NOS
SEXAGINTA DEO VIXIT POST FOE*dera prima*
PROGENIE QVARTA VIDIT QVAE *laeta nepotes*

Le commentaire de cette inscription se placera naturellement avec celui de l'épigraphie damasienne [3]. Voir Damase. Ici nous nous bornerons aux conditions matérielles de la trouvaille.

On s'est demandé comment il pouvait se faire qu'une base ou un socle ait pu recevoir l'empreinte de l'inscription? Rien n'est plus aisé à comprendre. La face du socle opposée à celle où se trouve l'empreinte porte une cannelure dans laquelle s'engageait le cancel et une cavité rectangulaire destinée à recevoir le pilastre de ce cancel. Il s'ensuit que l'inscription de Laurentia devait clore une des sept tombes creusées dans le pavement de la crypte. Les deux cavités qui se voient sur les parois avant les deux petites niches indiquent clairement que la tombe de Laurentia ne pouvait être que celle qui est désignée sur le plan par le chiffre 2. Cette tombe fut close avec des tuiles sur lesquelles on étendit une couche de tessons pilés et enfin une épaisse dalle de marbre sur laquelle l'inscription fut gravée. Quand, à une date postérieure, on imagina d'élever en ce lieu un cancel, une des bases de celui-ci fut posée à même la dalle funéraire enduite d'un lit de ciment qui adhéra au socle et nous a conservé l'empreinte précieuse.

La découverte et la désignation de la tombe de Laurentia permettent de déterminer la place occupée par les

[1] Wilpert, *Beiträge zur christlichen Archäologie*, dans *Römische Quartalschrift*, 1901, t. XV, p. 37. — [2] La figure 1227 donne d'abord le fac-simile de l'empreinte dont la lecture n'est possible, sur l'original, qu'au moyen d'une loupe; ensuite on donne l'empreinte retournée et le fragment de l'inscription contenant quelques lettres; entre les deux la restitution dont les caractères sont laissés blancs. — [3] H. Marucchi, *Osservazioni sulla iscrizione recentemente scoperta della madre del papa Damaso*, dans *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1903, t. IX, p. 59-108; R. Kanzler, *Relazione degli scavi*, dans le même recueil, 1904, p. 247.

tombes de Damase et de sa sœur Irène. Le *Liber pontificalis* dit que Damase fut enterré *via Ardeatina in basilica sua III id. Decemb. juxta matrem suam et germanam suam*. Irène mourut la première et fut déposée dans l'*arcosolium;* l'inscription damasienne de quinze hexamètres qui lui est consacrée s'adapte assez bien à cet emplacement. Damase, qui survécut à sa sœur, fut enseveli dans la tombe creusée entre l'*arcosolium* d'Irène et la tombe dans laquelle reposait Laurentia. Cette explication, conforme à ce que le monument nous montre, se trouve pleinement d'accord avec le texte du *Liber pontificalis*. La crypte était la propriété de Damase ou de sa famille; elle portait son nom ainsi que nous le verrons dans l'épitaphe du tombeau trisome : *locus trisomus Victoris in crypta Damasi:* enfin le sarcophage de la niche creusée à gauche contenait le corps d'un nommé Macedonianus et le sarcophage du côté droit contenait

VIII. Fresques. — Nous avons donné la liste des fresques de quelque importance qui se voient dans les cimetières de Balbine ou de Marc et Marcellien et de Damase [3]. Tous ces ouvrages datent de la première et de la seconde moitié du IVe siècle; d'où l'on peut conclure que les travaux exécutés sous le pontificat de Marc donnèrent à la catacombe agrandie et embellie un nouvel éclat.

Une des plus connues parmi ces fresques est celle des cerfs se désaltérant à la source de vie [4]. Sujet inspiré, sans discussion possible, d'un texte de l'Écriture et qui reparaît fréquemment sur les sarcophages de la Gaule. La date du percement et probablement aussi de la décoration de cette galerie est antérieure à 340. La crypte dite « des évangélistes » est également antérieure à cette date. La paroi du fond représente le Christ assis, nimbé, avec le chrisme de chaque côté du nimbe. A



1227. — Inscription de la mère du pape Damase. D'après *Nuovo bullettino di archeologia cristiana*, 1903, pl. 3, n. 1, 2.

les dépouilles de deux époux dont les bustes sont sculptés sur la face antérieure de la cave.

Tous ces détails seront assurément complétés par l'étude que consacrera Mgr Wilpert au cimetière de Marc et Marcellien et de Damase dans un des futurs volumes de la *Roma sotterranea*. Nous reviendrons nous-mêmes sur le cimetière et ses tombes saintes en étudiant les souvenirs du pape saint Damase [1]. Voir Damase.

Les débris peut-être subsistant encore aujourd'hui de la basilique du pape saint Marc et des tombes qui l'entouraient — *sub teglata* — pourront être identifiés d'après l'indication suivante contenue dans un ms. de la bibliothèque Vallicellane (*cod. Vallicell. 7937. a. 1061*) de Michele Lonigo, en marge duquel on lit : *Di questa chiesa si vedono vestigii grandissimi che era di tre navi el nel anno 1640 si furono cavati molti pili antichi ed altre sepolture.* On pourra tirer aussi peut-être quelque utilité de ce marbre publié par le P. Marchi [2].

HIC REQVIESCVNT CORPORA
SANCTORVM MARCI MAR
CELLIANI ET TRANQVILLINI
PRESB

droite et à gauche les évangélistes [5]. L'un d'eux désigne du doigt une étoile. Serait-ce une allusion à l'étoile des mages? Quoi qu'il en soit ce symbole n'est pas sans importance à cause de la date de la fresque en un temps où le tétramorphe des évangélistes n'apparaît encore nulle part. Dans la même crypte la voûte montre des guirlandes et des torsades de verdure parmi lesquelles des paons se promènent, des perdrix trottinent; ce sont les symboles des saisons [6].

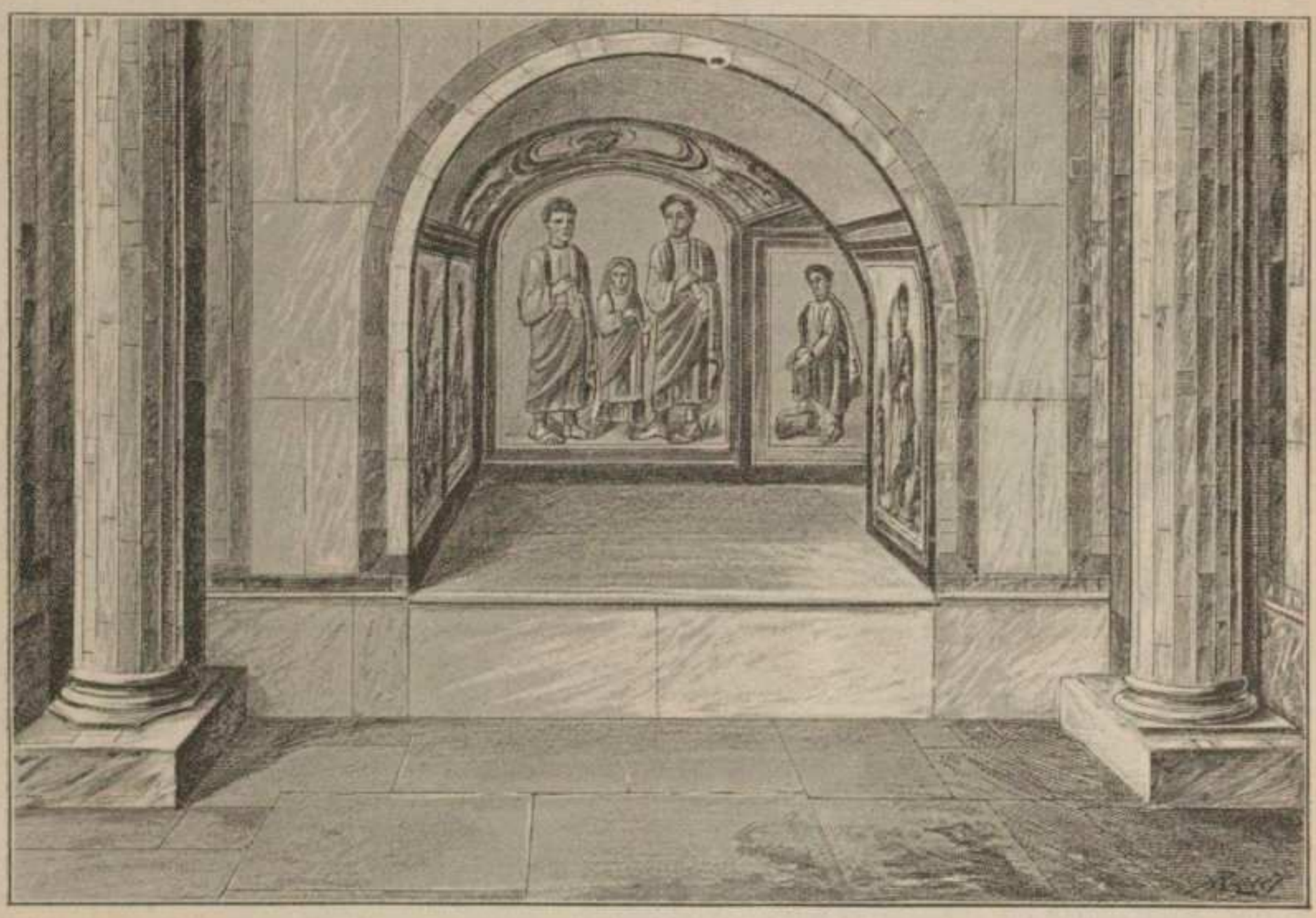
La crypte dite de Saint-Damase est contemporaine de la précédente et antérieure à la moitié du IVe siècle. La paroi du fond de l'*arcosolium* représente le Christ enseignant les douze apôtres [7]; la voûte offre le bon pasteur paissant son troupeau dans une décoration de fantaisie [8]; dans chacune des deux niches un paon.

Les autres parties décorées appartiennent toutes à la deuxième moitié du IVe siècle. La chambre sépulcrale des saints Marc et Marcellien nous fait voir à la voûte de l'*arcosolium* le miracle du rocher, la multiplication des pains, le sacrifice d'Abraham et les martyrs se disposant à aller vers le Christ par l'échelle au pied de laquelle les menace le dragon infernal. La lunette montre la

[1] O. Marucchi, *Discussione critica sul luogo recentemente attribuito ai sepolcri del papa Damaso e dei martiri Marco e Marcelliano presso la via Ardeatina*, dans *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1905, t. XI, p. 191-230. — [2] Marchi, *I monumenti dell' arte cristiana primitiva*, in-4°, t. I, p. 235. — [3] *Manuel d'archéologie chrétienne*, t. I, appendice. — [4] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1855, p. 12; Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, pl. 150, n. 3; *Dictionn. d'arch. chrét.*, t. I, col. 889, fig. 204. — [5] Wilpert, op. *cit.*, pl. 162, n. 2. — [6] *Ibid.*, pl. 162, n. 1. — [7] *Ibid.*, pl. 177, n. 1. — [8] *Ibid.*, pl. 178, n. 2.

fondatrice de la crypte entre les deux martyrs éponymes et Moïse devant le buisson ardent [1] (fig. 1228).

La crypte dite des canéphores présente, à la voûte, les quatre Saisons [2]; ce sont des tableautins assez naturels et moins hiératiques que la plupart des sujets analogues. Les enfants occupés à la récolte des fruits sont tout à leur besogne, le paysage dans lequel ils prennent leurs ébats est bien entendu et vraiment observé. La niche du sarcophage offre sur le panneau du fond le Christ enseignant les apôtres, ouvrage médiocre dans lequel tous les apôtres sont l'uniforme reproduction d'un type calqué autant de fois qu'il a fallu le répéter pour faire le nombre voulu [3]; la voûte de la niche



1228. — Chambre sépulcrale des Saints-Marc-et-Marcellien (restauration). D'après Wilpert, *Le pitture*, pl. 215.

s'écarte un peu plus des voies consacrées, on y voit deux canéphores entièrement nues [4], encadrant un Moïse qui frappe le rocher [5].

L'*arcosolium* d'Eudoxie (?) montre, dans la lunette, la défunte voilée dans l'attitude d'orante entre les princes des apôtres [6]; à la voûte une décoration en fantaisie. Dans le voisinage de la chambre « des évangélistes » s'ouvre le cubicule d'une famille dont le nom et le titre de propriété se lisent sur l'architrave de la porte : BITVS·CVM·SVIS. Enfin dans un *arcosolium* se trouve une peinture dans laquelle J.-B. De Rossi a cru reconnaître l'Annonciation [7].

Le cubicule de Marc et Marcellien est surtout remarquable par une peinture dont on ne trouve pas d'autre exemple dans les catacombes : elle représente, nous l'avons déjà dit en peu de mots, un homme qui monte à une échelle, au pied de laquelle se tient un serpent (fig. 1229). Il ne peut être un seul instant douteux que l'artiste a eu en vue l'interprétation d'une vision de sainte Perpétue que cette martyre raconte ainsi : *Video scalam æream miræ magnitudinis, pertingentem usque ad cælum et angustam, per quam nonnisi singuli ascendere possent... Et erat sub ipsa scala draco cubans miræ magnitudinis, qui ascendentibus insidias præstabat et exterrebat ne ascenderent. Ascendit autem Saturus prior... et pervenit in caput scalæ et convertit se et dixit mihi : Perpetua! sustineo te; sed vide ne te mordeat draco ille. Et dixi : Non me nocebit in nomine Jesu Christi. Et desub ipsa scala, quasi timens me lente eiecit caput; et quasi primum gradum calcarem, calcavi illi caput et ascendi* [8]. Cette vision de l'échelle devint familière; on la retrouve dans les Actes de saint Polyeucte, nous l'étudierons plus loin [9]. Voir ÉCHELLE DU CIEL.

IX. SARCOPHAGES. — Nous avons mentionné l'existence de débris sculptés jonchant le sol de la catacombe de Balbine et des cryptes de Marc et Marcellien et de Damase, nous avons signalé la présence d'un sarcophage païen fermé par un couvercle chrétien. Ici nous mentionnerons deux cuves trouvées dans un cubicule au pied de l'escalier, à leur place primitive, mais violées. Ces deux sarcophages sont sculptés. Sur le couvercle de l'un on voit l'épisode de Jonas, le buste du défunt ébauché et deux amours. Le cartel était tenu par des amours. La cuve nous montre Moïse frappant le rocher, Moïse prisonnier entre deux soldats. Jésus prédisant le reniement de saint Pierre. Saint Pierre tenant le bâton, l'aveugle-né, la multiplication des pains et des poissons, la résurrection de Lazare dont la momie, contrairement à ce qui se voit d'ordinaire, gît à terre.

[1] Wilpert, pl. 214-216; cf. pl. 149, 3; *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1903, p. 46-47. — [2] *Le pitture*, pl. 245, n. 1. — [3] *Ibid.*, pl. 177, n. 2. — [4] *Ibid.*, pl. 244, n. 1, 3. — [5] *Ibid.*, pl. 244, n. 3. — [6] *Ibid.*, pl. 249, n. 1. — [7] Marucchi, *op. cit.*, t. II, p. 166. Sur les représentations de l'Annonciation voir *Dict.*, t. I, col. 2256, 2257. — [8] Ruinart, *Acta sincera martyrum*, Parisiis, 1689, p. 87. — [9] Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, 1903, pl. 153, n. 1, p. 445; *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1903, p. 47-49.

Le deuxième sarcophage est à gauche en entrant dans le cubicule. Afin de ne pas aveugler un *arcosolium* tout près il a été enfoncé assez profondément en terre en sorte que le couvercle est seul visible. Ce couvercle ressemble à celui qui vient d'être décrit ; aux extrémités, en outre, on voit le Pasteur avec des brebis. La cuve est à strigiles et la *mandorla* montre Jésus docteur, assis sur la chaise la main droite dans le geste de la parole, le *volumen* dans la main gauche. Ces deux sarcophages remontent au IVe siècle.

X. Epigraphie. — Nous ne reviendrons pas ici sur les deux inscriptions que nous avons transcrites au début de la présente dissertation. Leur importance pour la topographie est, nous l'avons dit, considérable.

A un autre point de vue une inscription trouvée devant l'entrée de la crypte des saints Marc et Marcellien n'est pas moins digne d'attention [1] :

BENE · MERENTI · ANTONI · AE CYRIACETI QVAE [VIXIT
ANNIS · XVIIII · M · II · D · XXVI · ACCEPTA DEI GRATIA [QVARTA DIE
VIRGO · OBIT · IVLIVS · BENEDICTVS PATER · FILIAE [DVLCISSIMAE
ET INCOMPARABILI · POSVIT D · XII KAL DEC

La jeune fille, dont cette inscription rappelle le souvenir, était fille d'un chrétien ainsi que permet d'en juger son nom de *Benedictus* et la façon respectueuse dont il mentionne le baptême *in extremis* de son enfant. La formule *accepta Dei gratia* servant à indiquer le baptême n'est pas sans exemple dans l'épigraphie.

Dans la même crypte des saints Marc et Marcellien une tombe inviolée porte cette épitaphe [2] :

AMANTIЄ DVLCIΓΓIMЄ
ϥVE VIXIT ✠ AN ✠ II Θ XX ✠ I ✠
O ✠ RVI DEPΓ ✠ PRIЄ ✠ NONAΓ ✠ ΓЄBTЄMBR
ЄΓ DOR ✠ IMP

Dans la crypte de saint Damase le sol était jonché de débris de sarcophages et d'épitaphes ; une de celles-ci était restée entière, elle portait la date de 362 et malgré cette époque tardive elle offrait encore le D M S, mais ce qui est plus remarquable c'est la mention tout à fait rare d'un *præfectus urbi Maximus* [3] :

⊱D ⊱M ⊱S
FL ⊱ BALBILLA VIXIT ANN XXVIII ✠
MENSES VI ✠ DIES XII ⊱ REQVIEVIT IN PACE
MAMERTINO ET NEBIDDA COSS PREF VBB ✠
MAXIMO ⊱ V · KAL · FEB ✠

Une tombe (n° 6 du plan, fig. 1226) était *destinée* à recevoir trois corps, peut-être était-ce celle-là même qui



1229. — Fresque ; vision de sainte Perpétue. D'après Wilpert, *Le pitture*, p. 445, fig. 43.

portait cette inscription que Marini a copiée *apud sacristiam Pontificis* [4] :

LOCVS TRI
SONVS VIC
TORIS INCRV
TADAMASI

Dans sa rapide expédition de 1867, J.-B. De Rossi avait constaté la multitude des fragments épigraphiques gisants sur le sol. Sur la chaux servant de fermeture à des *loculi* il avait lu quatre inscriptions latines dont les formules banales n'offraient guère d'intérêt. Quelques symboles, le monogramme ☧, la swastika ⸙, la croix monogrammatique ✝, et le sigle A☧ω. Sur une brique il put lire l'estampille doliaire [5] :

OF · FVRI · IVI SENE
CES

Officina Furiana Julii (ou *Junii*) *Senece* SP
(= *Sacri Patrimonii*)

Cette estampille semble contemporaine de Dioclétien ou de Constantin, ce qui s'accorde assez bien avec l'époque des constructions et de l'extension du cimetière de Balbine.

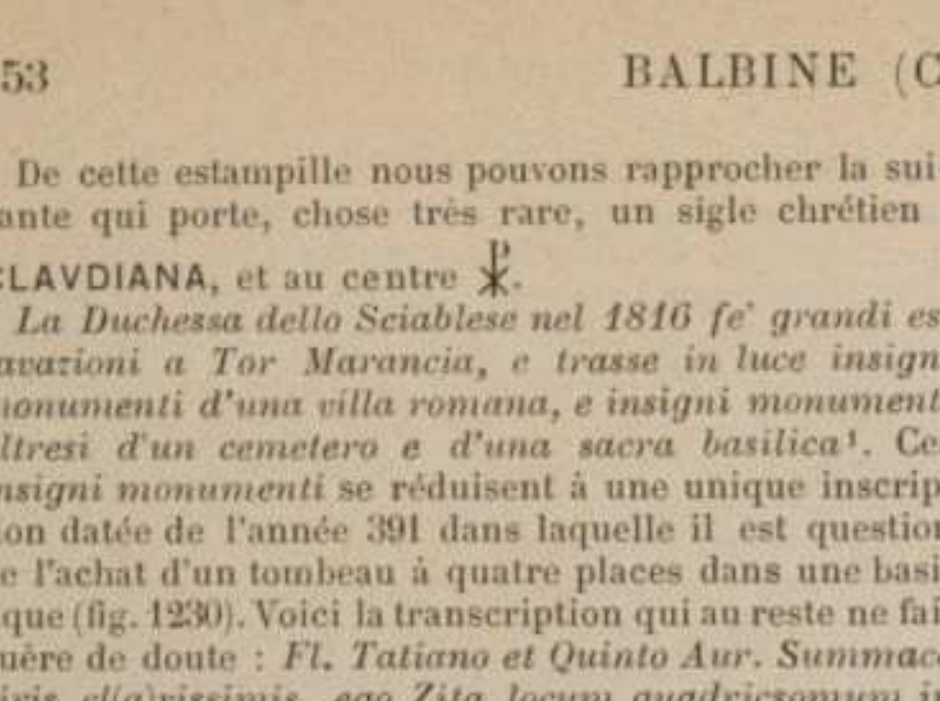
Une brique a donné une estampille octogonale de l'époque de la Paix [6] :

CAMINIREVESSVANVTROFC

[1] Wilpert, dans *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1903, p. 49. — [2] *Ibid.*, p. 49. — [3] *Ibid.*, p. 51. — [4] *Ibid.*, p. 52. — [5] IVI est mal formé sur tous les exemplaires connus, il faut probablement IVL ou IVN. *Bull. di arch. crist.*, 1867, p. 5. — [6] J. Wilpert, dans *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1903, p. 318 ; *Fortunatus Severiani mag[ister]*. Cf. Dressel, *Corp. inscr. lat.*, t. XV, part. 1, n. 1710 ; Gatti, dans *Bull. della commiss. archeol. comunale di Roma*, 1902, p. 71.

De cette estampille nous pouvons rapprocher la suivante qui porte, chose très rare, un sigle chrétien : CLAVDIANA, et au centre ☧.

La Duchessa dello Sciablese nel 1816 fe' grandi escavazioni a Tor Marancia, e trasse in luce insigni monumenti d'una villa romana, e insigni monumenti altresi d'un cemetero e d'una sacra basilica[1]. Ces *insigni monumenti* se réduisent à une unique inscription datée de l'année 391 dans laquelle il est question de l'achat d'un tombeau à quatre places dans une basilique (fig. 1230). Voici la transcription qui au reste ne fait guère de doute : *Fl. Tatiano et Quinto Aur. Summaco viris cl(a)rissimis, ego Zita locum quadricsomum in b(a)silic(a) alva emi.* La coupure de la pierre à la cinquième ligne a suggéré à J.-B. De Rossi une lecture inacceptable. La dernière lettre du mot *basilica* ne paraît pas sur la pierre, mais elle est rejetée à la ligne suivante, où elle sert à la fois à terminer le mot *basilica* et à commencer le mot suivant. Il y a là une pratique assez fréquente dans l'épigraphie chrétienne et dont nous avons d'autres exemples[2]; elle ne doit donc pas nous arrêter et la lecture : ...*in basilica viva emi* n'est en aucune façon recevable[3]. Nous n'avons aucune raison de préférer *basilica alba* sinon que le texte nous y invite formellement et peut-être est-il seul à rapporter un sobriquet dû à quelque détail de décoration ou de construction. Il ne serait pas absolument impossible, vu la maladresse, le sans-gêne et l'ignorance des lapicides chrétiens, que le nôtre avait voulu écrire *basilicula* et s'étant embrouillé il n'a plus su comment réparer sa faute. M. O. Marucchi croit avec beaucoup d'apparence de vérité que ce terme de *basilica alva* marque une basilique récemment replâtrée, *dealbata,* ou bien un édifice de construction récente et encore dans l'éclat de son revêtement. Cette question sera sans doute éclaircie dans le t. IV de la *Roma sotterranea.*

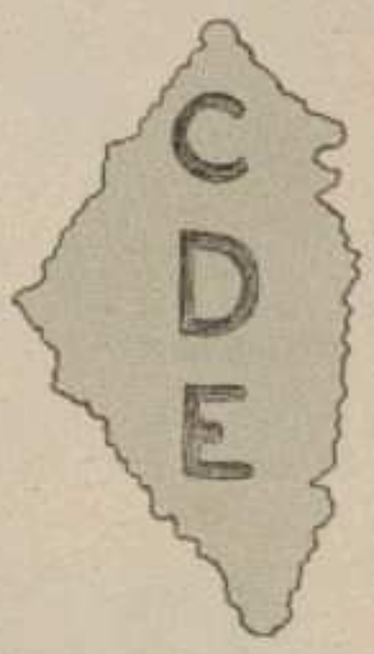


1230. — Inscription de l'année 391.
D'après De Rossi, *Inscriptiones christianæ urbis Romæ*, t. I, p. 173, n. 395.

Mentionnons sans nous y arrêter une épaisse dalle de marbre ayant pu servir de *mensa* à un *arcosolium* et portant la date de l'année 376 ou 378.

LEO SE VIBVS FECIT SIBI ET
MARCELLINAE QVAE VI
DEC·XVII KAL·DEC·VALENTE

enfin un fragment d'alphabet :



1231. — Inscription romaine.

L'inscription suivante était placée à même sur le tuf, au-dessus d'un *arcosolium* contenant un sarcophage[4] :

RA
FILIAE · INCOMPABILI
· CLVS · AELIANETI · CLVS ·
· ALIANVS · PATER ET AFRANIA ·
· SABINA · MATER · FEC · VIRGINI IN ☧ DEO
· QVE . V · ANN · XIIII · Q · IN PACE

Cette inscription remonte au IVe siècle, ce qu'elle offre de plus remarquable c'est le gentilice très rare *Clusia.*

Un titulus brisé à moitié est ainsi libellé[5].

SVB IVLIO A*ntistite ab Alexan*
DRO FOSSO*re*
PERCVSS. . . . .

D'après Mgr J. Wilpert, qui a édité cette inscription, les mots *sub Julio* désigneraient le pape de ce nom Jules Ier (337-352). Le supplément des lettres DRO ne peut faire de doute puisque nous rencontrons dans la même galerie un fossoyeur ayant nom Alexandre[6] :

RVFINA EMIT SIBI LOCV
BISOMV A EOSSORE
ALEXANDRV.

[1] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 266. Cf. Armellini, *Le Chiese di Roma dalle loro origini sino al secolo XVI*, in-8°, 2e édit., p. 912, répète la même chose avec d'autres mots. Il s'agit de la duchesse de Chablais. — [2] Une épitaphe du cimetière Saint-Callixte supprime la dernière syllabe du mot *Spiritus* qu'elle combine avec *tuus* et on lit : EVGENI ‖ SPIRITVVS ‖ IN BONO. De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. XLIII-XLIV, n. 54. — [3] De Rossi, *Inscriptiones christianæ urbis Romæ*, in-fol., Romæ, 1861, t. I, p. 173, n. 395; Betti, dans *Giornale arcadico*, t. XII, p. 94; De Rossi, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1863, t. I, p. 266, note 1; Wilpert, *Beiträge für christliche Archäologie*, dans *Römische Quartalschrift*, 1901, t. XV, p. 46, fig. 2; Marchi, *I monumenti*, t. I, p. 230. Marchi a donné pl. XLVI, p. 227-236 : *Iconografia ed ortografia della basilica creduta de' Santi Marco e Marcelliano presso la via Ardeatina e presso la basilica creduta di S. Damaso*; O. Marucchi, *Di un gruppo di antiche iscrizioni cristiane*, dans *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1901, p. 239, n. 8. Bartolini, *La confessione di S. Marco*, p. 55, proposait *Balva* abréviation de *Balbina*. — [4] J. Wilpert, *Scavi nel cimitero dei santi Marco-Marcelliano e Damaso*, dans *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1903, t. IX, p. 315. — [5] *Ibid.*, p. 316. — [6] *Ibid.*, p. 317.

Toutefois on peut admettre que la lettre A ne commence pas immédiatement le nom du fossoyeur et peut se compléter ainsi A(*ntistite ab Alexan*).

La troisième ligne peut être complétée *Percuss(or)*.



1232. — Inscription d'Hilaire.
D'après Mamachi, *Origines et antiquitates christianæ*, 1749, p. 68.

Il s'agissait alors peut-être d'un bourreau devenu chrétien, mais cette hypothèse est plus curieuse que vraisemblable et rien n'oblige de donner une solution en attendant la trouvaille du reste du marbre.

Il nous reste à parler de deux inscriptions. La plus anciennement connue des deux est celle d'un certain Hilaire, trouvée vers la fin de l'année 1744. Le lieu de la trouvaille serait d'après Pagliarini le cimetière de Prétextat, proche de la voie Appienne, dans un endroit profond et inondé [1]. A l'époque où écrivait Pagliarini on donnait le nom de Prétextat aux excavations cémétériales situées de chaque côté de la voie Appienne, mais cette topographie inexacte est aujourd'hui abandonnée. D'après l'indication donnée le site profond et plein d'eau paraît, au jugement de J.-B. De Rossi, se rapporter au cimetière de Balbine plutôt qu'à celui de Callixte.

L'inscription d'Hilaire a eu le privilège d'exciter la verve des épigraphistes, des érudits, des théologiens (fig. 1232). La bibliographie que nous donnons est assurément incomplète, mais telle quelle, elle permet de juger de l'importance attachée au marbre en question. Gaetano Marini, *Inscript. christ*, ms. p. 733, n. 8, avait vu la pièce originale non loin de la sacristie pontificale; on en a malheureusement perdu depuis la trace et il faut s'en remettre au fac-similé de Pagliarini reproduit par Maffei, Genér, Mamachi et plusieurs autres. La forme du monogramme A☧ω n'est pas en usage avant le IVe siècle.

Le texte est fort lisible et le contexte paraît simple, cependant on a épilogué sans fin sur la question de savoir s'il fallait tenir compte du léger trait qui se voit sur la lettre F du mot *fede*. On proposa de lire *in pace et fede*, ou bien *in fede*, ou bien encore *fede* (*fide*) *custitutus* (*constitutus*). Mazzochi s'est arrêté à la lecture



1233. — Inscription de la crypte du pape Damase. D'après Wilpert, *Le pitture delle catacombe*, p. 434, fig. 41.

in pace et fede interprétant ces paroles du baptême; d'autres y ont vu la mention de la confirmation, d'autres encore du catéchuménat et du catéchumène *competens*

[1] Pagliarini, dans *Giornale dei letterati di Roma*, 1745, p. 205, fac-similé. Cette inscription a été fréquemment publiée et commentée, elle a même provoqué tout un volume de A. S. Mazzochii, *Epistola qua veterem inscriptionem christianam nuper in cœmeterio Prætextati via Appia detectam interpretatur*, in-4°, Romæ, 1745; *De Hilari epigrammate epistola* (*Epistola posterior*), 1745; P. Mazzochi, *In causa Hilari fide constituti actorum recensio*, in-4°, Neapoli, 1745; L. Sabbatini, *P. Mazzochii in causa Hilari fide constituti actorum recensio qua totum inscriptionis Hilari judicium per temporum articulos dispositum proponitur*, in-4°, Neapoli, 1745; S. Maffei, *Museum Veronense*, in-fol., Veronæ, 1749, p. 359, n. 2; Benoît XIV, *Breve ad capitul. Bolonienses*, 20 apr. 1745; R. Venuti, dans *Giornale arcadico*, t. LXXIII, p. 314 sq.; Cardinali, même recueil, t. LXXIII, p. 315; Baruffaldi, *Intorno al significato delle parole fide constitutus*, dans Calogerà, *Raccolta di opuscoli*, t. XXXVII, p. 304 sq.; Lami, *Novelle letterarie di Firenze*, 1746, p. 171; Mamachi, *Antiquit. et orig. christianæ*, in-4°, Romæ, 1749, t. III, p. 66; A. Zaccaria, *Storia letteraria*, t. VI, p. 481; J.-B. Genér, *Theologia dogmatico-scholastica*, in-4°, Romæ, 1767, t. III, p. 21; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1865, p. 98; Armellini, *Cimiteri cristiani*, 1893, p. 359; Ms. Vatican, *9024*, *9025*, *9035*.

pour le baptême, on a même imaginé d'y voir la mention de la communion. Bottari [1] a réduit tant de subtilités à leur juste prix en rappelant ce mot de saint Cyprien : (*Christus*) *vivificat servos suos in fide sui nominis constitutos.* Le pape Corneille écrivant à saint Cyprien parle de ceux qui ont quitté le schisme pour rentrer dans l'Église, ils sont *in ecclesia constitutos* [2]. Malgré l'autorité de Mazzochi qui veut lire dans la lettre F, les lettres ET F, et trouver *in pace et fede constitutus*, nous croyons plus simple et plus conforme aux licences de tout genre que se permettaient des lapicides du IVe et du Ve siècle de lire : *Hic requesc(i)t in pace, f(i)de c(on)stitutus, (H)ilarus. Qui vixit ann(o)s pl(us) m(inu)s XXV.*

Les travaux exécutés dans la galerie de la crypte du pape Damase ont amené la découverte d'une inscription grecque que le type des caractères permet d'attribuer au IVe siècle [3] (fig. 1233).

ΑΥΡΗΛΙΟC ΘΕΟΔΟΥΛΟC
ΚΑΙ ΚΕΚΙΛΙΑ ΜΑΡΙΑ CΥΜΒΙΟC
ΑΥΤΟΥ ΖΩΝΤΕC ΕΠΟΙΗCΑΝ Ε
ΑΥΤΟΙC ΚΑΙ ΤΟΙC ΤΕΚΝΟΙC ΑΥ
ΤΟΥ ΟΥΡΒΙΚΟ ΚΕ ΒΟΝΙΦΑΤΙΕ
ΕΖΗCΕΝ ΔΕ ΘΕΟΔΟΥΛΟC ΕΤΗ
Ο·Β· ΚΑΤΑΚΕΙΤΕ·ΠΡ·Ζ·ΚΑΛ·
ΝΟΕΝΒΡΙΩΝ · ΕΙC ΑΓΑΠΗΝ ☧

Aurelios Theodoulos et Cecilia Maria sa femme ont fait de leur vivant [cette tombe] pour eux et pour les fils de Urbicos et Bonifacia. Theodoulos a vécu 72 ans. Il mourut le 26 octobre [4]. Qu'il soit admis à l'agape.

Un simple coup d'œil sur cette pierre suffit à montrer combien elle est remarquable. C'est un nouvel exemplaire de la sculpture en relief *en creux* [5]. Le sujet à droite est heureusement conservé, il nous montre le défunt comparaissant devant le tribunal de Dieu et diffère des représentations du même sujet connues jusqu'à ce jour [6]. Théophile est agenouillé devant son juge assis sur un siège élevé entouré d'une balustrade, détail précieux pour l'histoire monumentale des prétoires. Le défunt porte la barbe longue, la tunique sans ceinture, la *pænula* et les sandales. Le juge divin est imberbe. Au-dessus de sa tête se voit le *chrismon* ☧ et sur la cymaise servant de cadre on lit : ΔΕCΠΟΤΗC ΗΜΩΝ. « Notre-Seigneur. » Le Christ juge introduit le défunt parmi les élus et l'issue du jugement est figurée par le geste d'accueil de la main sur la tête et la présence des agneaux représentant les âmes [7].

Le groupe de gauche est brisé en sorte qu'on ne peut voir que la main d'une figure masculine debout dans une niche et tenant le volumen. Sur la cymaise on lit sur deux lignes : ΜΟΥ... ‖ ΠΡΟ... ce qui veut dire peut-être :

ΜΟΥ σῆς ἧ καὶ
ΠΡΟ φήτας

H. Leclercq.

BALCON. L'Orient et la Grèce ont, à une époque très ancienne, disposé devant certaines parties des habitations une sorte de promenoir. La maison antique prenait jour principalement sur la cour intérieure, cependant les murs extérieurs n'étaient pas toujours complètement aveugles et même, dans le cas où aucune ouverture n'y avait été ménagée, on pouvait établir dans l'*atrium* des balcons en surplomb. Mais il paraît certain que, de bonne heure, on installa des balcons ou promenoirs suspendus à l'extérieur des habitations. Il ne faudrait pas confondre cet aménagement avec le *solarium* ou toit plat formant terrasse au sommet de la maison. C'est autour de la terrasse, sur l'extrémité des poutres qui la supportaient et aux fenêtres des étages supérieurs qu'on installait des balcons.

En Grèce, on fut obligé à plusieurs reprises d'interdire ou de modérer les balcons qui, par leurs dimensions excessives, obstruaient l'air et la lumière dans la rue et aux étages inférieurs. A Rome, ce n'est qu'en 318 avant Jésus-Christ que l'interdiction fut levée. Le censeur Mænianus prit l'initiative des tribunes décorées qui se répandirent bientôt dans les villes d'Italie. Les particuliers s'empressèrent de suivre l'exemple qu'on leur donnait, et il semble que les premiers empereurs s'y soient montrés favorables à raison de l'embellissement qui en résultait pour les villes. Au temps de Caligula, les habitants de certaines maisons voisines du Palatin et du grand Cirque pouvaient, grâce à leurs balcons, plonger leurs regards sur les dépendances du palais [8]. Mais ce qui prouve tout ensemble l'usage et l'abus des balcons, c'est la préoccupation dont les Codes gardent témoignage. Il est nécessaire de réglementer, d'enrayer une mode qui dépasse souvent les limites tolérables de l'encombrement [9]. Or les mesures prises sont à tel point inefficaces qu'en 368, Prétextat, préfet de Rome, fera démolir tous les balcons de la ville [10].

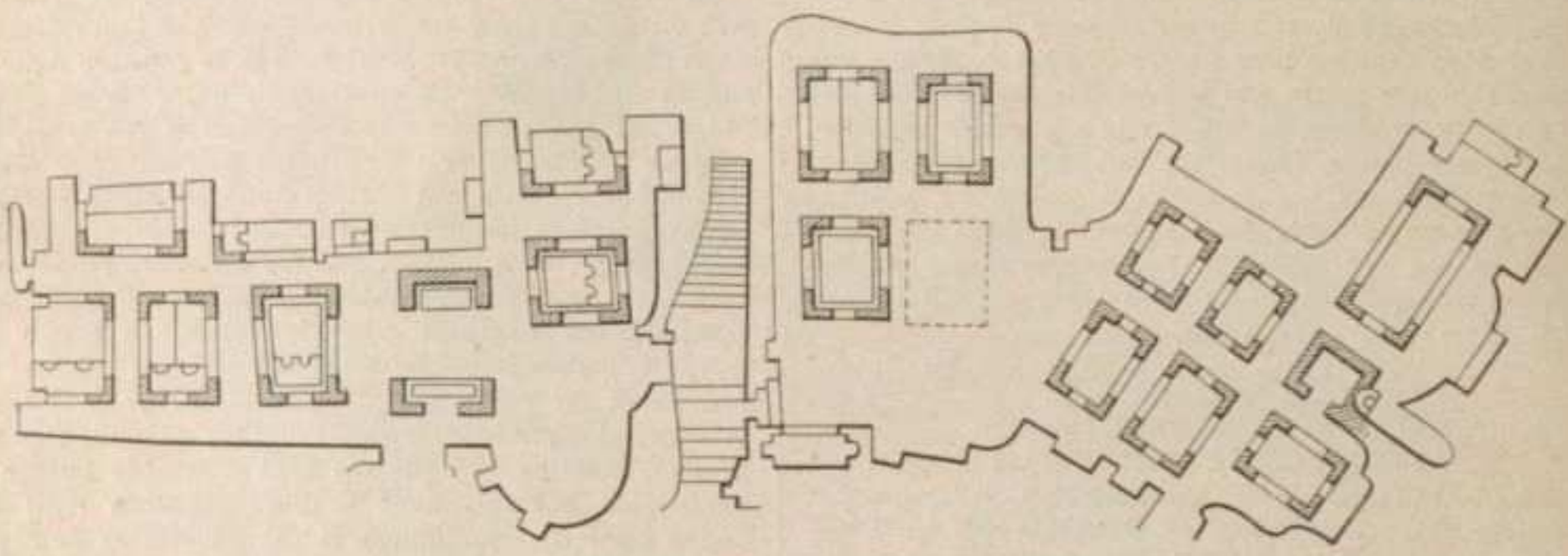
Un texte de saint Jérôme explique incidemment ce qu'il entendait par balcon : Δῶμα *in orientalibus provinciis idipsum dicitur, quod apud nos* [= *Latinos*] tectum; *in Palæstina enim et Ægypto, ubi vel scripti sunt divini Libri vel interpretati, non habent in tectis culmina sed* δώματα, *quæ Romæ vel* solaria *vel* mæniana *vocant; id est, plana tecta quæ transversis trabibus sustentantur* [11]. Quelques années plus tard, en 423, Honorius et Théodose établiront un règlement relatif à l'installation des balcons dans les provinces. Aux termes de ce règlement dont il ne semble pas que les dispositions aient été longtemps respectées, des balcons établis face à face sur la rue devaient être séparés les uns des autres par un intervalle d'au moins dix pieds (2m95); entre un balcon privé et un grenier public l'espace libre devait être au moins de quinze pieds (4m45).

H. Leclercq.

BALDAQUIN. Les catacombes de Malte et de la Sicile nous offrent une variété de tombeaux, assez disgracieuse à la vérité et qui ne pouvait être pratiquée que dans un sol extrêmement compact. Dans ces catacombes on taillait communément les sarcophages en extrayant l'intérieur de la cuve qui demeurait, par sa base, adhérente au sol. La hauteur des parois réservées dans ce mode d'excavation (qu'on peut comparer au travail d'émaillerie en champlevé), la hauteur des parois, disons-nous, n'était pas partout la même [12]; et dans une même tombe les faces longitudinales et les faces latérales n'ont pas invariablement la même hauteur. Le couvercle du sarcophage placé à l'intérieur de la chambrette fournie par les quatre arceaux du baldaquin est parfois un peu plus bas (5 à 10 cent.) que la voûte des ambulacres le long desquels reposent les tombeaux. Ceux-ci sont pourvus d'un appareil singulier en forme de baldaquin. On s'explique sans peine l'usage du

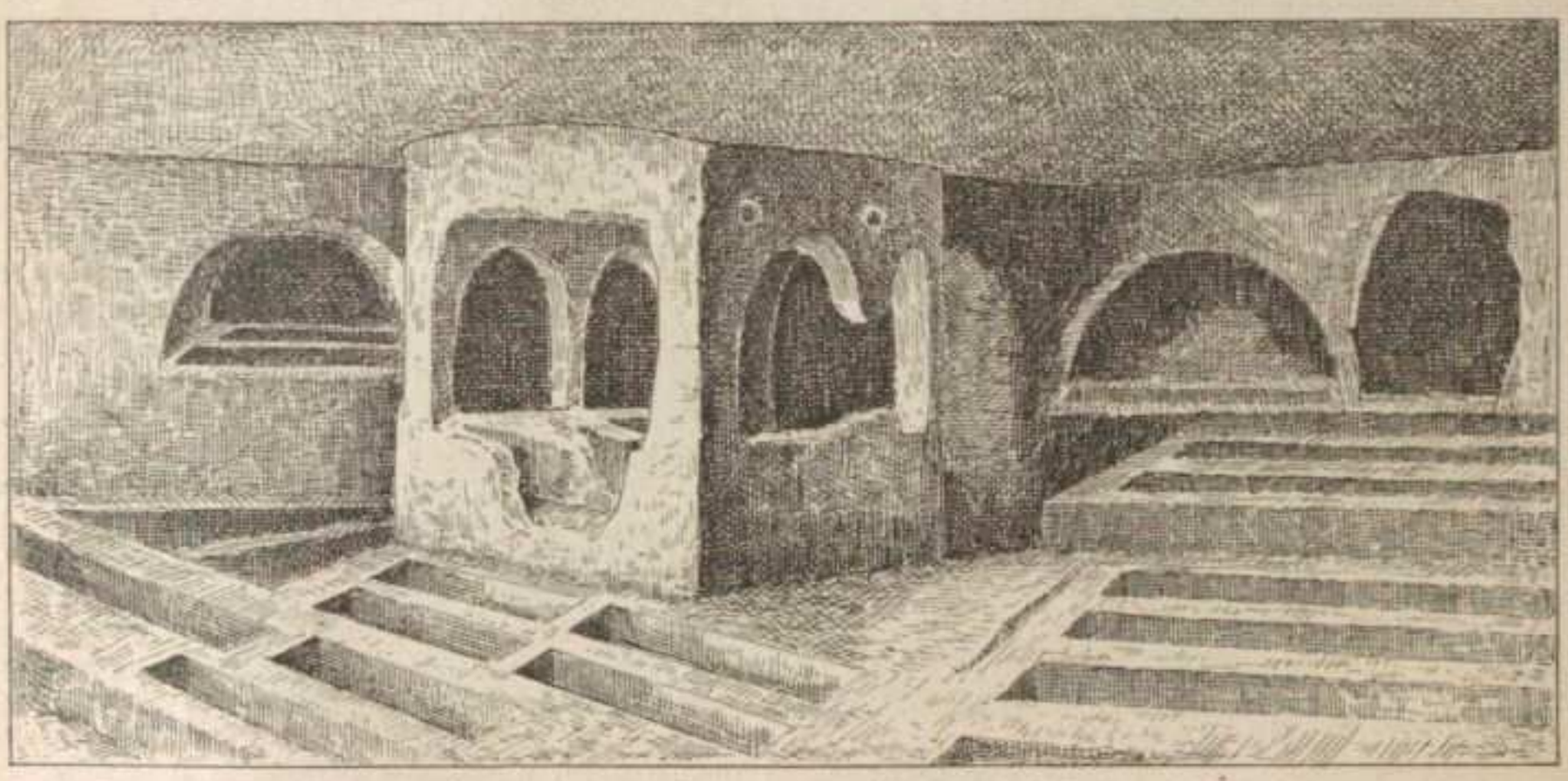
[1] Bottari, *Roma sotteranea*, t. III, p. 59. — [2] S. Corneille, *Epist.*, XLVI, *P. L.*, t. III, col. 743. — [3] Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, in-fol., Roma, 1903, p. 382, 434, fig. 41; *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1903, t. IX, p. 56. — [4] Le sept des calendes de novembre. — [5] H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrét.*, 1907, t. II. — [6] *Dictionn. d'arch. chrét.*, t. I, fig. 356; dans cette fresque on remarquera le geste du Juge, identique à celui du bas-relief, la main posée sur la tête de l'élu. — [7] Pour ce détail, voir l'inscription citée plus loin au mot Beauté. — [8] Suétone, *Caligula*, 18; Gilbert, *Topographie der Stadt Rom.*, t. III, p. 182, n. 2; p. 184, n. 1. — [9] Isidore, *Origines*, XV, III, 11, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 543; *Digeste*, l. VIII, tit. II, lex 20; l. XLIII, tit. VIII, lex 2, § 6. — [10] Amm. Marcellin, *Hist. rom.*, l. XXVII, c. IX, n. 8, 10 : *fabricari Romæ priscis vetita legibus.* — [11] S. Jérôme, *Epist.*, CVI, n. 63, *P. L.*, t. XXII, col. 859. — [12] Voir H. Leclercq, *Man. d'arch. chrét.*, in-8°, Paris, 1907, t. I, fig. 93.

baldaquin quand on voit les proportions considérables des excavations à Malte ou en Sicile. Non seulement les ambulacres y offrent des dimensions inconnues aux catacombes romaines, mais les ronds-points, les cubicules, les chambres de toute forme s'y multiplient, affectant une étendue qu'on n'eût pu entreprendre de déblayer à Rome sans une perpétuelle menace d'éboulement. Il se pourrait que les baldaquins aient eu, dans la pensée des ingénieurs maltais et siciliens, une destination moins exclusivement esthétique qu'on n'est tenté de le croire. Le léger appui que fournissaient à la voûte les points d'affleurement de chaque baldaquin était, pour la portée de cette voûte, une condition non négligeable. Le principe utilitaire une fois admis, la forme importe peu, et elle ne pouvait guère varier beaucoup. Nous avons donné ailleurs la représentation d'un de ces baldaquins d'après la catacombe de l'*Abazia* à Naples [1]; un simple coup d'œil sur la figure rend l'explication superflue. Il suffit de donner ici, pour faire comprendre le rôle utilitaire des baldaquins, une partie du plan d'une catacombe maltaise. On peut juger alors facilement de l'ingéniosité et de l'originalité de ce mode d'inhumation [2]. Un exemple à peu près identique à celui de Malte est celui d'un baldaquin de la catacombe Molinello, près d'Augusta, en Sicile. Dans la région méridionale de ce cimetière une chambre réunit divers modes d'inhumation : la fosse au niveau du sol, la tombe à parois saillantes au-dessus du sol, l'arcosolium solitaire, l'arcosolium polysome et la tombe à baldaquin. Tous ces modes se pressent les uns contre les autres ainsi qu'on peut le voir dans notre figure 1235.



1234. — Baldaquins dans les catacombes de Naples.

A Molinello, le tombeau à baldaquin est une exception unique, et il est situé au point central de la catacombe. C'est une vaste excavation contenant trois logements séparés entre eux par des banquettes et formant dans l'ensemble une sorte de petit édicule à quatre faces



1235. — Tombeau à baldaquin à Molinello.
D'après *Atti della r. Accademia dei Lincei*, 1902, série V, t. x, part. 2, p. 425, fig. 14.

[1] H. Leclercq, *Man. d'arch. chrét.*, t. I, fig. 97. — [2] J. Führer, *Forschungen zur Sicilia sotterranea*, dans *Abhandlungen der philosoph.-philolog. Classe der königliche Akademie der Wissenschaften*, 1897, t. XX, part. 3, p. 677-680 ; le même archéologue a donné une dissertation sur les tombeaux à baldaquins parmi les communications adressées au Ve Congrès international des savants catholiques. Alb. Mayr, *Die altchristlichen Begräbnisstätten auf Malta*, dans *Römische Quartalschrift*, 1901, t. XV, p. 240 sq., fig. 4; G. Orsi, *Molinello, presso Augusta*, dans *Notizie degli scavi* des *Atti della r. Accademia dei Lincei; classe di scienze morali, storiche e filologiche*, 1902, série V, t. X, part. 2, p. 425, fig. 14; J. Führer, *Die Katakombe im Molinello Thal bei Augusta in Ostsizilien*, dans *Römische Quartalschrift*, 1902, t. XVI, p. 18, 28.

supportant son baldaquin sur six pilastres disposés de façon à présenter deux arcades géminées à l'est et à l'ouest et deux arcades isolées au nord et au sud. Le baldaquin n'est pas orienté très exactement, il offre une certaine déviation. Il est remarquable que cette tombe, signalée entre toutes, ne présente aucune espèce de décoration, soit en stuc, soit en marbre on en peinture. La taille est rude et suffirait à elle seule à démontrer l'indigence et l'ignorance de ceux qui ont fait le tombeau. Les trois sépultures avaient été violées dès une époque ancienne, et il impossible de dire si ceux qui y furent inhumés ont été, à un moment donné, l'objet d'un culte.

H. LECLERCQ.

BALE[1] (MANUSCRITS LITURGIQUES DE).

3. (*A. VII, 3.*) *Psalterium græco-latinum, hibernicum*, ms. du IXe siècle.

Fol. 2. Hymni *Cantemus in omni die...* (Mone, n. 572).

Alta audite... (Mone, n. 858).

Fol. 2. *Incipit epistola Salvatoris domini nostri Jhesu Xristi ad Æuagarum. — Deus meus et pater et filius et spiritus sanctus... deseruit.*

Fol. 2 vo. *Preces.*

De conscientiæ reatu ante altare. Domine, Deus omnipotens, ego humiliter...

Fol. 3 vo. *I.*

Precor vos omnes sancti angeli, archangeli, virtutes...

Fol. 4. En onωmati Kϑ ΦαΛΤΠρΙΟΝ

Ps. I-CXLVII, 2...

ΙΔΗΜ. Ο. ΚC. ταϛ διασ...

En regard du ps. XXXI, en marge on lit : *Huc usque scripsi. Hic incipit ad Marcellum nunc.*

Fol. 98. *Hymnus Ambrosii : Hominis eroum chorus...* Cf. Wackernagel. *Kirchenlied*, t. I, p. 12, 16.

Fol. 98. Ps. CLI, ajouté postérieurement.

Fol. 98 vo. *Alcuinus VII capit. libri primi de fide catholica* (fragment).

4. (*B. X. 33.*) *Psalterium et Cantica*, ms. du XIIe siècle.

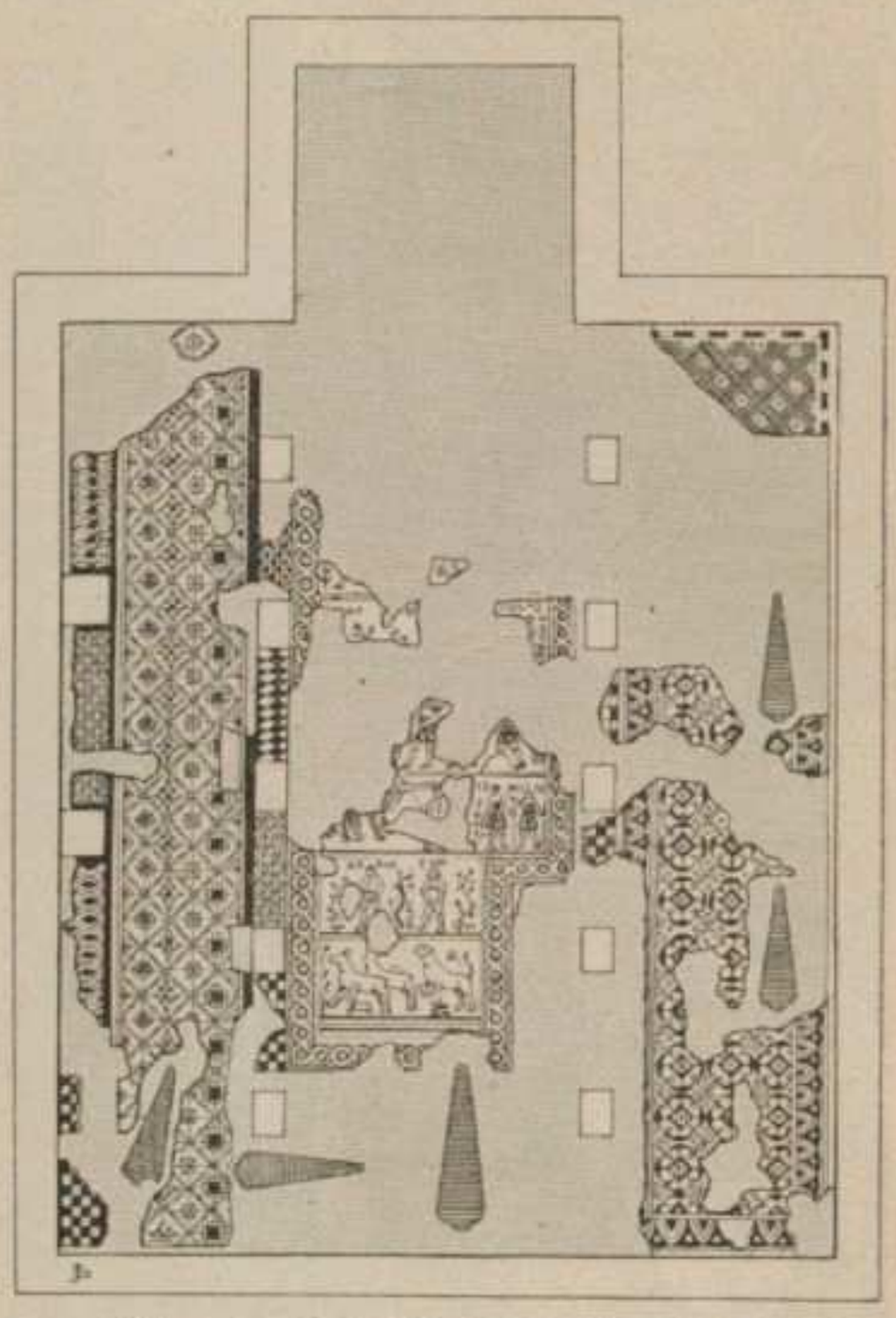
Fol. 1. *Psalmi I-CL et anepigraphus CLI.*

Fol. 250. *Cantica* et Μακαρισμοι.

H. LECLERCQ.

BALÉARES (ILES). La période chrétienne à laquelle nos études sont limitées semble n'être représentée dans les îles Baléares que par un unique monument. Il s'agit d'une mosaïque découverte fortuitement par un paysan occupé à labourer une vigne située, dans l'île de Majorque, près de la ville de Santa-Maria, à trois lieues au nord-est de la baie de Palma. Cette mosaïque marquait l'emplacement d'une basilique chrétienne complètement détruite et ensevelie sous la terre puisque la mosaïque se trouvait à deux pieds de profondeur au-dessous du sol actuel. Il est facile de reconstituer la disposition de la petite basilique avec son abside carrée. Les dimensions étaient assez restreintes puisque l'axe de la nef centrale, abside comprise, mesure 17m28 et la largeur des trois nefs 11m34. L'encadrement de la mosaïque de la nef de droite pourrait faire supposer que le mur de la façade affleurait ce point; on n'a cependant rien de certain à ce sujet. La séparation des nefs était marquée par cinq rangs de colonnes ou piliers entre lesquels s'étendaient des compositions en mosaïques que nous allons décrire rapidement en nous aidant des débris subsistants à l'époque ou fut gravé le dessin sous lequel on lit la légende suivante : *A últimos de Enero de 1853 un labrador, cavando una viña situada en el interior de la isla de Mallorca, término de la villa de Santa Maria a 3 leguas N.-E. de la bahia de Palma, casualmente descubrió á menos de dos piès de profundidad los fragmentos de este pavimento, el qué está copiado exactamente. Es un rectángulo de 64 piès de largo y 42 de ancho. Toda la obra esta compuesta de menudas piedras de marmol del pais, cuya figura es cúbica, el fondo blanco y las demas de varios colores segun arriba se demarca per la graduacion de las tintas. Los espacios grabados... de la letra F son terreno hablado sin Musayca.*

Les mosaïques de la nef centrale étaient divisées en



1236. — Mosaïque trouvée dans l'île Majorque.
D'après le *Bulletin monumental*, 1891-1892, VIe série, t. VII, pl. I, page 150.

six registres horizontaux encadrés par des enroulements. Comme la largeur de la mosaïque de la nef était la même que celle de l'abside, on peut supposer que les registres se continuaient régulièrement, mais de toute cette partie il ne subsistait absolument rien.

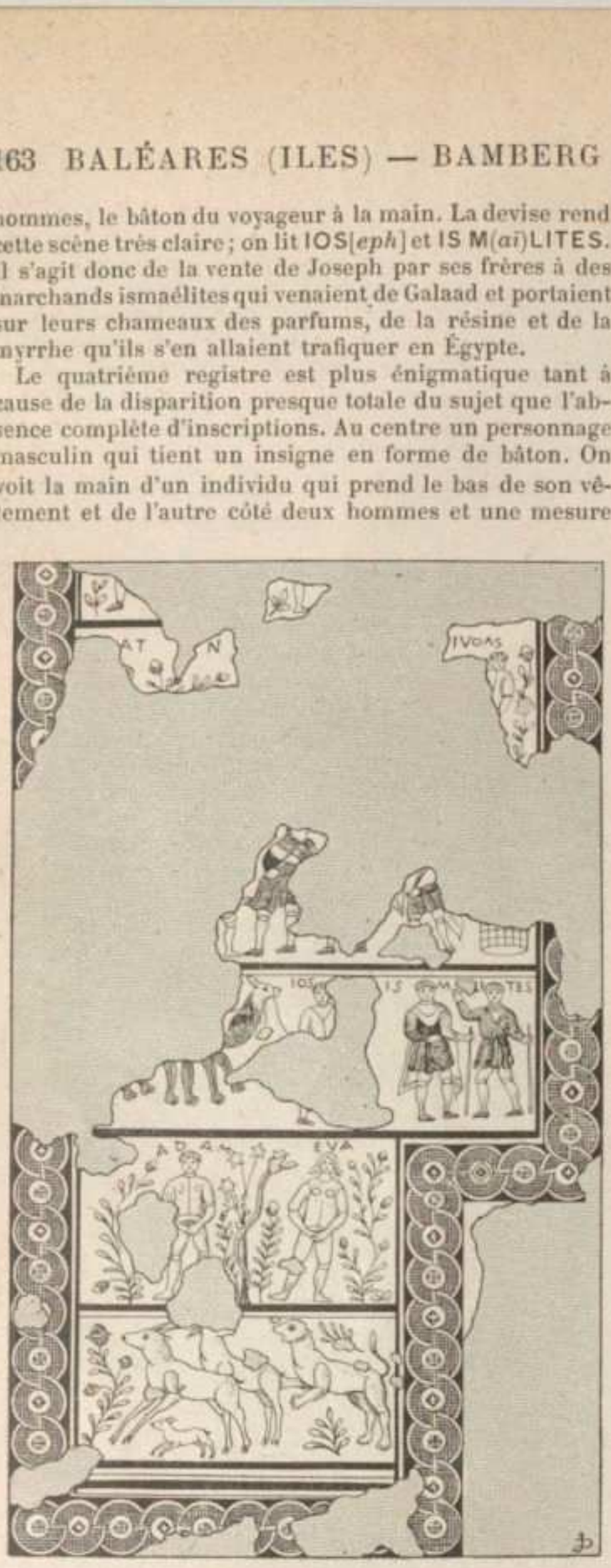
Les deux premiers registres, situés proche de l'entrée de la basilique étaient un peu moins longs que les suivants. Tout d'abord c'est une scène de chasse. Un lion poursuit des animaux qui semblent être des antilopes ou des gazelles. Puis vient une scène de la tentation d'Adam et d'Ève dans le jardin. Suivant un procédé que nous retrouvons sur quelques sarcophages espagnols on a inscrit les noms des personnages représentés : ADAM. EVA. Tous deux sont nus, vus de face et debout. Ces étranges académies ressemblent fort à des mannequins, grâce à la figuration des articulations. Le serpent s'adresse à Ève dans un endroit tout planté d'arbustes et rempli de fleurs [3].

Le troisième registre est fort maltraité. On y voit un chameau tenu en laisse par son conducteur et deux

[1] *Catalogue des manuscrits grecs des bibliothèques de Suisse*, par Henri Omont. Extrait du *Centralblatt für Bibliothekwesen*, in-8e, Leipzig, 1886; *Supplément au Catalogue des manuscrits grecs des bibliothèques de Suisse*, par H. Omont. Extrait du même recueil, in-8e, Leipzig, 1891. — [2] Genèse, III, 1-6. — [3] Genèse, XXXVII, 25-28.

hommes, le bâton du voyageur à la main. La devise rend cette scène très claire ; on lit IOS[*eph*] et IS M(*aī*)LITES. Il s'agit donc de la vente de Joseph par ses frères à des marchands ismaélites qui venaient de Galaad et portaient sur leurs chameaux des parfums, de la résine et de la myrrhe qu'ils s'en allaient trafiquer en Égypte.

Le quatrième registre est plus énigmatique tant à cause de la disparition presque totale du sujet que l'absence complète d'inscriptions. Au centre un personnage masculin qui tient un insigne en forme de bâton. On voit la main d'un individu qui prend le bas de son vêtement et de l'autre côté deux hommes et une mesure



1237. — Détail de la mosaïque.
Ibidem.

de capacité. Il paraît vraisemblable que le sujet représenté est l'entrevue de Joseph avec ses frères, soit quand ils viennent acheter du blé en Égypte, soit quand on découvre la fraude imputée à Benjamin.

Le cinquième registre nous montre un jardin et la partie supérieure du corps d'un homme on lit AT N IVΘAS. C'est très obscur. S'agit-il de la prophétie faite à Judas par Jacob ou de la trahison de Judas dans le jardin des oliviers ? Dans ce dernier cas on pourrait conjecturer dans la partie gauche du registre Jésus en face des soldats et au-dessus ces mots : [*salv*]AT(*or*) N[*oster*].

Le sixième registre et le reste de la mosaïque dans cette direction n'offrent plus rien qui mérite explication.

Les nefs latérales étaient ornées de dessins géométriques très variés et d'un heureux effet décoratif. C'étaient des alternances de cercles entrecroisés, de damiers, de losanges, d'étoiles, d'entrelacs, d'enroulements, d'imbrications, de carrés formés par la courbe des oves et les grenétis, de rosaces et d'autres figures. Les fonds des mosaïques de la nef centrale sont blancs ; dans les nefs latérales on a fait usage de blanc, de jaune, de bleu, de rouge et de noir.

La date de la mosaïque et de l'église qui l'abritait ne saurait, en tout état, être abaissée au-dessous de la seconde moitié du VIIIe siècle, date de l'invasion arabe dans les Baléares où aucune construction chrétienne ne fut plus élevée jusqu'au commencement du XIIe siècle. La paléographie des rares caractères subsistants et l'emploi de la *pænula* par les deux ismaélites sont des indices concordants et graves en faveur d'une date qu'il est impossible de préciser avec certitude mais qui peut remonter au VIIe siècle, à l'époque de la domination wisigothe dans l'île et sur l'archipel des Baléares.

Le sol de la basilique présente, on le voit par la gravure, cinq tombes. En outre, la gravure susdite reproduit un chapiteau trouvé probablement dans la vigne et qui peut avoir appartenu à quelqu'une des colonnes



1238. — Chapiteau de la basilique des Baléares.
D'après le *Bulletin monumental*, 1891-1892, VIe série, t. VII, p. 154.

de la basilique. Sa décoration n'offre rien qui ne puisse s'accommoder de la date fixée plus haut à l'érection de l'édifice (fig. 1238).

BIBLIOGRAPHIE. — Em. Huebner, *Inscriptiones Hispaniæ christianæ*, in-4°, Berolini, 1871, n. 59, qui renvoie à une *Noticia de los fragmentos de un pavimento de obra musaica descubiertos en la isla de Mallorca* ; J. de Laurière, *Mosaïque chrétienne des îles Baléares*, dans le *Bulletin monumental*, 1891-1892, VIe série, t. VII, p. 141-155.

H. LECLERCQ.

BAMBERG[1] **(MANUSCRITS LITURGIQUES DE).**

14. *A. I. 41.* (3e) *Martirologii fragmentum ex mensibus oct. nov. doc.*, manuscrit du XIIIe siècle. Commencement : *X Kal. oct. Rome uia salaria in cimeterio ejusdem* ; fin : *VIII Id* (?) *dec. In Affrica... rogata et sancte Agate uirgi.*

27. *B. V. 21. In libr. Sapientiæ et Judith : Comm. Rhab. Mauri.* XIe siècle (*olim* Michaelsberg Bibliotek) *Gloria* et *Credo.*

Sur la feuille de garde, on lit :

Cuius et unde sit hic si forte liber dubitatur
Babenbergensi quod sit de monte sciatur,
Qui fraudaverit hunc anathemate percutiatur
Et sat Michahelis eum vindicta sequatur.

[1] Dr. Friedrich Leitschuh, *Katalog der Handschriften der königlichen Bibliothek zu Bamberg*, t. I, 1re part., 1er fasc., *Bibelhandschriften*, in-8°, Bamberg, 1895 ; 2e fasc., *Liturgische Handschriften*, in-8°, 1898.

44. *A. I. 14. Psalterium quadrupartitum episcopi et abbatis Salomonis III.* Xe siècle (909).

1re colonne. Le *Psalterium Gallicanum.*

2e colonne. Le *Psalterium Romanum* (*Hieronymi* I^us^).

3e colonne. Le *Psalterium Hebraïcum* (*Hieronymi* II^us^).

4e colonne. Les LXX. *Græce et latine.*

Le psautier va de la page 12 à 150. A la page 150 commencent sur 3 colonnes seulement (le grec est omis) les cantiques :

Fol. 150′ : *Canticum Esaie prophetæ. Confitebor tibi... sanctus Israhel* (col. 1, 2, 4).

Fol. 150′-151 : *Canticum Ezechiæ regis post recuperationem egritudinis : Ego dixi in dimidio... in domo domini.*

Fol. 151′-152 : *Canticum Annæ : Exultavit... cornu Christi sui.*

Fol. 152′-154 : *Canticum Moysi prophetæ : Cantemus domino... per siccum in medio ejus.*

Fol. 154-156 : *Canticum Abbacuc prophetæ : Domine audivi... in psalmis canentem.*

Fol. 156-159′ : *Canticum Moysi ad filios Israhel : Audite cæli... terræ populi sui.*

Fol. 159′-160 : *Ymnum trium puerorum : Benedicite omnia opera... et superexaltatus in sæcula* (col. 1, 2, 4).

Fol. 160-161 : *Canticum Zachariæ prophetæ : Benedictus deus... in viam pacis* (col. 1, 2, 4).

Fol. 160-161′ : *Canticum Mariæ : Magnificat... in sæcula* (col. 1, 2, 4).

Fol. 161′ : *Canticum sancti Simeonis : Nunc dimittis... plebis tuæ Israhel* (col. 1, 2, 4) à la fin : *Expliciunt. Amen. Domino Christo Gratias.*

Fol. 162 : *Oratio dominica* sur deux colonnes, l'une en grec, l'autre en latin.

Fol. 162 : *Symbolum apostolorum :* de même que le précédent.

Fol. 162-162′ : *Ymnus matutinalis : Te Deum laudamus... non confundar in æternum,* ensuite *Laus post lectionem sancti evangelii : Te decet laus, te decet ymnus... in sæcula sæculorum. Amen.* Le texte grec d'une partie seulement de l'hymne.

Fol. 163-167 : *Incipit letania greca — Item latina.* commencement ΑΓΙΑ ΜΑΡΙΑ, fin ΚΥΡΙΕ ΕΛΕΗΣΟΝ.

Deux colonnes de texte grec, deux de texte latin.

Fol. 167 : *Ymnus angelicus,* 2 colonnes grec et latin. *Gloria in excelsis... in gloria Dei patris. Amen.*

Fol. 167-168 : *Fides catholica Niceni concilii :* De même que le précédent. Le verso du fol. 167 porte la transcription d'une hymne.

Vox clara ecce intonat
Veni redemptor gentium
Veni creator Spiritus
Ut queant laxis
Antra deserti
O nimis felix
Aurea luce et decore roseo.

Fol. 168-168′ : *Fides catholica edita a sancto Athanasio episcopo.*

a) *Hymnus quadragesimalis : Clarum decus jejunii... decus spirituali gaudium. Presta...*

b) *Hymnus de quadragesima : Ihesu quadragenariæ... Presta pater per filium.*

c) : *(R)ex Christe factor omnium... Defende nos rex optime. Amen. Benedicat nos deus pater custodiat nos Iesus Christus... indulgeat nobis Dominus universa delicta nostra.*

Cf. Blanchini, *Vindiciæ canon. script.*, Rom., 1740, p. 1-278. In tom I, p. CCLI. — Leitschuh, *Führer durch die kgl. Bibliothek Bamberg*, p. 40, 59. — J. M. Tommasi, *Opera*, t. II, p. 1, 350. — Neugast, *Episcopatus Constantiensis*, t. I, p. 267. — V. Murr, *Merkwürdigkeiten d. fürstbischöfl. Residenzstadt Bamberg*, 1799, p. 233-236. — Giesebrecht, *Gesch. der deutschen Kaiserzeit*, 1860, t. II, p. 582; 5^e^ edit. 1885, t. II, p. 601. — Dümmler, *Gesch. d. ost fränk. Reiches*, 1865, t. II, p. 680-682. — Hirsch, *Jahrbücher d. deutsch. Reichs unter Heinrich*, 1864, t. II, p. 109 sq. — Delitzsch, *Commentar über den Psalter*, 1860, t. II, p. 424-454. — Dümmler, *Das Formelbuch des Bischofs Salomo III*, Leipzig, 1857. — Schönfelder, *Das Psalterium quadrupartitum der Bamberger Bibliothek*, dans *Naumann's Serapeum*, Leipzig, 1865, p. 321-327. — Hamann, *Canticum Moysi ex psalterio quadruplici Salomonis III, episc. Constant. et abb. Sangallensis*, Lipsiæ, 1873.

45. *A. I. 15. Liber Psalmorum,* commencement XIe siècle (*olim* Dombibliothek. *A. 19*), deux versions : d'après la Vulgate et d'après le texte hébreu, mais pour le psautier seulement, les cantiques n'ont qu'une seule version :

Psalmus David, cum pugnavit contra Goliath; Canticum Isaiæ prophetæ; Canticum Ezechiæ; Canticum Annæ, Canticum Moysi (Cantemus domino); Canticum Abbacuc; Canticum Moysi (Audite cæli); Ymnus trium puerorum; Ymnus (Te Deum laudamus); Canticum Zachariæ; Canticum S. Mariæ; Canticum Symeonis; Oratio dominica; Symbolum apostolorum; Fides Athanasii episcopi.

46. *A. II. 10. Liber Psalmorum,* commencement XIIe siècle (*olim* Dombibliothek. *A. 79*).

Fol. 1′-304′. Psautier.

Fol. 304′. *Canticum Ysaiæ prophete (Confitebor tibi Domine); Scriptura Ezechiæ (Ego dixi in dimidio); Canticum Annæ (Exultavit cor meum); Cant. Moysi (Cantemus domino); Oratio Abacuc (Domine audivi); Cant. Moysi (Audite cæli).*

48. *A. II. 47. Psalterium,* commencement XIIIe siècle (*olim* Dombibliothek). Parmi les cantiques, le *Te Deum* est intitulé : *Cant. Eccles.*, tandis que le *Quicumque* est intitulé : *Fides Eccles.*

Fol. 184′-187. *Letania* (de tous les saints) dans lesquelles *Scta Chunegundis* vient avant *Omnes sante virgines.*

Fol. 189-197′. *Officium* de la Pentecôte avec toutes les heures.

79. *B. IV. 16. Super Isaiam... comm. Hieronymi,* XIe siècle.

Feuillet de garde, fragment d'un Graduel avec neumes et d'un missel du XIIe siècle.

85. *B. V. 11. In Ezechielem, expositio S. Hieronymi,* XIe siècle.

Feuillet de garde, fragment d'antiphonaire avec neumes du XIIe siècle.

92. *A. II. 19. Liber evangeliorum,* IXe siècle (*olim* Dombibliothek. *A. 13*).

Fol. 226. *Incipiunt capitula lectionum euangeliorum anni circuli. In vigilia natale Domini secundum Matheum. cap. III. Cum esset desponsata mater Jesus usque ipse enim salvum faciet,* etc.

Fol. 234. *Die XXII. mens. iul. nat. sancti Iacobi apostoli secund. Luc. cap. CXLII (cap. XII, 2) nihil opertum est quod non reveletur, usque coram angelis dei.* Le reste manque.

93. *A. I. 16. Quatuor evangelia,* Xe siècle (*olim* Dombibliothek. *A. 10*).

Fol. 154′-165. *Incipit Capitulare evangeliorum anni circuli. In natalem domini ad sanctam Mariam maiorem secundum Lucam cap. III. In illo tempore exiit edictum... — ...et ego resuscitabo eum in novissimo die.* — Au-dessous. *In nomine Domini omne genu flectatur,* et d'une autre main. *In... ecclesie... requie... de ligno Domini scti Andree,* etc.

94. *A. II. 18. Evangeliarium,* XIe siècle (*olim* Dombibliothek. *A. 12*).

Fol. 192-206'. *In nomine domini nostri Jesu Christi incipit capitulare evangeliorum per anni circulum. In vigilia domini. Secundum matheum. Capitulum III. Cum esset desponsata... — ... in agenda mortuorum; ego resuscitabo eum in novissimo die.*

95. *A. II. 46. Evangelia per totum annum legi solita,* XIe siècle (*olim* Dombibliotek).

Fol. 2-3'. *Incipiunt capitula evangeliorum in nat. Sanctorum. In. nat. S. Silvestri. Vigilate ergo,* etc., fin. *In nat. S. Thomæ : Hoc est preceptum.*

Fol. 60. *Dom. Pasche. Secundum Marcum, Maria Magdalenæ et Maria Jacobi et Salome,* fin. *In dedicatione ecclesiæ. In adventu judicum secundum Lucam. Pro pace secundum Marcum. In agenda mortuorum secundum Johannem : In illo tempore dixit Jesus turbis : Ego sum panis vivus.*

Fol. 122'. *Ego resuscitabo eum in novissimo die.*

Fol. 123-124'. *Ævangelicæ auctoritatis instruimur documentis ut verbi dei talentum, quod nobis licet indignis est commissum.*

Fol. 124'. *Adiuuet omnipotens Deus desiderium vestrum, qui pro nobis tradidit filium sum dominum nostrum.*

96. *A. II. 20. Liber evangeliorum,* XIIe siècle (*olim* Dombibliothek. *A. 137*).

Fol. 177-190. *Capitula. Incipiunt capitula evangeliorum. In vigilia natalis domini. Secundum Math. Cap. III. Cum esset desponsata.* Fin (*In agenda mortuorum*). *Item secundum Ioh. capitulum LXVI : Amen, amen dico vobis... resuscitabo eum in novissimo die.*

Fol. 191-192. Évangiles des principales fêtes.

Fol. 193. *Contra indices male agentes secundum Lucam cap. CCXIIII. In illo tempore dixit Jesus discipulis suis : Judex quidem erat. Usque fidens super terram.*

97. *A. II. 45. Evangelia per annum legi solita,* commencement du XIIe siècle (*olim* Dombibliothek).

Fol. 1. *Registrum, hujus libri require folio CLXXI.*

Fol. 1. *Dom. IIII ante nai. Domini sequentia s. evang. secundum Matheum. In illo tempore cum appropinquasset Jesus Hierosolimis.*

Fol. 170. *Sermo in cena domini... sic facite surgite eamus hinc.*

Fol. 171-172'. *Silvestri : Vigilate ergo CLXII... — Thome apostoli : hec mando vobis CLIII.*

Fol. 173-182'. *De sancto Stephano, de S. Johanne ev., in oct. Epiphanie et in nat. Domini,* fin. *Initia quatuor evangeliorum que leguntur feria quarta post dominicam letare sub officio. Scrutinii in ecclesia beate Marie virginis* (et) *Prophetia et epistola ejusdem officii.*

Fol. 182'. *Si volueritis et audieritis bona terre comedetis dixit dominus omnipotens.*

Répertoire des mss. liturgiques de Bamberg (1898).

a. Sacramentaires	nos	1-4
b. Tropaire	—	5
c. Graduels	—	6-22
d. Antiphonaires	—	23-34
e. Missels	—	35-43
f. Parties séparées de la Messe	—	44-49
g. Pontificaux	—	50-61
h. Psautiers	—	62-72
i. Bréviaires	—	73-93
k. Diurnaux	—	94-101
l. Nocturnaux	—	102-103
m. Horaires	—	103-109
n. Lectionnaires et parties du Bréviaire	—	110-115
o. Directoires	—	116-123
p. Rituels	—	124-125
q. Processionaux	—	126-131
r. Écrits liturgiques	—	131-137
s. Écrits sur les Ordres	—	138-157
t. Martyrologes. Calendriers	—	158-163
u. Varia, livres de dévotion privée	—	164-189

1. *A. II. 52. Sacramentarium Gregorianum,* Xe et XIe siècle (*olim* Dombibliothek).

Fol. 1. *Oratio sacerdotis, quam beatus Ambrosius composuit, et eam antequam missam celebraret veniam pro suis postulando peccatis cantare solebat hoc modo dicens : Ante conspectum.*

Fol. 3-3'. *Missa pro tribulatione.*

Fol. 4-11. Calendrier (avec nécrologe).

Fol. 13'-14. Préface.

Fol. 14'-21. Canon. *Missa pro omni gradu.*

Fol. 22-108'. *Proprium de tempore : In vigilia dni. Statio ad scam. Mariam. Oratio. Secreta* (*Super oblationem*). *Præfatio, Communicantes, Complenda* (*Super populum*) depuis le 25e dimanche jusqu'à l'Avent.

Fol. 108'. *Oratio pro papa.*

Fol. 109-177. *Proprium Sanctorum* (de S. Sylvestre à S. Thomas).

Fol. 177'-186. *Commune sanctorum.*

Fol. 186'. *In die dedicationis ecclesiæ.*

Fol. 187'. *In veneratione s. crucis.*

Fol. 188. *Omnium sanctorum.*

Fol. 189. *Mariæ, Missæ votivæ et diversæ pro defunctis.*

Fol. 215. *Missa generalis.*

Fol. 216'. *In communi omnium sanctorum.*

Fol. 218'. *Ordo missæ* pour l'évêque. Cf. Ad. Ebner, *Quellen und Forschungen zur Gesch. und Kuntsgesch. des Missale Romanum,* 1896, p. 259 sq., 458. — F. Brenner, *Gesch. Darst. der... Sakramente,* Bamberg u. Würzburg, 1818-1824, t. III, p. VIII.

2. *Ed. III. 11. Sacramentarium S. Gregorii* (*Freisinger Sakramentar,* XIe siècle (*olim* Freising. puis à Domstift. *B. 34*).

Fol. 3-8. Calendrier. A noter : *VI Kal. April., resurrectio dni. — III non. Mai ascensio dni.*

Fol. 9. *Incipit liber sacramentorum editus a beato Gregorio ep. per anni circulum. — Per omnia secula, etc.* Préface.

Fol. 15. *Proprium de tempore. — In vigilia domini nostri Iesu Christi.*

Fol. 123'. Fin. *S. Thomas.*

Fol. 124-131'. *Commune sanctorum.*

Fol. 132. *In dedicatione novæ basilicæ in anniversaria die, pro conditore ecclesiæ.*

Fol. 134'-144'. *Domin. I-XXV post octava pentecostes.*

Fol. 144-146'. *Adventus.*

Fol. 147-150. *De sca trinitate* et les féries suivantes.

Fol. 150'-200. *Missa in veneratione sanctorum cottidian. — Missæ votivæ, missæ diversæ, missa pro defunctis.*

Fol. 201-202. *Missa specialis Henrici imperatoris* (autre main).

3. *Ed. V. 4. Sacramentarium gregorianum,* XIe siècle (*olim* Domstift. *B. 61*).

Fol. 11'. *Antequam presbiter missam celebrat* (Lavabo).

Fol. 137-139'. *Communa sanctorum.*

Fol. 139'. *Missa de sca. trinitate.*

Fol. 140'. *De sca. cruce.*

Fol. 140'. *De sca. Maria. — Ad suffragia angelorum.*

Fol. 141. *Communis, Missæ votivæ et diversæ.*

Fol. 158'. *Benedictio salis et aquæ.*

Fol. 160. *Incipit qualiter suscipere debeant penitentes, episcopi vel presbiteri..*

Fol. 162. *Commendatio animæ* — et enterrement.

Fol. 170-179. *Missæ pro defunctis.*

Fol. 179'. Lectures pour cette messe.

Fol. 181. *Ad visitandum infirmum.*

4. *Ed. IV. 3. Sacramentarium* (*Gregorianum*) et *Graduale Bambergense,* XI-XIIe siècle (*olim* Dombibliothek. *B. 41*).

Fol. 1. *Sum imperatoris.*

Fol. 1-9'. Calendrier.

Fol. 10-12'. *Ad inveniendum terminum paschalem.*

Fol. 85. *Antiphonæ : In diebus rogationum.*
Fol. 86' (sans neumes). *Sequentia de sco. Johanne.*
Fol. 87. *Sequentia de sco. Nicolao.*
Fol. 87'. *Sequentia de virginibus.*
Fol. 88. *Tropi de nat. domini.*
Fol. 89' sq. *Kyrie, Gloria, Sanctus, Agnus,* avec neumes.
Fol. 93-109. Séquences pour toute l'année avec alleluia et neumes. *De sca. Trinitate* (sans neumes).
Fol. 107'. *De sca. Maria.*
Fol. 108. *De sca. Maria-Magdalena* (avec all. neumé).
Fol. 108'. *De sco. Heinrico conf.* (avec neumes).
Fol. 111'. *Benedictio carnium.*
Fol. 117-222. Oraisons pour toute l'année.
Fol. 222'. Leçons *pro defunctis.*
Fol. 224'. *In divisione apostolorum ;* séquence : *Celi narrant.*
Fol. 214. *Missa universalis... dominicum apostolicum regem nostrum et episcopum nostrum... una cum omni congregatione et familia sci Petri et sci Georgii in omni sanitate custodi.*

5. *Ed. V. 9. Troparium et Sequentiarium.* Comm[t] xe siècle (*olim* (Cologne?) Dombibliothek. *B. 69*).
Fol. 1. *Hymnus in consecratione chrismatis : Audi judex mortuorum.*
Fol. 4. Fragments d'hymnes.
Fol. 4'. Règles pour l'exposition des huit tons des psaumes avec neumes et *euouae* en marge.
Fol. 5. Les huit tons avec des exemples.
Fol. 28. *Gloria laus et honor.*
Fol. 28'. *Quid regina poli.*
Fol. 29-60. Tropes.
(29). *In die natalis domini. Hodie cantandus.*
(46). *Rogationes, Ottoni serenissimo imperatori a Deo coronato magno et pacifico vita et victoria... Ill. Imperatrici salus et vita... Nobilissime proli regali vita...*
(56). *De omnibus sanctis.*
(56'). *De sco. Perminio.*
(56'). *De sco. Clemente.*
(57). *De sca. Trinitate.*
(57'). *De sco. Martino, In dedicatione.*
(58). *Ad portandum evangelium.*
(59'). *Ad eucharistiam percipiendam.*
(60) *In dedicatione ecclesiæ.*
(60'). Hymne pour la fête des ss. Innocents. *Salve lactæolo.*
Fol. 61. *O lux æterna trinitas* (autre main)
Fol. 64. *Benedictus es domine Deus patrum.*
Fol. 66-161. Séquences. En marge un *Alleluia* neumé et le nom de la mélodie en lettres rouges.
Fol. 161. *Sanctus,* avec neumes.
Fol. 162. *Kyrie, Gloria, Agnus,* avec neumes.
Fol. 163-186. Commencements des offertoires avec les versets.
Fol. 187. *Gloria Patri* d'après les 4 tons authentiques et les 4 tons plagaux avec les versets d'introït.
Fol. 196'. Un offertoire.
Fol. 197'. Hymnes : *Sancta trinitas nostram vocem tempera.*
Fol. 197'. *Rex sanctorum angelorum.*

6. *ED. III. 7. Graduale* (avec neumes). Commencement xe siècle (*olim.* Saint-Gall?) Dombibliothek. *B. 27*).
Fol. 89'. *Antiphonæ : In letania maiore.*
Fol. 90. *Ad pluviam postulandam.*
Fol. 90'. *Ad poscendam serenitatem. De mortalitate.*
Fol. 91. *Ad processionem in pascha. De sca. Maria.*
Fol. 91'. *Ad spargendam aquam. In cena domini quando chrisma conficitur ;* « *Audi judex.* » « *Laudes omnipotens ferimus tibi.* »
Fol. 92'-93'. *Incipiunt tropi de nativitate domini.*
Fol. 94. *Gloria* (en grec) *Kyrie* (le début en grec avec tropes). *De pascha ad introitum versus. De angelico carmine. — Credo.*
En marge, d'une teinte plus pâle *Alleluia* pour différentes fêtes, Tropes et autres suppléments.
Fol. 96. *Versus in die sancto paschæ.*
Fol. 97. *Versus Dieotolfi.*
Fol. 97'. *Versus Fortunati presbiteri ad salutandam crucem.* Ant. *ad mandatum in cena Domini.*

7. *A. II. 54. Libellus Gradualis* (*Das Gebetbuch des h. Kaisers Heinrich*), XIe siècle (*olim* Dombibliothek).
Fol. 72. Liturgie pascale : *In die sco. Paschæ. Antiphonæ : In die resurrectionis. Vidi aquam. Cum rex gloriæ.*
Fol. 73. *Ad processionem in die Paschæ. Salve festa dies... Altera de populo vernet adeptatus.*
Fol. 76. *Sedit angelus ad sepulcrum.*
Fol. 76'. *Lætania ad missam in die sco. Paschæ.*

8. *A. II. 55. Graduale* (Livre à l'usage de sainte Cunégonde). XIe siècle (comme le précédent).
Fol. 1'. *In nomine domini in hoc libello continentur responsoria gradualia et alleluia cum versibus integris dominica III, ante nat. domini.*
Cf. A. Weber, *Die sogenannte Gebetbücher des heil. Heinrich und der heil Cunigundis,* dans le *Progr. des Lyceums zu Bamberg.*, 1872.

9. *ED. V. 3. Graduale* (avec neumes). XIIe siècle (*olim* Dombibliothek, *B. 60*).
Fol. 41. *In diebus rogationum. Exurge domine adiuva nos.*
Fol. 42'. *Ad pluviam postulandam.*
Fol. 44'. *Incipiunt tropi de nativitate Domini. De sco Stephano, sco Johanne ev. sco Innocent.*
Fol. 46-49'. *Kyrie et Gloria.* — Tons et Tropes.

10. *ED. 10. Graduale* (*offertoria, Alleluia, Tractus*). XIIe siècle (*olim* Dombibliothek).
Fol. 100. *Incipit ordo tractuum. De sanctis. Infra septuagesimam.*

11. *ED. III. 6. Graduale et Missale Bambergense* (avec neumes). XIIe-XIIIe siècles (*olim* Dombibliothek. *B. 25*).

23. *ED. V. 6. Antiphonarium* avec neumes. XIe siècle (*olim* Dombibliothek. *B. 65*).

24. *ED. III. 9. Antiphonarium* avec neumes. XIe siècle (*olim* Dombibliothek. *B. 30*).

50. *ED. III. 3. Pontificale* (Ordo Romanus). XIe siècle (*olim* Dombibliothek. *B. 21*).
Fol. 1. *Ordo qualiter agatur concilium provinciale.*
Fol. 14. *Ordo processionis ad æcclesiam sive missam secundum romanos.*
Fol. 17. *Incipit ordo ad regem benedicendum.*
Fol. 27. *Incipit ordo romanus ad benedicendum imperatorem.*
Fol. 28'. *Item benedictio... secundum occidentales.*
Fol. 32. *Benedictio reginæ.*
Fol. 34'. *Consecratio sacræ virginis quæ in Epiphania... celebratur.*
Fol. 41'. *Ad ancillas dei virgines velandas.*
Fol. 43. *Ad diaconissam faciendam.*
Fol. 45'. *Consecratio viduæ.*
Fol. 48. *Ordinatio abbatissæ canonicam regulam profitentis.*
Fol. 50'. *Ordinatio monasticam regulam profitentis.*
Fol. 52. *In Christi nomine incipit obsequium circa morientes.*
Fol. 57. *In agenda mortuorum.*
Fol. 68. *In purificatione scæ Mariæ.*
Fol. 72'. *In cathedra sci. Petri... Denuntiatio mensis primi, quarti, etc.*
Fol. 75. *De Septuagesima,* etc.
Fol. 75'. *Ordo in annuntiatione.*
Fol. 76. *Feria quarta in capitate ieiunii.* La fin manque.
Fol. 84. *... lectio Ezechielis... Effundam* (c'est la *denuntiatio scrutinii*).

Fol. 99. *Incipit ordo a dominica mediana usque in octavas paschae et officiis divinis diebus et noctibus breviter digestus* (jusqu'à la férie IV de la semaine sainte).

Fol. 113. *De oficiis divinis a cena dni usque in octavas pentecosten.*

Fol. 154' *Benedictio lactis et mellis.*

Cf. Hittorp, *Ordo romanus,* dans la *Bibl. patr.,* t. XIII. Diemand, *Das Ceremoniell der Kaiserkrönungen,* München, 1894, p. 124 sq.

51. *ED. III. 4. Pontificalis pars de collatione ordinum et diversis benedictionibus (Ordo Romanus),* XIe siècle (*olim* Dombibliothek. *B. 23*).

Fol. 1. *Incipit ordo qualiter in Romana æcclesia sacri ordines fiunt, mensis primi, quarti, septimi, et decimi. sabbatorum die in duodecim lectionibus, ad sanctum Petrum ubi missæ celebrantur. Postquam finitur cantus adjutorium per lectiones dat pontifex orationem. Postulat hæc sancta æcclesia.*

Fol. 35. *Ordinatio ostiarii, lectoris, exorcistæ, acoliti. — Ordo qualiter... prèsbiteri, diaconi, vel subdiaconi eligendi sunt.*

Fol. 46. *Benedictio vestimentorum sacerdotalium sive leviticorum,* etc.

Fol. 50. *Benedictio corporalis.*

Fol. 51. *Prefatio eucharistialis.*

Fol. 51'. *Benedictio.*

Fol. 52'. *Benedictio ad patenam.*

Fol. 53. *Benedictio calicis.*

Fol. 55. *Benedictio crucis.*

Fol. 61. *Benedictio crucis metallizatæ.*

Fol. 65'. *Benedictio thuribuli.*

Fol. 66'. *Benedictio incensi vel thimiamatis.*

Fol. 67'. *Benedictio capsarum.*

Fol. 73. *Benedictio cyborii id est umbraculi altaris.*

Fol. 76. *Benedictio minoris vel itinerarii ciborii.*

Fol. 77. *Benedictio tabulæ itinerariæ.*

Ordo Romanus, dans la *Max. bibl. vet. patr.,* Lugd., 1677, t. XIII, p. 704 sq., 721 sq.

52. *ED. III. 5. Pontificalis pars de consecratione regis, imperatoris, episcopi, pontificis (Ordo Romanus).* XIe siècle (*olim* Dombibliothek. *B. 24*).

Fol. 2', 111', 129'. Neumes.

53. *ED. III. 12. Pontificale Romano-Bambergense.* Commencement XIe siècle (*olim* Dombibliothek. *B. 35*). Neumes *passim.*

54. *ED. V. 1. Benedictiones episcopales.* XIe siècle (*olim* Dombibliothek. *B. 72*). Neumes.

Cf. Giesebrecht, *Gesch. d. d. Kaiserzeit,* t. II, 2e édit., p. 644 f; 5e édit., p. 688 f; G. Waitz, *Die Formeln d. deutschen Königs und der römischen Kaiser-Krönung,* X^e^-XIIe siècle; t. XVIII des *Abhandl. d. kais. Gesells. d. Wissensch. zu Göttingen,* 1872.

55. *ED. I. (41) 16. Pontificale S. Ottonis* (neumes). Commencement XIIe siècle (*olim* Kloster Michaelsberg).

58. *ED. IV. 7. Pontificale Salisburgense* (neumes). Commencement XIIe siècle (*olim* Dombibliothek. *B. 46*).

59. *ED. IV. 12. Pontificale Fardense* (Verden) (neumes), XIe siècle (*olim* Dombibliothek. *B. 51*).

60. *ED. V. 7. Benedictiones episcopales in missa.* XIIe siècle (*olim* Dombibliothek. *B. 66*).

143. *B. VI. 15. Regulæ (monachorum) et Bedæmartyrologium.* Commencement XIIe siècle (*olim* Kloster Michaelsberg).

158. *ED. IV. 10. Adonis martyrologia cum additamentis,* Xe siècle (*olim* Dombibliothek. *B. 49*).

159. *ED. V. 17. Bedæ martyrologium,* XIIe siècle (*olim* Kloster Michaelsberg).

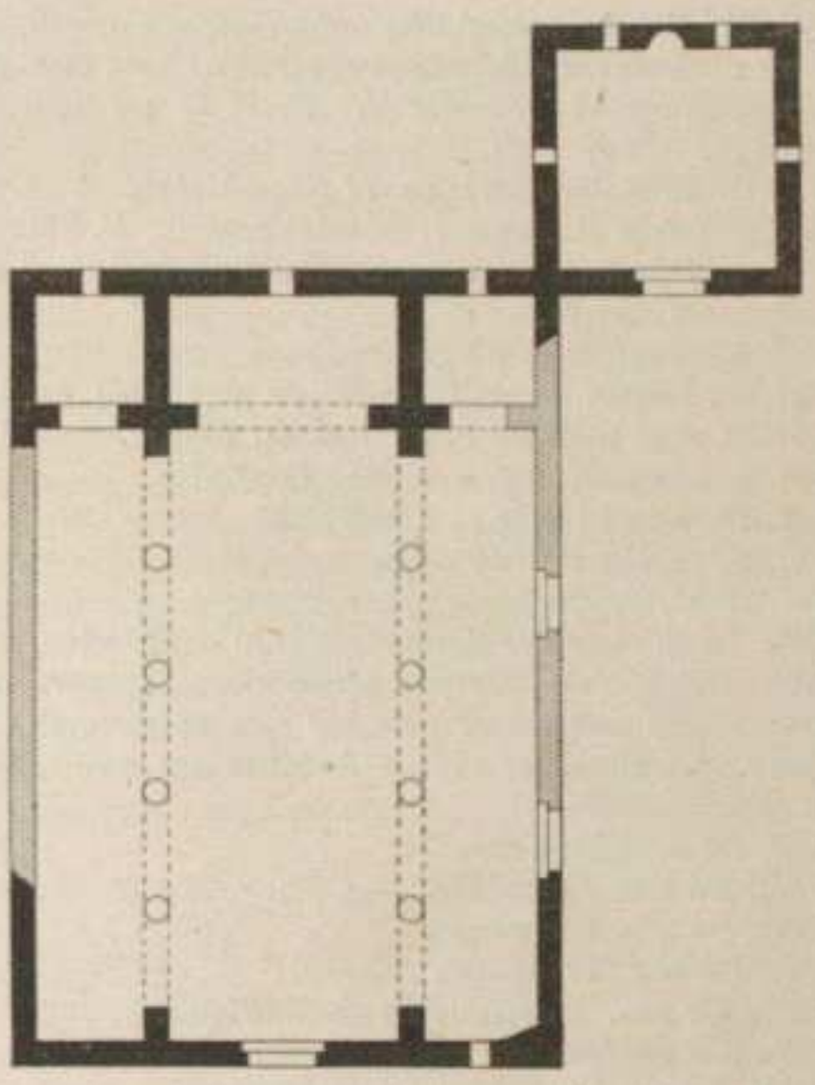
Fol. 70. *In annuntiatione scæ Mariæ.* Antiennes pour les nocturnes avec neumes.

H. Leclercq.

BAMOUQQA. Nous avons eu déjà l'occasion de faire remarquer la similitude qui existe entre un grand nombre d'édifices de la Syrie centrale. La petite église de Bamouqqa en offre un nouvel exemple [1] (fig. 1239). Situé à 1500^m^ environ au nord de la localité, ce minuscule édifice reproduit presque exactement le plan et les dimensions de l'église de l'ouest, à Dêhes. Son mur à l'ouest est presque intact, quelques parties du mur à l'est sont bien conservées. Ce mur présente trois ouvertures correspondant aux trois compartiments. L'église de Dêhes avait, comme l'église de l'est à Bakirha, quatre ouvertures, dont deux dans la partie centrale.

Les moulures qui serpentent autour de ces fenêtres sont d'un mince relief; elles ne présentent qu'une répétition nouvelle d'un type commun dans la région.

Le baptistère, chambre carrée située au sud-est de l'édifice, est d'une satisfaisante conservation. Mais, ici encore, rien d'original; une simple réminiscence du baptistère de l'église de Paul et Moyse, à Dar Kita,



1239. — Église de Bamouqqa.
D'après Butler, *Architecture,* p. 208, fig. 82.

mais sans l'abside. Le plan montre assez clairement où se trouvent les ouvertures. Les fenêtres, placées à une grande hauteur, sont arrondies au sommet mais dépourvues de moulures. Le portail n'est décoré que d'une simple moulure. Les fonts baptismaux se trouvaient probablement dans la niche creusée dans le mur à l'est, entre deux fenêtres, comme cela s'était pratiqué à Kherbet el-Khatib, malheureusement il ne subsiste rien de l'aménagement de cette partie.

H. Leclercq.

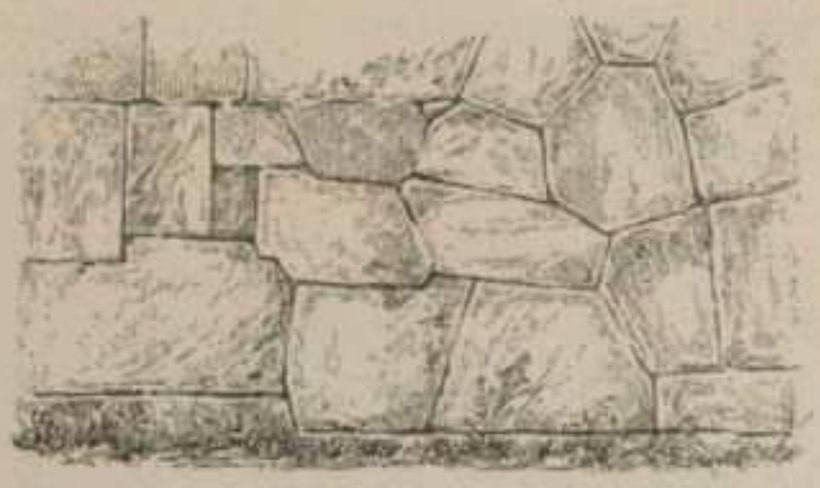
BANAQFOUR. Banaqfour, dans la Syrie centrale, a conservé quelques monuments curieux.

Avant toutes choses revenons d'un mot sur ce que nous avons dit des procédés de construction en étudiant les ruines de Baalbek. Les architectes syriens de l'époque romaine ont paru vouloir réagir contre la mode qui commençait à sévir depuis l'adaptation de la brique aux édifices de proportions considérables. Loin d'adopter ce procédé, aussi léger qu'économique, que l'importation eût mis facilement à leur portée, ils se sont obstinés à construire suivant les méthodes traditionnelles. Ils ont fait plus, ils ont cherché à donner à leurs ouvrages l'aspect imposant des constructions de

[1] H. C. Butler, *Architecture and other arts,* in-4°, New-York, 1904, p. 208-209.

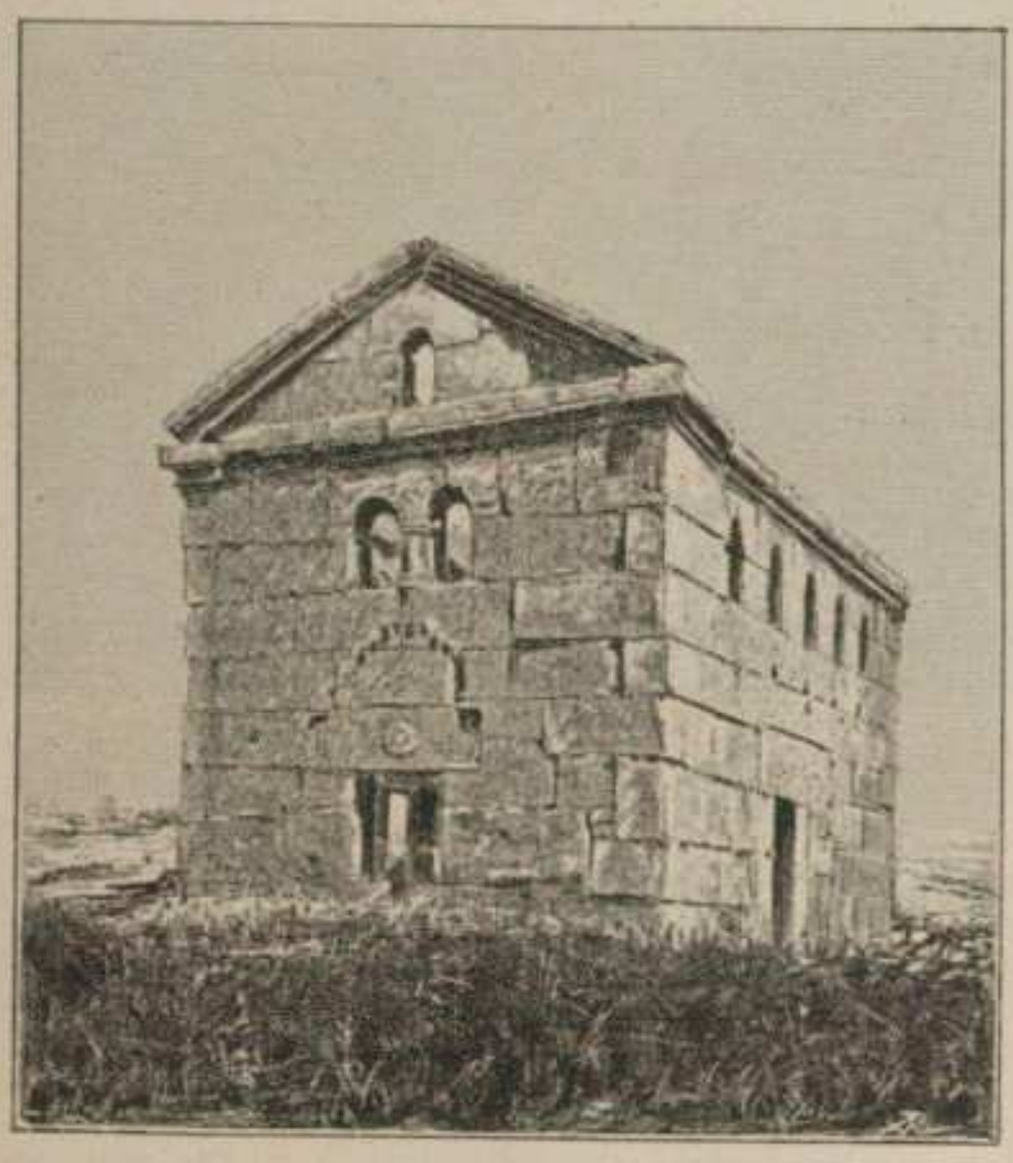
grand appareil et même de ces constructions dont les proportions énormes ou bizarres frappaient l'imagination populaire qui leur prêtait vite une antiquité fabuleuse. Un pan de mur d'une maison chrétienne de Banaqfour révèle l'artifice d'un architecte facétieux. L'irrégularité de l'appareil atteint ici son maximum.

On croirait par endroits, écrit M. de Vogüé, être en



1240. — Mur pseudo-cyclopéen.
D'après de Vogüé, *Syrie centrale*, p. 122, fig. 40.

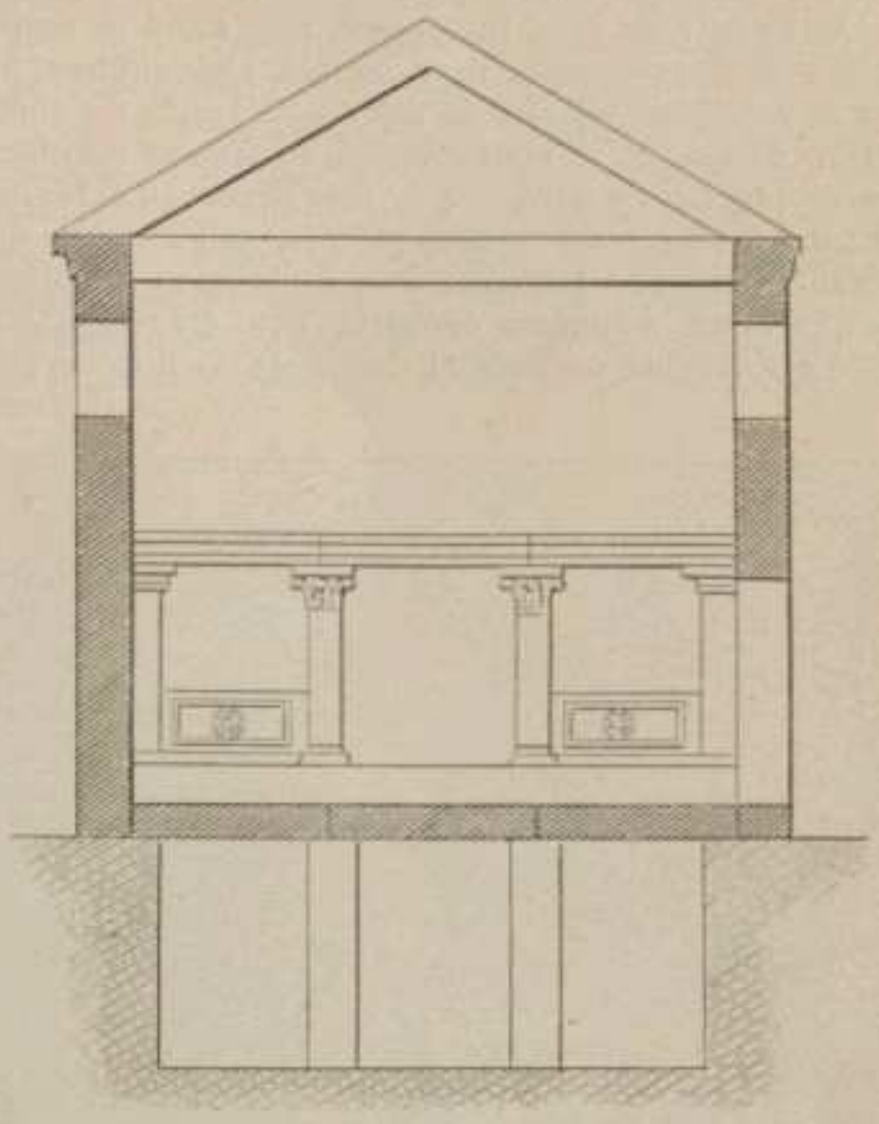
présence d'une construction polygonale de l'époque dite cyclopéenne; le doute pourtant n'est pas permis : outre que cet appareil renferme en lui-même des parties régulières et d'un caractère incontestable, il appartient à une maison marquée du signe de la croix. Non loin de Banaqfour, une église caractérisée par ses trois nefs, son abside, ses symboles chrétiens, renferme des bizarreries de constructions analogues et des murs



1241. — Édifice public à Serdjibleh.
D'après Butler, *Architecture and other arts*, p. 166.

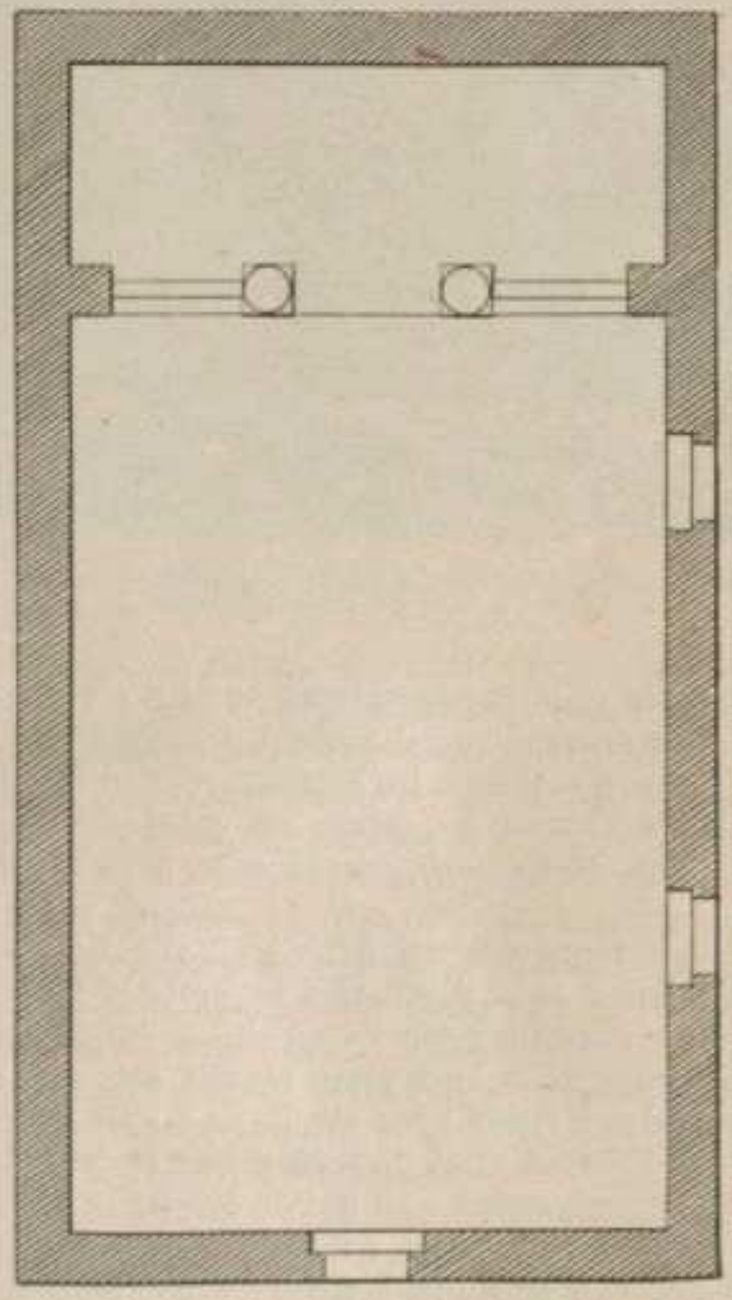
dont l'appareil ne le cède en rien, sous le rapport des fantaisies polygonales, à celui que nous venons de reproduire (fig. 1240). Nous pourrions en rapprocher les murs de Banqousa et de Nurieh, bien que le système polygonal y soit entendu de façon tout autre; mais les édifices de Banaqfour valent mieux par eux-mêmes que ces curiosités dans lesquelles l'archéologie ne trouve que peu d'occasions de s'instruire.

On a souvent rappelé la ressemblance qui existe entre le plan des basiliques chrétiennes et celui des basiliques civiles. La Syrie centrale offre deux édifices publics qui ne furent certainement pas des églises ni des



1242. — Coupe de l'édifice public de Banaqfour.
D'après Butler, *Architecture and other arts*, p. 167.

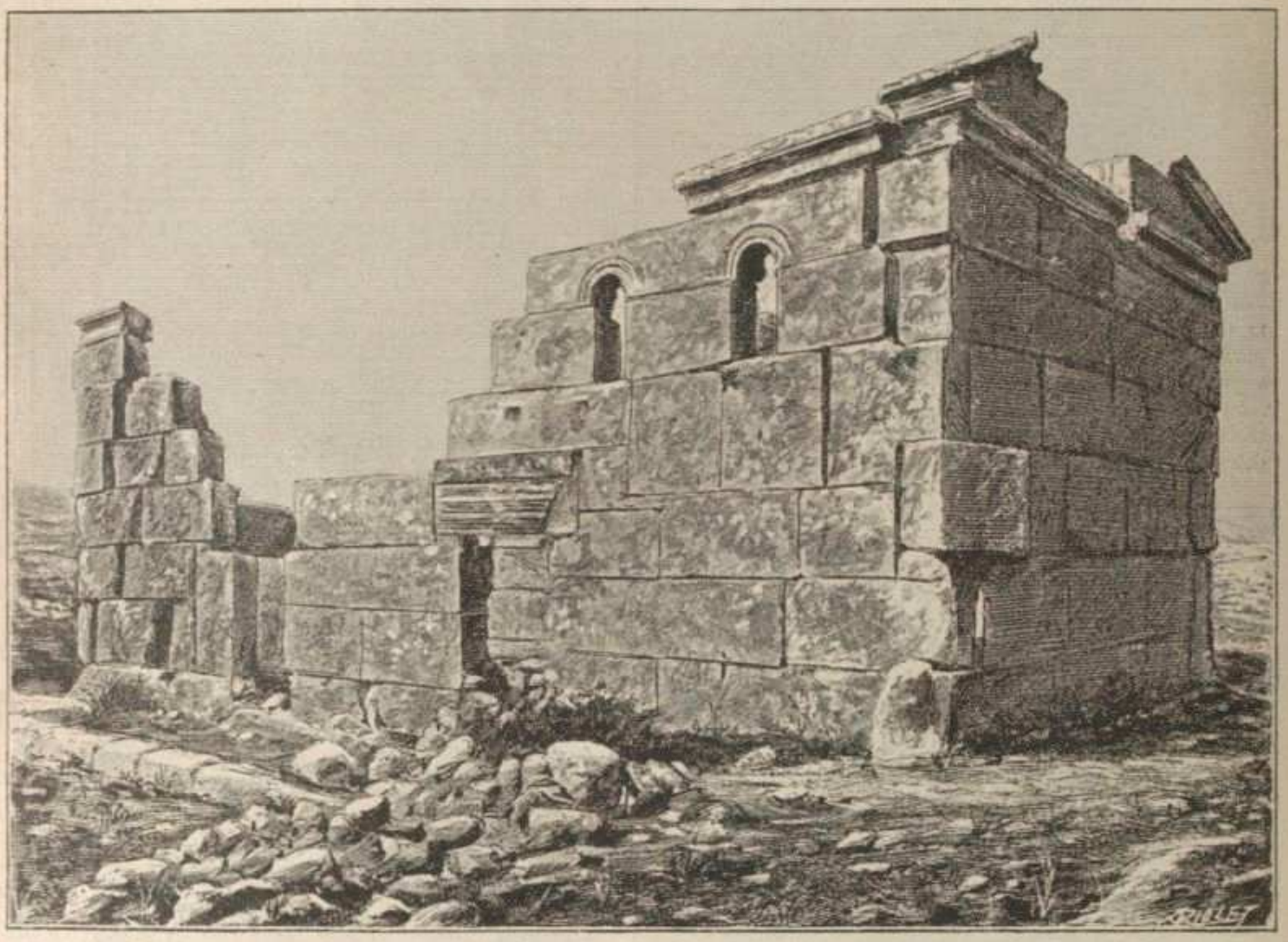
bains publics mais dont la destination reste douteuse. Ils ne sont pas antérieurs au VIe siècle et sont situés,



1243. — Plan de l'édifice public de Banaqfour.
D'après Butler, *Architecture and other arts*, p. 167.

l'un à Serdjibleh dans le Djebel Halaka, l'autre à Banaqfour dans le Djebel Barisha. Le premier est un vaste édifice rectangulaire dont l'élévation offre une

frappante ressemblance avec l'aspect des basiliques chrétiennes de Syrie. L'intérieur n'a reçu aucune division et, ainsi que beaucoup d'églises de cette contrée, plusieurs entrées sont ménagées, une dans le mur du fond, une dans chaque mur latéral. Les fenêtres, simples et couplées, offrent de nouveaux sujets de comparaison. Enfin, cette construction se trouve élevée sur une crypte taillée dans le sol. Elle demeure assez énigmatique avec ses murs non plâtrés, son absence d'ornements sauf une corniche à la cymaise et un pilastre ionique dans la fenêtre couplée. Peut-être sa distance peu considérable de Srir et de Serdjibleh, la crypte et



1244. – Vue de l'édifice public de Banaqfour. D'après Butler, *Architecture and other arts*, p. 167.

divers autres détails permettraient-ils d'y voir quelque magasin ou entrepôt de denrées [1] (fig. 1241).

Quoi qu'il en soit de cette conjecture, l'édifice de Serdjibleh nous amène à parler de celui de Banaqfour dont le plan et l'aménagement sont à peu près identiques.

On serait tenté de voir dans le bâtiment de Banaqfour une halle, si la distance à laquelle il se trouve de la ville ne rendait cette supposition improbable. Le plan, la coupe et la vue, prise au sud-est, que nous en donnons suppléeront avec avantage à une description. Ici encore l'édifice était pourvu d'une crypte. La partie supérieure comportait une partie analogue à cette disposition qui est qualifiée « abside » quand la forme se prête à recevoir ce nom. L'abside à Banaqfour est une « abside carrée » type que nous avons rencontré [2] déjà et qui pourrait être un point de contact de plus entre l'art architectural de la Syrie et les monuments de l'Occident [3]. Le sol de cette abside est relevé de toute l'épaisseur des dalles du pavement, deux colonnes surmontées de chapiteaux corinthiens portaient une architrave moulurée et deux panneaux dressés et formant balustrade faisaient de cette abside, quoique prise simplement dans la longueur de l'édifice, un lieu plus distingué. La mission américaine a retrouvé dans la crypte les débris des colonnes, des chapiteaux et des panneaux; elle n'ose se prononcer en toute certitude sur la disposition de ces panneaux soit à la place que nous venons d'indiquer soit formant la balustrade d'un balcon au-dessous de l'architrave. La première explication nous paraît plus probable. Outre les rapports frappants qui existent entre cet édifice de destination profane et les églises chrétiennes de la région, il faut remarquer que ces rapports s'étendent jusqu'à l'ornementation inclusivement. L'encadrement mouluré des fenêtres et des portes est entièrement conforme à ce que nous voyons dans les églises. Les jambages sont tout à fait plats, mais sur le linteau se voit en relief une plaque trapézoïdale ornée de moulures horizontales coupées brusquement aux bouts inclinés de la plaque avec un large disque symbolique au centre. Au-dessus il y a un essai maladroit de corniche à feuilles d'acanthe [4] (fig. 1242, 1243, 1244).

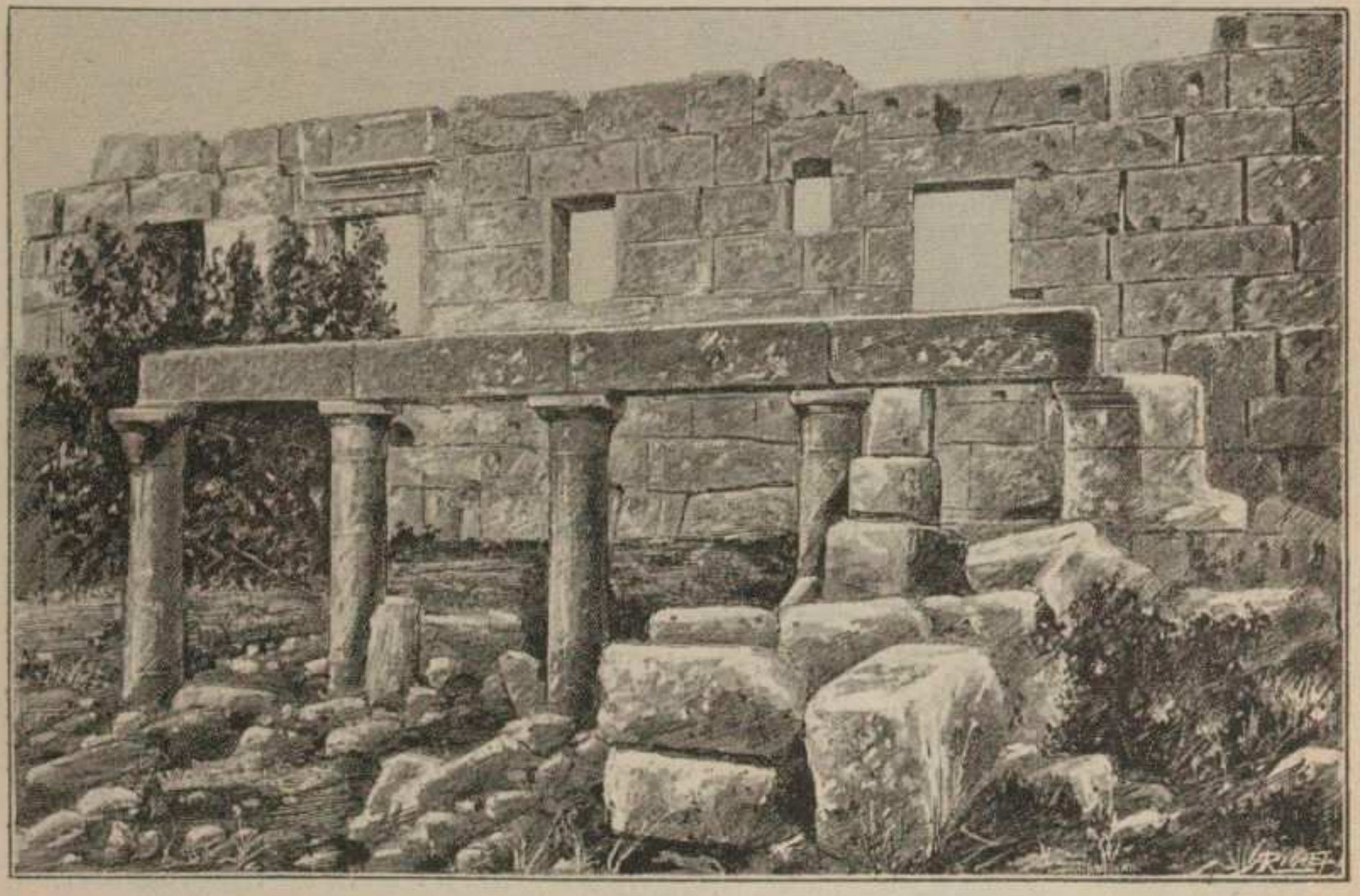
Banaqfour conserve le plus grand spécimen aujourd'hui existant des maisons syriennes de l'époque dite de transition. A côté de détails traités en manière de réminiscence des ouvrages de l'époque classique, on relève des touches imprécises qui ne permettent pas

[1] C. H. Butler, *Architecture and other arts*, p. 166. — [2] Voir *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, t. I, col. 197. — [3] H. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne*, t. II, p. 114-115. [4] Butler, *op. cit.*, p. 167.

d'assigner ces constructions hybrides à la période qui comprend les édifices datés certainement du IIe siècle. Ce n'est cependant pas encore le type et le style franchement accusés de l'époque chrétienne du IVe siècle. Ce type intermédiaire, doutant de lui-même, occupe cependant une place importante, celle qui, dans toutes les directions de l'activité humaine, appartient aux types de transition [1].

C'est principalement dans les habitations privées que nous pouvons aujourd'hui l'étudier. Outre la maison de Banaqfour, nous pouvons mentionner les maisons de Bashmishli, de Bamouqqa, de Bsindelaya, de Djuvanieh, de Silfaya, de Bsindelinteh. Le plan de la maison de Banaqfour ne présente rien de nouveau. L'architecte ne s'est pas encore affranchi du type en faveur au IIe siècle, type que nous retrouvons à Benâbil [2] et qui a été servilement reproduit à Banaqfour. C'est par le style que l'on s'essaie à l'indépendance. Ici, le style est le dorique traité librement mais encore avec sobriété. Les colonnes monolithes du portique inférieur sont demeurées toutes debout. La partie supérieure est rapportée un peu à la manière d'un chapiteau bien que celui-ci, en réalité soit encore purement dorique. Deux de ces chapiteaux sont pourvus sur un côté de larges consoles qui supportaient les poutres; suivant un procédé tout à fait commun dans la région septentrionale de la Syrie centrale. Le couronnement du pilastre offre en profil une cymaise droite. L'architrave est plate ainsi que les linteaux de la plupart des ouvertures, mais la porte de gauche de l'étage supérieur est pourvue d'un simple couronnement qui consiste en une large bande plate et en une cymaise (sans ornements). Au-dessus du linteau de la porte à droite de l'étage supérieur on a construit un arc pour diminuer la poussée sur la pierre du linteau. La maçonnerie (en pierre) tout entière est d'un beau fini, quoique à l'étage inférieur on ait fait peu attention à la régularité des assises et que l'effet soit presque polygonal (fig. 1245).

La maison de Bashmishli, située au nord de ce village, rappelle, comme celle de Banaqfour, le plan de la maison de Benâbil. C'est la même conception qu'à Benâbil et à Banaqfour, conception qui semble caractéristique de l'habitation privée à l'époque qui précède l'influence chrétienne, vers le IIIe siècle. Les colonnes et les portiques sont fréquents et, à vrai dire, paraissent épuiser toute l'imagination des architectes du temps [3].



1245. — Maison de Banaqfour, mur du sud et portique. D'après Butler, *Architecture and other arts*, p. 78.

La maison de Bamouqqa marque une tentative vers l'affranchissement. Le plan de Benâbil cesse de s'imposer, on combine autre chose et du moins on se dispense de le suivre. Petite, bien construite, bien conservée, cette maison nous montre, à la place de la colonnade inévitable du rez-de-chaussée, un vestibule fermé présentant les mêmes dimensions que la maison même, avec une large ouverture au centre flanquée de chaque côté de colonnes engagées d'ordre dorique. A droite de l'entrée, dans le vestibule, se voient les traces d'un escalier qui conduit en deux paliers à l'étage supérieur où régnait, semble-t-il, un portique ouvert sur le vestibule. Les moulures de la porte sont exécutées avec soin. Les murailles renferment un certain nombre de niches ou placards [4].

A Serdjilleh et à Banaqfour nous avons signalé des cryptes creusées dans le roc; la vallée qui sépare Banaqfour d'Eschrecq nous montre un pressoir installé dans une grotte artificielle [5]; c'est une excavation de même

[1] Butler, *op. cit.*, p. 77-85. — [2] *Ibid.*, p. 70, fig. 26. — [3] *Ibid.*, p. 79. — [4] *Ibid.*, p. 80. — [5] De Vogüé, *Syrie centrale. Architecture civile et religieuse du Ier au VIe siècle*, 1865, p. 128, n. 113.

nature qui va nous retenir encore quelques instants [1].

Cette excavation est aménagée en vue de procurer



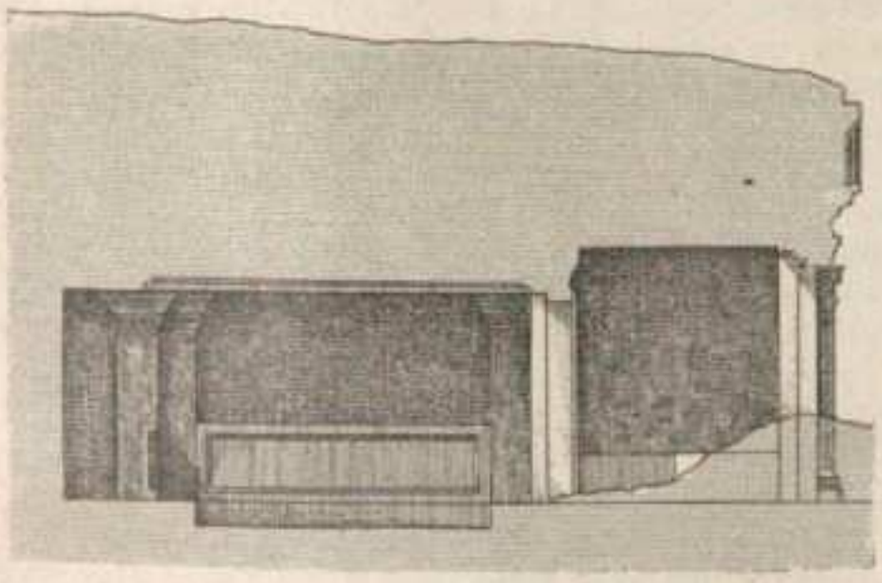
1246. — Tombeau. Entrée.
D'après Butler, *Architecture and other arts*, p. 61.

un tombeau. La façade ionique est de style classique. Cette façade largement taillée donne accès dans un étroit



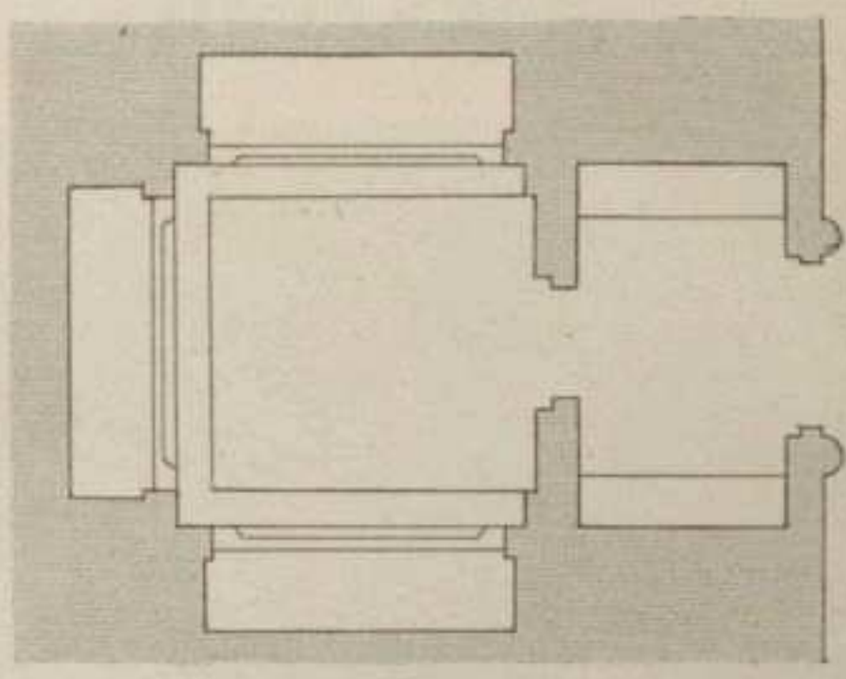
1247. — Profil de l'entablement.
D'après de Vogüé, *Syrie centrale*, pl. 95.

vestibule qu'une porte étranglée met en communication avec une chambre carrée du type ordinaire des



1248. — Coupe.
D'après de Vogüé, *Syrie centrale*, pl. 95.

chambres funéraires. La façade est la partie vraiment intéressante de ce monument dont il est malaisé de fixer la date. Peut-être peut-on la faire remonter jusqu'au IIIe siècle; elle est ionique et malheureusement assez dégradée. Néanmoins la conservation excellente de l'intérieur permet de proposer une date. Les profils sont corrects et l'on peut même dire qu'ils sont encore purs. En particulier le profil de l'entablement offre les principales dispositions d'un entablement ionique; mais la frise a presque disparu, ainsi que le larmier. A sa



1249. — Plan.
D'après de Vogüé, *Syrie centrale*, pl. 95.

place on voit la doucine, qui est, comme on le sait, caractéristique des profils dans cette région.

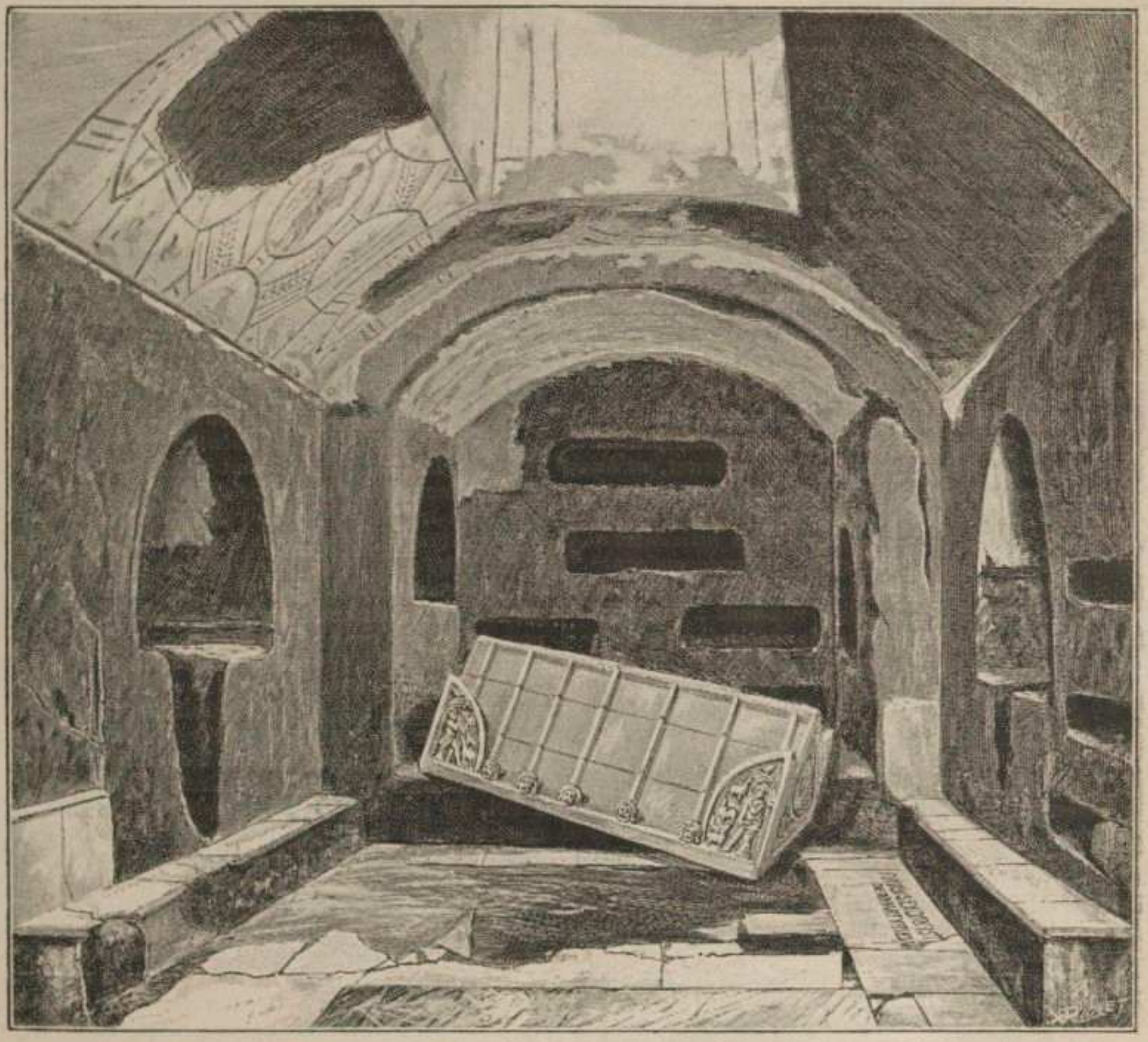
H. Leclercq.

BANCS. Nous avons eu a plusieurs reprises l'occasion de rappeler la disposition adoptée dans les édifices primitifs du culte pour le placement du clergé. Il ne peut être question ici de l'aménagement des premières installations d'oratoires domestiques, alors que l'*atrium*, le *tablinum* et les *alæ* servaient à recevoir les diverses catégories encore mal distinguées des assistants. C'est à une période postérieure que nous nous reportons, celle où les chrétiens commençaient à pouvoir affecter exclusivement à leur culte un local déterminé. Nous voyons d'après la salle qui servait de vestibule à l'hypogée des Flaviens (voir t. I, col. 811, fig. 174) qu'une banquette régnait autour de la salle des réunions. A une date un peu postérieure à celle de ce vestibule, dans quelques cubicules des catacombes aménagées en vue de servir soit au culte, soit à la catéchèse nous trouvons encore autour et à côté mais au-dessus du siège d'honneur réservé au président de l'assemblée, une banquette basse destinée à recevoir les assistants. Voir *Manuel d'arch. chrét.*, t. I, fig. 87. Lorsque la paix de l'Église généralisa l'emploi d'édifices en forme de basilique, l'évêque adossa son siège au fond de l'abside et le clergé fut placé sur une ou deux banquettes suivant le contour de cette abside. Ces banquettes étaient probablement, et pour autant qu'on en peut juger, attachées à la muraille et en pierre de taille. Peut-être étaient-elles recouvertes de carreaux, de tentures ou même d'une planche. Le texte plus ancien relatif à l'usage des bancs semble être celui de Tertullien qui nous dit *quod assignata oratione assidendi mos est quibusdam* [2]. Il paraît tout à fait probable qu'il ne s'agit pas ici des principaux de l'assemblée chrétienne, mais de la foule. Or comme les anciens n'étaient pas accoutumés à s'asseoir par terre à la mode orientale, on peut en conclure que dès le début du IIIe siècle, en Afrique, les lieux du culte avaient leurs banquettes, soit fixes, soit mobiles.

Le P. Marchi nous a conservé l'aspect d'un étroit cu-

[1] De Vogüé, *Syrie centrale. Architecture civile et religieuse du Ier au VIe siècle*, 1865, p. 118, pl. 95; Butler, *Architecture and other arts*, p. 61. — [2] Tertullien, *De oratione*, *P. L.*, t. I, col. 1171.

bicule, dépourvu de tombeau et d'arcosolium pouvant servir à la célébration de l'eucharistie, mais offrant une banquette tout le tour de la salle et un siège de chaque côté de la porte[1]. Marchi a supposé ingénieusement que ce local avait pu servir pour l'instruction à donner aux catéchumènes, ce que nous appellerions aujourd'hui la « chapelle des catéchismes ». J.-B. De Rossi croit que les deux sièges étaient réservés l'un pour le prêtre ou le diacre chargé de l'instruction, l'autre pour la veuve honorée du rang de diaconesse et chargée de présider



1250. — Cubicule du cimetière de Callixte. D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. 23.

la réunion des femmes[2]. Nous avons donné dans notre *Manuel d'archéologie chrétienne*, t. I, p. 298, fig. 87, le plan de ce cubicule dont nous rapprochons, pour la disposition analogue de la banquette circulaire un cubicule du cimetière de Callixte (fig. 1250).

Le texte le plus formel que nous rencontrions en Occident est, croyons-nous, celui de saint Paulin de Nole, parlant de sa chère basilique[3] :

dispositi trino per longa sedilia cocta
obstupuere senes, inopum miserabile vulgus
et socio cunæ residentes agmine matres

L'existence de banquettes dans les églises n'implique pas nécessairement l'usage identique à celui qu'on en fait de nos jours. Nous verrons à l'occasion de la prédication (voir ce mot) que la coutume la plus ancienne et la plus générale était d'écouter debout la parole de l'évêque, de même qu'on écoutait debout les allocutions impériales. Il se pourrait que l'Italie ait donné l'exemple d'une pratique nouvelle, c'est du moins ce qu'on peut conclure du témoignage de saint Augustin[4]. Toutefois, si on s'en rapporte à saint Justin le Martyr, l'usage existait de son temps d'être assis pendant le sermon de l'évêque. Εἶτα παυσαμένου τοῦ ἀναγινώσκοντος, ὁ προεστὼς διὰ λόγου τὴν νουθεσίαν καὶ πρόκλησιν τῆς τῶν καλῶν τούτων μιμήσεως ποιεῖται. Ἔπειτα ἀνιστάμεθα κοινῇ πάντες, καὶ...[5]. « Dès que le lecteur s'est tu, celui qui préside l'assemblée entame une admonition et une exhortation à faire passer ces exemples dans la pratique. Ensuite tous se lèvent en même temps et... » On trouve, au IIIe siècle, une attestation peu différente chez Origène : *Et ideo surgentes oremus, ut...*[6], et chez saint Athanase : Αὐτάρκως δὲ τῶν λόγων ἡμῶν προχωρη-

[1] Marchi, *I monumenti primitivi*, in-4°, Roma, 1844, t. I, pl. XVII. — [2] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 484-485; c'est également l'opinion de Cavedoni, *Ragguaglio critico dell' opera dell' Marchi*, dans *Memorie di Modena*, série III, t. VIII. — [3] S. Paulin, *Natal.*, poem. XII, vs. 144, *P. L.*, t. LXI, col. 555. — [4] S. Augustin, *De catechizandis rudibus*, c. XIII, *P. L.*, t. XL, col. 324. — [5] S. Justin, *Apologia*, I, n. 67, *P. G.*, t. VI, col. 429. — [6] Origène, *Homil.*, XX, *in Numeros*, 5, *P. G.*, t. XII, col. 736.

σάντων, ἀναστάντες καὶ ἡμεῖς ἐκτείνωμεν τὰς χεῖρας [1]. Ces deux derniers témoignages valent pour l'église d'Alexandrie tandis que saint Cyrille donne la même attestation pour l'église de Jérusalem : Λόγισαι πόσοι καθέζεσθε νῦν· πόσαι ψυχαὶ πάρεσμεν· ἑκάστῳ προσφόρως [Πνεῦμα] ἐνεργεῖ· καὶ μέσον παρὸν βλέπει ἑκάστου τὸν τρόπον· βλέπει καὶ τὸν λογισμὸν καὶ τὴν συνείδησιν, καὶ τί λαλοῦμεν, καὶ τί νοοῦμεν [2]. « Voyez combien sont assis maintenant en ce lieu, combien d'âmes attentives et le travail que l'Esprit saint opère en eux tous suivant qu'il lui convient. Il est au milieu de nous et voit notre conduite, et discerne nos cœurs et nos consciences, ce que nous disons et ce que nous pensons. » Enfin l'auteur des *Constitutions apostoliques* peut représenter ici la pratique liturgique d'Antioche : Εἰ δὲ ἐν τῷ καθέζεσθαι ἕτερός τις ἐπέλθοι εὐσχήμων καὶ ἔνδοξος ἐν τῷ βίῳ, ἢ ξένος, ἢ ἐγχώριος... οἱ δὲ ἀδελφοὶ διὰ τῶν διακόνων παρα δεχέσθωσαν αὐτόν· εἰ δὲ τόπος οὐκ ἔστιν, ὁ διάκονος τὸν μᾶλλον νεώτερον ἐγείρας μετὰ λόγου, ἀλλὰ μὴ μετ' ὀργῆς, ἐκεῖνον καθισάτω [3]. « Si, tandis que l'évêque est assis, un personnage d'importance se présente, qu'il soit du pays ou d'ailleurs,... les fidèles le recevront par l'entremise des diacres et si on manque de place, le plus jeune des diacres, doucement et sans tumulte, quittera sa place et y fera asseoir ce nouveau venu. »

Chez les solitaires, nous savons par Cassien et par saint Jérôme qu'on était assis, non seulement pendant le sermon, mais pour la psalmodie et la lecture de la sainte Écriture. Voici les paroles de Cassien : *Hunc sane canonicum, quem prædiximus, duodenarium psalmorum numerum tali corporis quiete relevant, ut has easdem congregationum solemnitate, ex more celebrantes, absque eo qui dicturus in medium psalmos surrexerit, cuncti sedilibus humillimis insidentes ad vocem psallentis omni cordis intentione dependeant* [4]. Voici celles de saint Jérôme : *Post horam nonam in commune concurritur. Psalmi resonant : Scripturæ recitantur ex more : et, completis orationibus, cunctisque residentibus, medius, quem patrem vocant, incipit disputare* [5].

H. Leclercq.

BANGOR (Antiphonaire de). — I. Édition. II. Origine. III. Date. IV. Le manuscrit. V. Contenu. VI. Usage liturgique. VII. Critique des différentes hypothèses; notre système. VIII. Importance. IX. Bibliographie.

I. Édition. — Le livre intitulé de ce nom peut être considéré comme l'un des principaux documents de la liturgie celtique. Voir Celtique (Liturgie). C'est un manuscrit du VIIIe siècle aujourd'hui à la bibliothèque ambrosienne de Milan.

Il a été édité d'abord par Muratori dans ses *Anecdota ambrosiana*, Patavii, MDCCXIII, t. IV, p. 119-159, puis réédité sans changements dans ses *Opera omnia*, Arezzo, 1770, t. XI, part. 3, p. 217-251 ; puis dans Migne, *P. L.*, t. LXXII, col. 579-606, et encore par I. O' Laverty, dans *An historical account of the Diocese of Down and Connor*, Dublin, 1884, vol. II, appendice, p. IX-XLV. Enfin la *Bradshaw Society* a décidé de reproduire le manuscrit par la photographie. Cette édition, la plus remarquable que l'on doive à cette société, comprend deux volumes in-folio sous ce titre : *The antiphonary of Bangor, an early Irish manuscript in the Ambrosian library at Milan*, London. Le premier (1893) contient une longue introduction historique, la reproduction phototypique, la translation; le 2e (1895) contient une introduction liturgique, le texte du manuscrit et des notes abondantes. L'édition confiée à E. Warren, fait grand honneur à ce liturgiste déjà connu par d'autres travaux de ce genre [6]. L'édition de Muratori, la seule en somme, puisque les autres ne sont que des reproductions, était assez incorrecte, incomplète même, car suivant les méthodes alors courantes, Muratori se dispense de recopier les textes de prières connues comme le *Benedicite*, le *Pater*, etc., encore qu'elles présentent parfois des leçons intéressantes. D'autres omissions ou erreurs sont plus difficiles à comprendre et ne s'expliquent que par ce fait que le copiste employé par Muratori s'est acquitté assez négligemment de sa tâche [7].

II. Origine. — L'origine irlandaise de ce manuscrit n'est pas douteuse; elle est démontrée par la forme des lettres, l'orthographe, l'ornementation, les mots et les phrases celtiques et les noms des saints irlandais, saint Patrick, saint Comgall, Camdac, et les abbés de Bangor [8]; des noms de lieu comme Scoti, Hibernæ Gentes, Camelacus, Cumiensis, Benchor, Benchorensis ecclesia, etc. [9]. Ces derniers noms permettent même de préciser et d'assigner l'origine du manuscrit à la célèbre abbaye celtique de Bangor. (Pour le caractère monastique remarquer les mots *oratio communis fratrum, oratio pro fraternitate, oratio pro abbate, sancti comgilli abbatis nostri, memoriam abbatum nostrorum*, etc. Warren, *loc. cit.*, ib.) Il faut distinguer ce Bangor d'autres monastères du même nom au pays de Galles et même en Irlande [10]. Celui dans lequel fut écrit notre manuscrit est le Bangor dans le comté de Down, au sud de Belfast Lough, ancien territoire connu sous le nom de Dalnaraidhe, est de l'Irlande. On trouve dans le manuscrit plusieurs allusions à l'histoire du monastère. Le nom de Bangor est dérivé de *benn*, corne ou pic.

III. Date. — La date est la fin du VIIe siècle, de 680 à 691. Elle est établie par ce fait que dans la liste des quinze abbés de Bangor, nommés dans l'Antiphonaire, le quinzième Cronan, est considéré comme vivant encore, *nunc sedet, conservet eum Deus*, le *convocavit* du refrain devient *convocabit*. Or Cronan fut abbé de 680 à 691. Le témoignage paléographique concorde avec cette date, et la supposition de Muratori que le manuscrit de l'ambrosienne ne serait peut-être qu'une copie du manuscrit écrit en Irlande, est rejetée aujourd'hui [11]. Cette preuve est si claire que nous passerons sous silence la confirmation tirée du texte, des abréviations, des indices liturgiques, du texte de l'Écriture, etc.

Les seules reliques survivantes de la célèbre abbaye sont une cloche découverte dans les ruines de l'abbaye en 1793, et le fameux antiphonaire qui fait l'objet de cet article.

IV. Le manuscrit. — Bangor subit le sort de la plupart des monastères au VIIIe et au IXe siècle et fut ravagé par les pirates danois. Il fut pillé plusieurs fois, et le sac de 824 a marqué dans l'histoire [12].

Le résultat de ces assauts fut, comme ailleurs, de mettre en fuite les moines, qui s'expatriaient emportant parfois avec eux leurs reliques et leurs richesses. L'un

[1] S. Athanase, *Homil. de Semente. P. G.*, t. XXVIII, col. 144 sq. — [2] S. Cyrille, *Catechesis*, XVI, 11, *P. G.*, t. XXXIII, col. 932 sq. — [3] *Constitutions apostoliques*, l. II, c. LVIII, *P. G.*, t. I, col. 741. — [4] Cassien, *Institutiones*, l. II, c. XII, *P. L.*, t. XLIX, col. 102. — [5] S. Jérôme, *Epist.*, XXII, *ad Eustochium*, c. XXXV, *P. L.*, t. XXII, col. 420. — [6] Voyez cependant quelques réserves sur son travail dans Bäumer, *Hist. du bréviaire*, trad. Biron, la *note*, t. I, p. 263, 264. — [7] Voir une liste de ces erreurs dans Warren, *loc. cit.*, t. I, p. VI. — [8] Sur ce point cf. Peyron, *Ciceronis orat. Fragmenta inedita*, Stuttgardiæ, 1824, p. 225-226; Zeuss, *Grammatica celtica*, 2e éd., p. 944; O' Laverty, *loc. cit.*, t. II, p. XLV; Dr. Mac Carthy, dans *Transactions of the royal Academy*, 1886, t. XXVII, p. 239; Withley Stokes, dans *Academy*, 19 déc. 1885. — [9] Cf. Warren, *loc. cit.*, t. I, p. VIII. — [10] Cf. Dr. Reeves, *Eccles. antiq. of Down, Connor, and Dromore*, p. 199. — [11] Warren, *loc. cit.*, p. X. Sur Bangor outre les renseignements de Warren, de O' Laverty et Reeves déjà cités, cf. C. Scott, *The Abbey church of Bangor*, Belfast, 2e éd., 1886. — [12] *The wars of the Irish with the foreigners*, edited by J. H. Todd, Rolls series, 1867, t. XLVIII, p. XXXVIII-7; Reeves, *Ecclesiastical antiquities of Down, Connor, and Dromore*, Dublin, 1847, p. 153.

de ces exilés dut s'enfuir avec le précieux manuscrit à Bobbio, le célèbre monastère celtique des Apennins (nord de l'Italie), fondé par saint Colomban, qui lui-même avait été élevé à Bangor et mourut à Bobbio en 615. On dit même avec quelque vraisemblance que le moine porteur du manuscrit aurait été Dungal.

C'est une hypothèse mise en avant par Muratori, acceptée généralement, mais qu'il n'est pas utile de discuter ici [1].

C'est en 1606 que l'antiphonaire quitta Bobbio pour Milan, avec plusieurs autres manuscrits précieux, quand le cardinal Frédéric Borromeo fonda la bibliothèque ambrosienne. Il y est encore aujourd'hui, sous la marque *C. 5 inf.*

Le manuscrit contient 36 feuillets ou 72 pages mesurant 0m225 × 0m175. L'écriture est en semi onciale irlandaise, mêlée de minuscule; on distingue la main de deux copistes A et B. Il est écrit très simplement et, en somme, sans autre ornementation que quelques capitales mais pas d'arabesques [2].

W. C. Bishop qui a étudié l'antiphonaire de Bangor dans un article très suggestif [3] émet sur la composition du manuscrit diverses hypothèses dont il est utile de faire mention. Il pense que notre manuscrit n'est pas une composition originale; il ne rentre dans aucune catégorie proprement dite de livres liturgiques, et serait une sorte de combinaison hybride; il serait le résultat de la réunion de quatre ou cinq *Libelli* ou petits livres liturgiques sur lesquels il aurait été copié. Ces quatre ou cinq *Libelli* correspondent à peu près aux sections que nous avons données Cf. § V, *Contenu*.

Le critique va même plus loin; il suppose, au moins comme probable que les feuillets de l'antiphonaire ont été réunis et reliés sans beaucoup de soin. Certains feuillets auraient été perdus (notamment entre f. 17 et 18, et entre 29 et 30), d'autres interpolés (les feuillets 7, 8, 9, p. 248).

Tout cela est très ingénieux mais bien conjectural; et les conclusions qu'en tire l'auteur sont conséquemment problématiques.

Le *Benedictus*, le *Te Deum*, le *Sancti Venite* seraient, d'après une autre hypothèse du même auteur (p. 356), copiés dans le manuscrit d'une sorte d'ordinaire de la messe à l'usage des laïques.

V. Contenu. — Voici le résumé de son contenu d'après Warren que nous n'avons qu'à suivre dans son exposé aussi consciencieux qu'érudit.

1° Six cantiques : 1. Celui de Moïse : *Audite cæli quæ loquor*; 2. Le *Benedictus Dominus Deus Israel*; 3. Le second cantique de Moïse : *Cantemus Domino*; 4. Le *Benedicite omnia opera*; 5. Le *Te Deum*; 6. Le *Gloria in excelsis*.

2° Une collection de douze hymnes :

1. Hymne de saint Hilaire : *Hymnum dicat turba fratrum*.
2. Hymne des apôtres : *Præcamur Patrem*.
3. A la communion des prêtres : *Sancti venite*.
4. A la bénédiction du cierge : *Ignis creator igneus*.
5. Au milieu de la nuit : *Mediæ noctis tempus est*.
6. Pour un martyr ou le samedi à Matines : *Sacratissimi martires*.
7. A Matines du dimanche : *Spiritus divinæ Lucis*.
8. *Ymnum S. Patrici magister Scotorum : Audite omnes amantes*.
9. *Ymnum S. Comgilli abbatis nostri : Recordemur justitiæ*.
10. *Ymnum S. Camelaci : Audite bonum exemplum*.
11. *Versiculi familiæ Benchuir : Benchuir bona regula*.
12. *In memoriam Abbatum nostrorum : Sancta sanctorum opera*.

3° Soixante-neuf collectes pour les heures canoniques : *ad horas diei, ad initium noctis, ad martyres, ad matutinam, ad nocturnam, ad nonam, ad secundam, ad sextam, ad tertiam, ad vespertinam, post Benedicite, post Cantemus Domino, post Evangelium, post hymnum, post Laudate Dominum, post Laudate pueri, post tres psalmos*.

4° Dix-sept collectes pour diverses circonstances : *Oratio communis fratrum pro baptizatis, pro abbate, pro fratribus, pro pace populorum et regum, pro blasphemantibus, pro impiis, pro iter facientibus, pro gratias agentibus, oratio pro elimosi[nariis], pro infirmis, pro tribulantibus, pro pœnitentibus, super hominem qui habet diabulum, pro abbate nostro, ad aream benedice[ndam]*.

5° Soixante-dix antiennes avec leurs versets : après *Benedicite*, après *Benedictus*, avant *Te Deum*, avant la collecte *ad pacem*; pour diverses circonstances; pour le *Cantemus Domino*, le *Benedicite*, le *Laudate*, le *Domine refugium*, *de martyribus*, *cotidiana*, *ad communicare*, *ad vesperum et matutinam*.

6° Le *Credo*.

7° Le *Pater*.

VI. Usage liturgique. — Le manuscrit de Bangor a été décoré par son premier éditeur du nom d'*Antiphonaire* qui lui est resté. En réalité le nom n'est pas très bien appliqué ici. Le mot désigne dans la langue liturgique un recueil d'antiennes, ordinairement les antiennes des vêpres; cependant c'est un terme générique qui doit être déterminé pour plus de précision par une apposition, antiphonale missarum, etc.

Il pourrait donc s'appeler aussi bien *collectarium* ou *orationale*, puisqu'il contient des collectes et des antiennes, ou hymnaire pour une raison similaire, ou psautier, ou même graduel. En réalité aucun de ces noms ne lui convient. Il appartient à une époque où les livres liturgiques n'ont pas encore leur physionomie propre, une époque que l'on pourrait appeler de transition. La difficulté est précisément de savoir à quelle catégorie le manuscrit de Bangor appartient exactement, et quel était son usage.

Il tient de ces différents livres (antiphonaire, collectaire, hymnaire, psautier) par sa composition.

On a émis bien des hypothèses sur ce sujet. Pour les uns (O'Laverty), il est seulement un supplément propre à Bangor, qui contient par conséquent non pas l'ensemble d'un service, mais les seules parties propres. Mais il possède des parties qui ne sont pas propres (*Te Deum*, *Pater*, *Gloria*, etc.), et du reste, distinction du propre et du commun n'existait guère alors.

Pour d'autres, il n'est qu'un fragment, la fin d'un psautier, dont la première partie est perdue. Mais le manuscrit semble bien former un tout, en outre les psautiers celtiques ne sont pas composés de cette façon.

On a dit qu'il serait un bréviaire abrégé à l'usage des voyageurs, mais le manuscrit de Bangor ne paraît guère répondre à cette hypothèse.

Enfin ce serait un livre pour l'office divin, sorte de complément du lectionnaire et du psautier, spécialement pour la veille et le jour de Pâques, ou pour les samedis et dimanches du temps pascal, ou pour les samedis et dimanches de l'année et les fêtes des martyrs.

Le dernier éditeur se rallie en partie à cette opinion, en démontrant que les allusions à la résurrection ou au baptême étant communes à l'origine à tous les samedis et dimanches de l'année, ne prouvent pas que l'antipho-

[1] Cf. Muratori et Warren, *loc. cit.*, p. XIII-XIV. — [2] Sur la forme des lettres, les accents, les abréviations, les fautes, les corrections et les autres détails du manuscrit, voir Warren, *loc. cit.*, p. XIX sq. — [3] Dans *Church Quart. Rev.*, janv. 1894, t. XXXVII, p. 337 sq.

naire de Bangor fut spécialement destiné à cette période liturgique. En dernière analyse, il contiendrait les prières de l'office pour les samedis, les dimanches et les fêtes des martyrs, soit pour le temps pascal, soit pour le reste de l'année [1].

W. C. Bishop, qui avait cru qu'une section du manuscrit (§ 34-36) appartenait au rit de la messe (collectes pour la paix, *Credo, Pater*), a depuis abandonné cette opinion, et rattache cette portion à l'office de nuit [2].

VII. Critique des différentes hypothèses. Notre système. — Nous n'entreprendrons pas en détail la critique des différentes hypothèses que nous avons énoncées dans le § VI. Quelques-unes tombent d'elles-mêmes devant l'examen du manuscrit, et l'on s'étonne même que l'on s'y soit arrêté, par exemple celle qui en fait le bréviaire résumé d'un moine en voyage, ou celle qui n'y voit qu'un fragment de psautier dont la première partie serait perdue, ou l'office propre de Bangor. D'autres ont pour elles plus de vraisemblance, quoiqu'elles ne soient que partiellement vraies.

Du reste si le système que nous proposons était adopté, par là même les autres hypothèses s'éliminer-aient d'elles-mêmes ou se rectifieraient.

Voici les différentes étapes que nous établirons pour arriver à notre conclusion.

a) Il faut d'abord admettre que ledit « antiphonaire » n'est pas un livre liturgique complet, je veux dire un livre liturgique tel que nous le concevons aujourd'hui, contenant toutes les parties, celles que chante le chœur, celles qui sont la partie du chantre, celles qui sont dites par le prêtre. C'est parce qu'on part d'ordinaire de cette conception relativement moderne que l'on se trompe sur l'appréciation de la plupart des livres anciens. Les livres liturgiques anciens ne sont jamais *complets*. Ce sont le livre du prêtre, ou le livre du chantre ou le livre du chœur, le livre du lecteur ou du diacre. La notion d'un livre contenant toutes les parties du service, comme notre missel ou notre bréviaire, est étrangère à la période liturgique du IVe au IXe et même pourrait-on dire du IVe au XIe siècle environ.

Voilà pourquoi le prétendu antiphonaire ne peut entrer dans aucun cadre connu, quelque effort que l'on fasse pour l'y mettre. Bishop a dû se livrer à des réflexions ingénieuses mais vaines selon nous, retranchant des pages, supposant des interversions, des interpolations, pour le soumettre à son système. Notre manuscrit fait au premier abord l'effet d'un livre composite, d'une composition hybride, ici les cantiques de laudes, là des hymnes, plus loin un chant de communion pour la messe, des chants du lucernaire, des oraisons de l'office du jour, etc.

b) Un second fait qu'il faut admettre, c'est qu'à cette période de l'histoire liturgique, on peut dire en thèse générale que les moines n'*avaient pas de livre de chœur*. On s'en convaincra en lisant les différentes règles monastiques à ces époques reculées. Tous les moines doivent apprendre le psautier et le savoir à peu près par cœur. Et encore suffisait-il qu'ils pussent reprendre un des versets comme antienne. Le lecteur au milieu du chœur chante le psaume, le chœur reprend un verset ou partie de verset. Cette antienne ou répons (les deux noms sont souvent confondus) est, dans l'antiquité, très courte. Les leçons sont lues sur la Bible par un lecteur, les oraisons sont dites par le président du chœur, ou à la messe par le prêtre. Les répons et antiennes plus compliquées sont chantées par les chantres.

Il n'y a donc pas de livre connu pour les moines : tout au plus peut-on concéder qu'il y a un ou plusieurs psautiers pour permettre à ceux qui ne savent pas leurs psaumes de les suivre sur un livre.

c) Il suit de là que l'antiphonaire de Bangor n'est pas et ne peut pas être un livre liturgique complet, et c'est parce que l'on n'a pas envisagé la question à ce point de vue que l'on est arrivé à des résultats douteux.

Il est donc incomplet dans ce sens qu'il ne contient qu'une partie de l'office. Mais il est complet dans ce sens qu'il me paraît suffire aux offices de l'année. Cette seconde proposition est du reste indépendante de la précédente, et même si on la contestait, notre système demeurerait. Je reviendrai tout à l'heure sur ce point. Notre manuscrit ne contient qu'une partie de l'office ; la partie du chantre ou de l'hebdomadier, ou la partie du président de chœur. C'est ce qui reste à préciser.

d) Est-ce le livre du chantre ?

La présence des cantiques, des hymnes, des antiennes, des morceaux comme le Te Deum, le Credo, les litanies, pourraient le faire croire. L'absence des neumes ne prouverait rien contre cette hypothèse, car ceux qui ont étudié l'histoire de la notation musicale au moyen âge, savent qu'avant le IXe siècle aucun manuscrit ne porte trace d'une notation quelconque. A l'origine des recherches sur la notation du chant grégorien, l'auteur de cet article, en compagnie de dom Mocquereau, parcourut les principales bibliothèques d'Italie, du nord au sud, celles de Suisse, d'une partie de l'Allemagne et de la France ; nous ne pûmes trouver aucune trace de notation dans les manuscrits antérieurs au IXe siècle. Depuis cette époque ces études ont été poursuivies, les bibliothèques d'Espagne, de Hollande, d'Allemagne ont été scrutées à nouveau, des manuscrits de toute époque ont été photographiés, mais le résultat est resté le même [3]. Si l'on peut tirer une conclusion quelconque d'une expérience qui ne repose que sur le trop petit nombre des manuscrits liturgiques du VIIe et du VIIIe siècle, cette conclusion serait que le chant se transmettait d'ordinaire par une tradition orale, ou que les manuscrits qui en contenaient des traces ont péri.

Mais d'autres raisons nous empêchent de croire que ce manuscrit fût le livre du chantre. Rien n'expliquerait dans ce cas la présence de prières et d'oraisons que le chantre n'aurait pas à lire.

Il est inutile de s'arrêter à démontrer que ce n'est pas davantage le livre du lecteur, l'antiphonaire ne contenant aucune leçon.

Il ne peut donc être que le livre de l'hebdomadier, ou pour nous servir d'un terme moins moderne, du prêtre chargé de célébrer l'office du chœur, ou du président même du chœur, le livre de l'abbé. Nous préférerions la seconde hypothèse, mais du reste si l'on veut s'arrêter à la première, nous n'y verrions pas d'inconvénient, d'autant que souvent et dans bien des endroits les deux rôles durent se confondre, l'abbé restant chargé de célébrer lui-même en majeure partie l'office du chœur. La seule objection contre l'attribution à l'abbé, c'est la présence dans le livre du n. 42 et du n. 118 *pro abbate nostro* [4]. Quelques-uns pourraient trouver peu séant que l'abbé dans le chœur priât pour lui-même. Mais ceci n'a pas grande importance. Pourquoi le copiste, en écrivant ce livre, aurait-il omis cette rubrique ?

De plus, on pourra remarquer que de toutes les prières litaniques celle pour l'abbé est la seule où il n'y ait que les antiennes. L'antienne pour les autres était dite par le chœur ou par les chantres, l'oraison par l'abbé ; ici l'oraison est supprimée. Ce fait serait de nature à satisfaire ceux qui s'étonneraient de voir l'abbé prier pour lui-même.

Une fois admise cette hypothèse, tout s'éclaire dans notre manuscrit d'une lumière inattendue ; les particularités ou singularités, s'il en reste, s'expliquent par

[1] *Loc. cit.*, p. X-XI. — [2] *A service book of the seventh century*, dans *The Church quarterly Review*, janv. 1894, t. XXXVII, p. 347. Cf. *Baiser de paix*, col. 124. — [3] Voir les dern. années de la *Paléogr. musicale*. — [4] Warren, *loc. cit.*, p. 22, 32.

ce fait, et ceci n'est pas un pur jeu de mots, que ce livre est celui d'un particulier, qui naturellement a fait copier pour son usage les parties qu'il lui paraissait utile d'avoir sous les yeux.

Il faut supposer qu'avec ce *libellus abbatis* ou *prioris*, qui serait le vrai titre de l'antiphonaire, l'abbé a devant lui un psautier, soit pour suivre et diriger le chant, soit pour désigner les psaumes qui doivent être chantés à l'office, car le choix des psaumes fut laissé à la libre disposition du président jusqu'au jour où les législateurs monastiques, comme saint Benoît ou saint Colomban, réglèrent l'emploi des psaumes à chanter chaque jour et à chaque heure; encore saint Benoît réserve-t-il expressément le droit de l'abbé de changer l'ordre que lui-même a choisi. L'abbé a aussi une Bible, parfois quelque ouvrage des Pères, car c'est lui pareillement qui règle et choisit les lectures de l'office ou les leçons des Pères, et arrête le lecteur quand il lui plaît.

La présence dans son *libellus* des cantiques de Moïse, du *Benedictus*, du *Benedicite*, prouvent tout simplement ou que son psautier est un simple psautier sans l'addition des cantiques, ou peut être le psautier d'une bible complète, dépourvue par suite de ces cantiques séparés que l'on trouve souvent à la suite des psautiers copiés en vue de l'usage du chœur.

Les hymnes font aussi probablement, comme on l'a généralement reconnu, partie dans ce rite de l'office de laudes, sauf l'exception des quelques hymnes destinées à une fin particulière, l'hymne de la communion (*Sancti venite*), l'hymne pour le cierge (probablement quotidienne à l'office du soir), l'hymne du milieu de la nuit, et peut-être telle ou telle autre dont la destination n'est pas indiquée. L'abbé peut suivre ainsi et chanter dans son livre les antiennes de la communion ou des heures du jour.

La récitation des collectes étant réservée à l'abbé d'ordinaire, dans le système ancien, tout au moins au prêtre ou à l'officiant désigné par lui, nous devons retrouver et nous retrouvons en effet ici, toutes celles qu'il doit réciter, à la fin des cantiques après l'évangile (n. 65 et 74) aux heures de la journée (*ad secundam, ad tertiam, ad nonam, ad vespertinam, ad initium noctis, ad matutinam*, etc.). Quelquefois les formules sont doubles, triples, plus nombreuses même, pour permettre au président de varier la teneur de la prière suivant les temps. Les formules en vers (par ex. n. 17 à 26) sont aussi des oraisons, et c'est un exemple nouveau de versification dans l'oraison à ajouter aux trois ou quatre que l'on connaissait déjà.

Pour la même raison nous lisons dans le *libellus* les collectes pour la paix, le *Pater* et le symbole que l'abbé récite, une oraison d'exorcisme (n. 96), et enfin toutes les oraisons liturgiques; pour ces prières, l'antienne (nous préférerions malgré l'opinion de Warren, voir ici des versets) est chantée par les chantres ou par le lecteur, l'officiant dit la collecte; c'est bien l'ancienne forme de la prière litanique. Toutes ces oraisons et ces versets depuis le n. 40 (p. 22) jusqu'au n. 56 inclusivement (p. 24) doivent être considérés comme formant un tout, la série des oraisons litaniques qui se récitent d'ordinaire à la fin des grands offices.

On pourra naturellement modifier telle ou telle partie de ce système, supposer, par exemple qu'il y avait pour les différentes époques d'autres *libelli* à peu près semblables. Pour notre part, nous serions portés à croire, comme on l'a vu plus haut, que le *libellus* n'est pas destiné à telle époque liturgique mais qu'il sert pour toute l'année, à toutes les heures (sauf la messe qui a son livre spécial, le sacramentaire) du jour ou de la nuit, et qu'en somme il est le seul livre dont l'abbé se serve au chœur, avec sa Bible.

La raison de cette opinion est qu'à l'époque représentée par l'antiphonaire de Bangor, la composition des offices canoniques est presque invariable, comme encore de nos jours pour prime et complies, dont la teneur n'est influencée par aucune fête liturgique. Les psaumes en étaient encore la partie la plus variable, pourrait-on dire, jusqu'au jour où des règles spéciales fixèrent un ordre pour la psalmodie. Une fois ce fait reconnu, et je ne pense pas que cette opinion rencontre beaucoup de contradicteurs parmi les gens compétents, il s'ensuit que l'abbé dans notre prétendu antiphonaire trouvait toutes les formules de prières ou de chant qui lui étaient nécessaires.

On remarquera du reste une oraison propre *in natali Domini* (n. 98), une pour les fêtes de martyrs (n. 97), une pour Pâques, probablement (n. 65); pour le reste c'est l'*oratio communis*. Cela ne veut pas dire évidemment que le cycle liturgique fût réduit à ces deux fêtes, mais les autres n'exerçaient aucune influence sur l'office quotidien.

Telle nous semble la solution de ce petit problème que posait aux liturgistes la découverte de Muratori. On pourrait en tirer d'autres conséquencences pour l'histoire de la liturgie, mais il nous a suffi pour aujourd'hui de poser cette thèse.

VIII. Importance. — Une des conséquences de notre système sera peut-être de diminuer un peu l'importance qu'on avait donnée à ce manuscrit liturgique. Nous verrons tout à l'heure pourquoi. Cependant hâtons-nous de dire qu'il garde pour nous la plus haute valeur.

Le nombre des manuscrits liturgiques remontant à une époque aussi reculée (VIIe siècle), est très limité; on ne peut guère nommer que le lectionnaire de Luxeuil, le sacramentaire de Bobbio, les messes de Mone, les sacramentaires gallicans, le rotulus de Ravenne, l'*orationale gothicum*, et quelques rares fragments. De tous ces livres, l'*orationale gothicum* est le seul, avec l'antiphonaire de Bangor, qui ne soit pas consacré à la messe; ce dernier est le seul survivant de l'office canonique dans l'Église celtique, le seul représentant de cet office pour tous les monastères de l'Occident antérieurs à saint Benoît. Il complète ce que nous savons de cette époque liturgique par les règles de saint Colomban, d'Aurélien, de saint Césaire[1].

Il ne nous intéresse pas moins par ses relations avec les rits ambroisien, mozarabe, et par ce qu'on peut appeler ses orientalismes[2]. Le texte de l'Écriture qu'il emploie, antérieur aux corrections du IXe siècle[3], est aussi très digne d'attention.

Cependant, notre solution admise, on voit tout de suite que l'écart entre l' « antiphonaire » de Bangor et les autres *cursus* occidentaux de la même époque est beaucoup moins grand qu'on n'avait dit. Cet office concorde dans ses grandes lignes soit avec les offices ambrosiens, mozarabes, gallicans, soit avec le *cursus* romain et le *cursus* bénédictin. Nous ne pouvons nous arrêter aujourd'hui à le démontrer. Beaucoup de singularités que l'on avait signalées s'expliquent du moment que ce *libellus* est le livre particulier d'un abbé; les lacunes que l'on y remarque ou la présence de telle prière peuvent être le fait de ses goûts personnels. Tel trait que l'on avait relevé comme caractéristique de la liturgie celtique perd par suite une partie de sa signification.

Ce n'est pas une raison pour rejeter notre hypothèse; les solutions les plus simples sont souvent les plus vraies, et après tout nous ne devons pas chercher dans

[1] Comparaison avec le rite de saint Colomban dans l'article cité de Bishop, p. 257 sq. — [2] Voyez Bishop, article cité p. 349 sq., 357 sq., et Warren, *loc. cit.*, p. XXIV sq. — [3] Warren, *loc. cit.*, p. XXVI sq.

un système la confirmation d'idées qui nous sont chères, mais seulement la vérité.

IX. Bibliographie. — O'Conor, *Rerum Hibernicarum scriptores veteres*, Buckingami, 1814, t. I, *Epist. nuncup.*, p. CLXIII-CLXXVI. — Dr. W. Reeves, dans *Ulster journal of archæology*, vol. I, p. 168-179. — Margaret Stokes, *Six months in the Apennines*, London, 1892. — Dr. J. Healy, *Insula sanctorum et doctorum*, Dublin, 1890. — F. E. Warren, *The liturgy and ritual of the Celtic Church*, Oxford, 1881. — F. E. Warren, *The Antiphonary of Bangor*, etc., 2 vol. gr. in-4°, London, 1893-1895 (édition de la *Bradshaw Society*); — *Church quart. Review*, t. XXXVII, p. 337 sq., à propos d'Otto Seebas, *Ueber Columba von Luxeuil's Klosterregel u. Bussbuch*, Dresden, 1883 (par W. C. Bishop). — G. Morin, dans la *Rev. bénédictine*, mai 1895, p. 200, 201. — Muratori, *Anecdota Ambrosiana*, Patavii, 1713, t. IV, p. 121 sq.; *Opera omnia*, Arrezzo, 1770, t. XI, part. 3, p. 219-251. — *P. L.*, t. LXXII, col. 580-607. — Bäumer, *Hist. du bréviaire* (trad. Biron), t. I, p. 239 sq. et la note p. 263. — *The Tablet*, 16 décembre 1893, p. 972. — D'Arbois de Jubainville, *Le Common droit dún*, dans la *Revue celtique*, Paris, janvier 1894, p. 136. Voir Celtique (Liturgie); Colomban, et ci-dessus : Baiser de paix, col. 117 sq.

F. Cabrol.

BAÑOS (San Juan Bautista en). Ce fut pendant le mois de juillet de l'année 1864, au cours d'une excursion provoquée par la Commission des *Monumentos arquitectonicos de España* et dirigée vers les provinces de Salamanca, Zamora et Toro y Palencia, que don Pedro de Madrazo découvrit *al ver en pié y casi intacta* la basilique wisigothique de San Juan Bautista à Baños. En 1870, Don Juan de Dios De la Rada y Delgado fit entrer au *Museo arqueológico nacional* un fragment de sculpture [1] ayant fait partie de la décoration d'époque wisigothique. En 1873, le même archéologue consacrait à la basilique une description précieuse dans le tome Ier du *Museo español de antigüedades*, dans laquelle il commentait utilement la planche publiée quelques années auparavant dans une livraison de *Los monumentos arquitectonicos de España*. Enfin, en 1897, don Fernandez Guerra y Orbe consacrait une dissertation très étroitement inspirée de celle de don J. De la Rada, n'y ajoutant rien de notable que des dessins très soignés et très utiles.

L'attribution de San Juan Baños à l'époque wisigothique n'a, ainsi qu'on vient de le voir, qu'une quarantaine d'années de date. Jusqu'alors on avait pensé et dit généralement qu'il ne subsistait aucun édifice religieux de la période wisigothique. L'amour-propre national se trouva donc subitement flatté de la découverte d'un souvenir lointain et peut-être glorieux. Nul ne douta de l'irrécusable antiquité, jusqu'à ce que, en 1902, un étranger, M. A. Marignan, s'inscrivit en faux contre l'opinion générale et entreprit de démontrer que la construction de San Juan du Baños remontait non au VIIe mais au XIIe siècle.

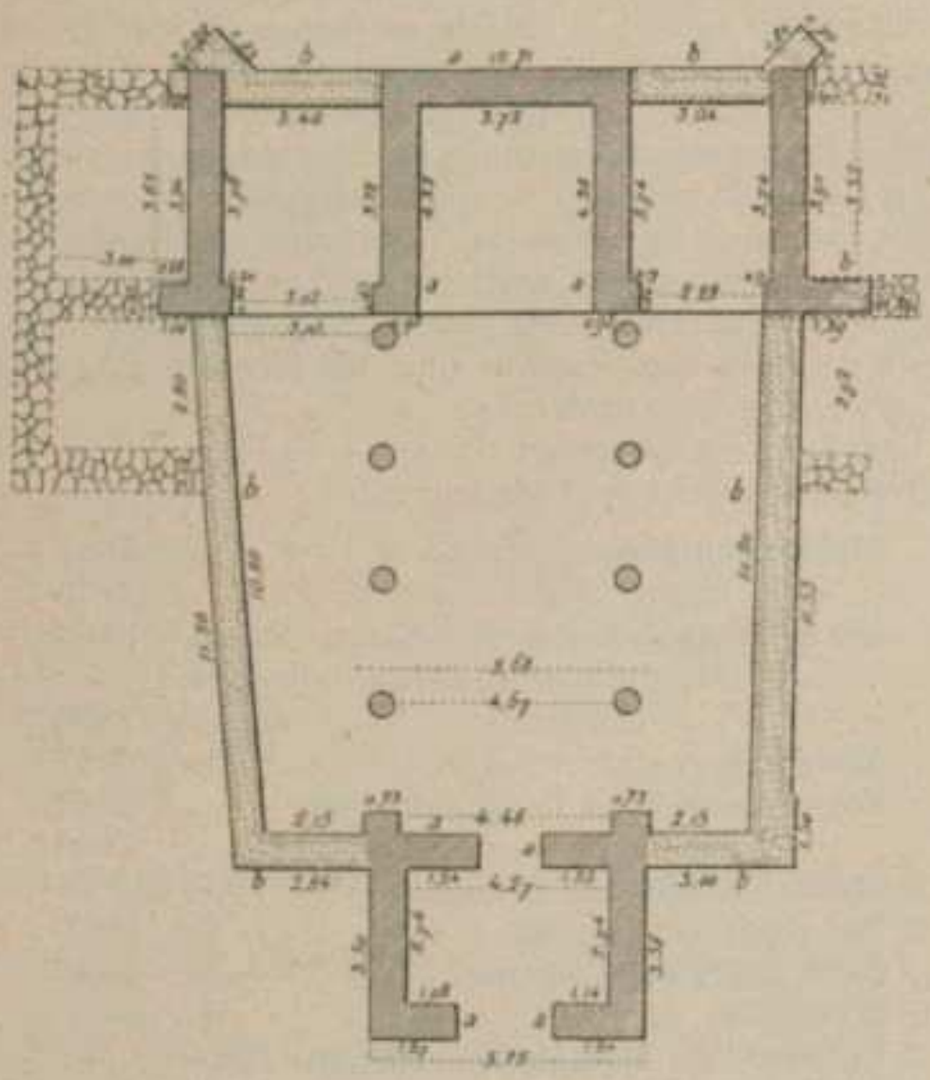
L'église de Baños est dédiée à saint Jean-Baptiste; d'après une inscription dont nous aurons à parler, elle aurait été élevée aux frais du roi Resceswinthe. Avant de discuter les affirmations et de citer les documents nous devons étudier la construction.

L'édifice est des plus simples. Il se compose d'un petit porche qui a eu malheureusement à subir d'importantes restaurations. La porte se compose d'une archivolte décorée de petites roses creusées à quelque profondeur. Une croix gammée, d'un travail médiocre, marque le sommet. Un arc en fer à cheval d'une forme déjà prononcée retombe sur des jambages assez forts. Il n'y a, dans cet ensemble, rien qui impose le caractère d'une antiquité bien reculée. Au reste, on admet couramment aujourd'hui, même parmi les antiquaires de la région, que cette porte surmontée d'un clocheton pourrait bien n'être pas antérieure à la première moitié du XIIe siècle. Point n'est donc besoin de nous y attarder. Mais il peut en être autrement de l'église elle-même.

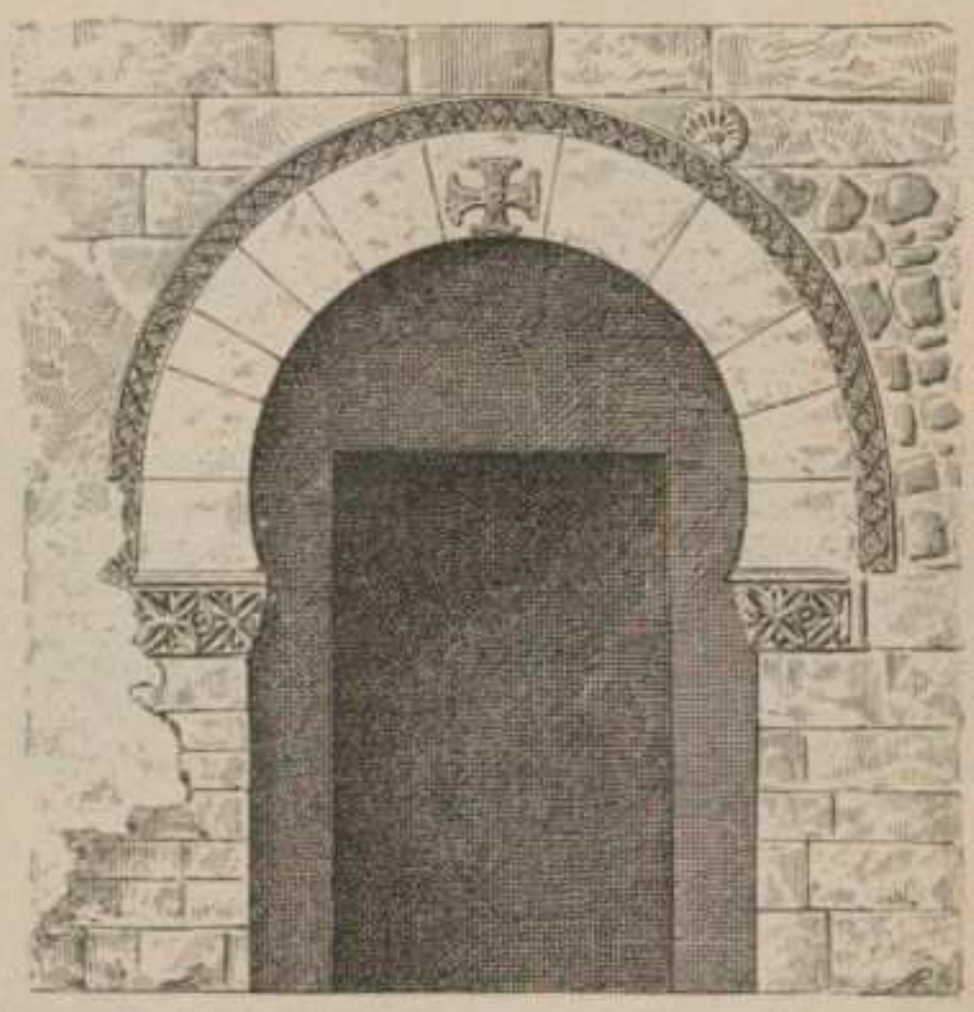
Le plan de celle-ci ne recèle aucune indication chronologique. Il est des plus simples et des plus fréquents pour les édifices religieux du XIIe siècle. Il se compose d'une nef avec bas-côtés et d'une grande abside flanquée de deux autres plus petites s'ouvrant sur ces bas-côtés. La nef se compose de quatre arcades soutenues par des

[1] Reproduit par Juan de Dios De la Rada y Delgado, dans *Museo español de Antigüedades*, in-fol., Madrid, 1873, t. I, p. 561. — [2] D. Gaspar Melchor de Jovellanos y Ramirez, parlant des Goths dans la note 8e de son *Elogio de don Ventura Rodriguez*, s'exprime ainsi : *Es muy dudoso que exista hoy algun monumento de su tiempo. Las iglésias y otros edificios que mandaron levantar, reparados ó engrandecidos despues, ó reedificados enteramente, nada conservan de su forma primitiva. Por eso hemos dicho que su dominacion formaba una época del todo vacia en la historia de la arquitectura.* Dans la note 9e du même travail il dit encore : *... Si algo bueno dejaron los godos en España del tiempo de su dominacion, todo pereció al furor de los árabes, y si algo se salvó todavia de los monumentos romanos, aunque más antiguo, esto se deberia á su grandeza y á su inutilidad. Por eso hemos señalado la época que corre desde la entrada de los godos en España hasta el establecimiento de los árabes en ella, como enteramente vacia para la historia de la arquitectura española.* Cf. D. Manuel de Assas, *Album artistico de Toledo con laminas litografiadas por D. Doroteo Bachiller*, in-fol., Madrid, 1848. C'est également l'opinion de don Juan Miguel de Inclán Valdes, *Apuntes para la historia de la arquitectura*, Madrid, 1833, n. 54, 55 : *Se dice y tiene por muy dudoso, el que exista monumento alguno que en su totalidad y con toda certeza pueda tenerse por de la dominacion goda, anterior á la ocupacion y conquista de los sarracenos, que la cronologia de nuestros reyes pone en el año 714; añadiéndose que las iglésias y demas edificios que fueron labrados en aquella época, no pudieron haberse salvado de la referida tempestad que atravesando el estrecho cubrió en breves dias de luto y desconsuelo toda la Peninsula.* E. Manuel de Assas, assez bien informé des antiquités de Tolède, ne se mit pas seulement en peine de rechercher s'il pouvait subsister dans le reste du pays un monument, convenablement conservé, de l'époque wisigothique. En publiant un *Ensayo histórico sobre los diversos géneros de arquitectura empleados en España desde la dominacion romana hasta nuestros dias*, in-8e, Madrid, 1848, l'auteur, don José Taveda, affirmait que *de todos estos edificios y de los demás que se labraron durante la monarquia gótica resta sóla la memoria* et il ajoutait que *en vano se pretenderá justificar hoy con buenas razones la existencia de una sola fábrica, que pueda atribuirse á los godos, si se exceptuan algunos trozos de las murallas de Toledo, y otros paredones de igual clase, ya de antiguo confundidos con las construcciones posteriores en varias fábricas de España; restos mutilados y dispersos, bajo muchos respectos, insuficientes para dar ni aun la menor idea de los edificios á que correspondieron y de la escuela seguida por sus constructores.* D. Manuel de Assas, *Nociones fisionómico-históricas de la arquitectura en España*, dans *Semanario pintoresco español*, 1857; dans ces articles, qui n'étaient pas dépourvus de mérite, l'auteur *consignó ya distintamente los cáracteres artistico-arqueologicos de los dos estilos, latino puro y latino-bizantino, que en el arte español imperan durante la monarquia visigoda, siendo el último fase del arte exclusivamente peculiar de nuestra peninsula. Al buscar justificantes para sus conclusiones en lo referente á las formas generales de los edificios, demostrando todo el rico caudal de investigaciones que sobre la materia tenia hechas, presentó un largo catálogo de restos visigodos conservados asi en Hellin como en Mérida, en Cabeza del Griego como en Murviedro, en Mallorca como en Puig, en Osma como en Comunion, en Pamplona como en Toledo, fijándose muy especialmente en los pavimentos de mosáico de Mallorca, Puig, Comunion y Mérida, por ofrecer la mayor parte de ellos preciosos datos para designar las plantas y trazado de aquellos antiguos edificios. Este procedimiento estaba en armonia con sus palabras, puesto que escribia terminantemente en su articulo sétimo, refiriéndose á esta clase de monumentos. No sabemos que existan en España edificios enteros de este tiempo.*

colonnes. La forme des arcs serait, a-t-on dit, une preuve irrécusable de l'antiquité de l'édifice et de son antériorité à l'invasion arabe. Ces arcs sont, il est vrai, non en



1251. — Plan de la basilique de Baños.
D'après *Arte del II° Congresso intern. di arch. christ.*, p. 279.

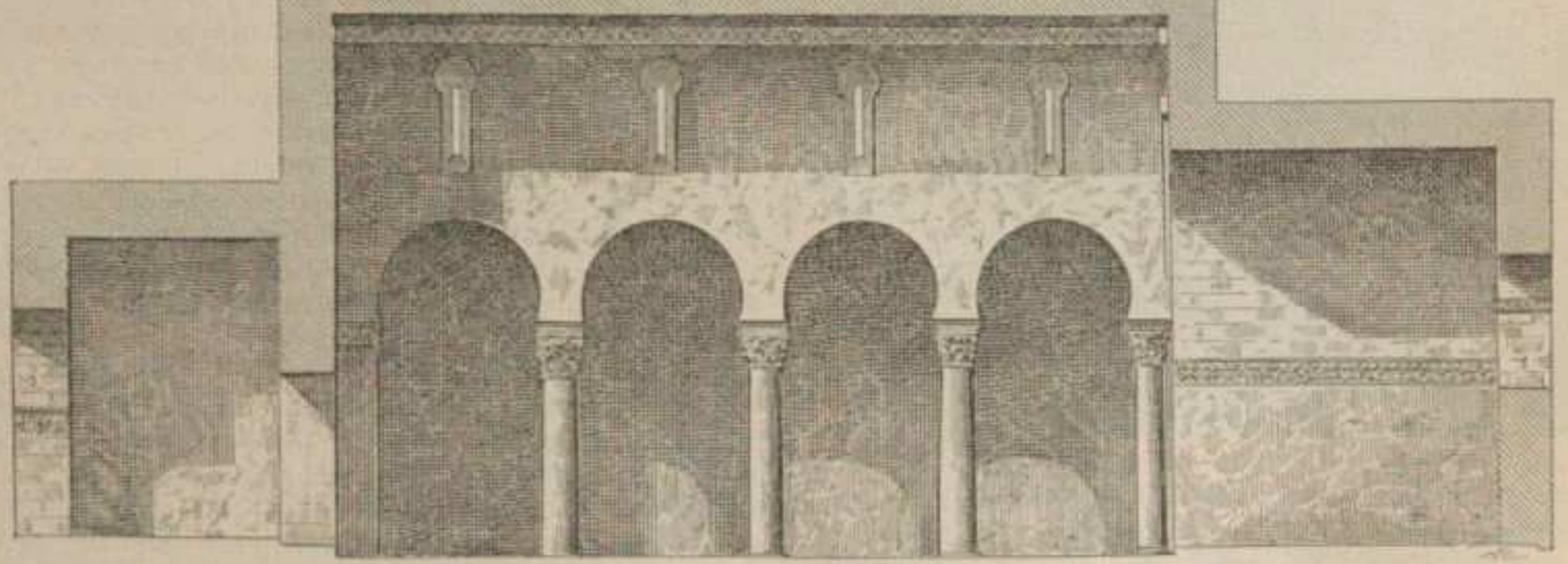


1252. — Portail de la basilique de Baños.
D'après *Historia general de España*, 1897, t. II, pl.

plein cintre, mais en fer à cheval, atténué. Or, cette forme, qui a été couramment employée au XIIe siècle, ne peut se réclamer d'un monument remontant indiscutablement à la période wisigothique; les seuls arguments qu'on puisse faire valoir sont sans valeur puisqu'ils reposent sur des monuments, antiques à coup sûr, mais remaniés après l'invasion arabe; tels, par exemple, les stèles romaines enjolivées de sculptures ajoutées après coup.

L'art du constructeur pendant la période wisigothique nous est connu par quelques édifices civils. Les peuples barbares avaient hérité des méthodes déplorablement gâtées en usage au Ve siècle parmi les constructeurs du Bas-Empire. L'exécution vaut généralement les matériaux, on entasse les briques et, dans les parties visibles des édifices, on fait usage de moellons grossiers séparés par des briques formant une décoration géométrique. Or, à Saint-Jean de Baños, nous rencontrons des murs élevés à l'aide de pierres de grandeur moyenne et bien appareillées, ne rappelant en aucune façon le mode de construction observé dans les édifices civils.

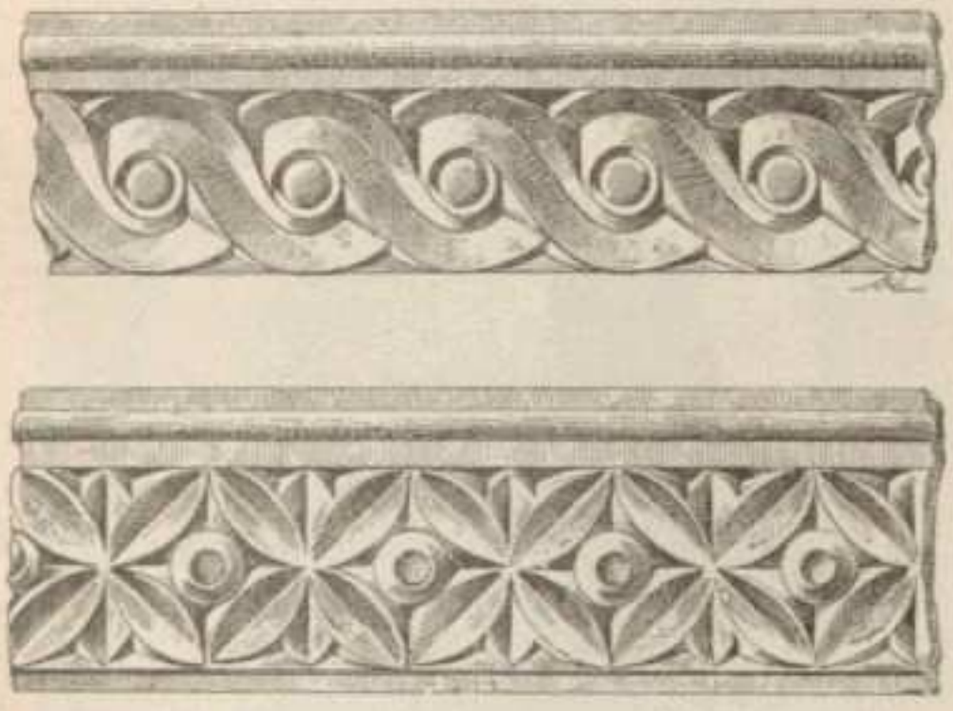
Les fenêtres, dont les murs de la nef sont percés, sont longues et étroites, bien appareillées et élargissent leur embrasure tournée à l'intérieur de l'église. La petite



1253. — Coupe longitudinale de la basilique de Baños. D'après *Historia general de España*, 1897, t. II, pl.

frise au-dessus des fenêtres, ornée de roses, les colonnes supportant la retombée des arcs, leurs chapiteaux de remploi avec les acanthes recourbées profondément, sont autant de traits qui mettent en défiance sur la date généralement attribuée à l'église. « La nef se compose de quatre travées, mais, détail qui a aussi son intérêt, la retombée des deux arcs extrêmes n'est pas soutenue par des colonnes, l'architecte a dessiné à une extrémité une sorte de chapiteau formant corniche, qui est comme un cul-de-lampe, à l'autre une petite frise sur laquelle l'arcature vient mourir. Nous avons comme décoration

de petits cercles dans lesquels sont inscrits des losanges. Les bases de colonnes sont aussi caractéristiques, elles se composent de petits tores nombreux, séparés par des gorges minces, étroites et fort profondes. C'est un dessin, on l'avouera, un peu trop fantaisiste pour le



124. — Frises.
D'après *Historia general de España*, 1897, t. II, pl.

VIIe siècle. Nous attirerons aussi l'attention sur les tailloirs; leur tracé trahit encore une époque récente; il est fin, délicat, se compose de fines moulures, séparées par des gorges nettement accusées. Il est loin de res-



125. — Porte de l'église de Baños.
D'après *Historia general de España*, 1897, t. II, pl.

sembler à ceux des VIIe et VIIIe siècles, épais et fort hauts formant eux-mêmes un second chapiteau! Celui-ci a, au contraire, la largeur de la retombée. Nous terminerons l'analyse de la nef en indiquant certaines frises sur les parties des murs voisins de l'entrée. On y voit de grandes rosaces à quatre feuilles, profondément creusées. Les murs de cette nef supportent un toit en charpente. Une partie de l'église, le chevet, ne saurait fournir aucune date, car son plan est celui des édifices bâtis au XIIe siècle: la fenêtre en forme de meurtrière, semblable à celle de la nef, qu'on a percée au centre: les deux autres en cul-de-four qui se voient aux absidioles ne sauraient convenir à celles du VIIe siècle. Le plan même de ces absides est rectangulaire, forme tout à fait inconnue au VIIe siècle. Terminons en disant qu'on exécuta au XVe siècle certains travaux; une chapelle aujourd'hui détruite était placée jadis sur le côté. Il ne reste de cette construction que des fragments de frise placés sur le mur extérieur [1]. »

Les principales dimensions de l'édifice et de ses différentes parties sont les suivantes :

Atrium, longueur	4m27
— largeur	2m72
Arc de l'entrée, hauteur au-dessus du sol	3m03
— diamètre de la plus grande largeur	1m86
Archivolte	0m55
Porte d'entrée de l'église, hauteur	2m43
— — largeur	1m33
Eglise, longueur	10m35 [2]
Nef centrale, largeur	4m63
Nefs latérales, largeur	2m30
Murailles, épaisseur	0m76
Colonnes, diamètre, variant entre	0m44 et 0m48
Chapiteaux, hauteur, entre	0m40 et 0m46 [3]
Colonnes, hauteur, entre 2m38, 2m61 et	2m68
Arcs sur colonnes, hauteur depuis le sol jusqu'à la clef	4m50
Fenêtres, de leur base au sol de l'église	5m12
— de leur clef au sol de l'église	6m75
Hauteur des fenêtres	1m63
Hauteur depuis la frise surmontant le mur des fenêtres jusqu'au sol	7m33
Arc triomphal, hauteur au sommet	5m52

Don J. De la Rada s'est évertué à affirmer sa conviction à propos des moindres ornements de la décoration; tout lui devient prétexte à proclamer le caractère wisigothique de la décoration. Malheureusement ces affirmations ne sortent pas du domaine des phrases vagues et des explications générales. Quelque bonne volonté qu'on apporte à le suivre, on ne trouve ni une démonstration ni un argument d'ordre architectonique et on s'explique à peine comment une opinion à tel point dénuée de preuves a pu entraîner un assentiment presque général.

L'unique raison de quelque poids qu'on ait pu faire valoir en faveur de la date wisigothique de l'église de San-Juan en Baños ne se trouve pas dans les dispositions architectoniques de l'édifice, mais dans une inscription qui se voit au sommet de l'arc triomphal, lequel s'appuie sur les chapiteaux des deux dernières colonnes de la nef centrale. Cette inscription est tracée sur une plaque de marbre mesurant 0m68 de côté. D'après don J. De la Rada, les lettres auraient été dorées primitivement, elle sont aujourd'hui peintes à la couleur jaune. L'inscription a été transcrite par plusieurs anciens collecteurs: Morales [4] (chez qui Yepes l'a trouvée), Velasquez,

[1] A. Marignan, *Les premières églises chrétiennes en Espagne*, dans *Le moyen âge*, 1902, IIe série, t. VI, p. 75-76. — [2] La nef centrale tient 4m 47; 4m 67 entre les colonnes. — [3] Les chapiteaux sont corinthiens plutôt d'intention que de fait. On trouvera dans *Los monumentos arquitectonicos* une planche consacrée à la *Seccion transversal y detalles de la iglesia de San Juan, de Baños*. Le peu d'ordre qui existe dans cette publication cyclopéenne et son prix inabordable nous engage à donner ici l'énumération des figures de la planche (non numérotée): *1, clave de la puerta principale; 2-7, capiteles del interior; 8-9, Cimacio; 10, estatua de marmol de San Juan; 11, friso del interior; 12, detalle de la cunbra del arco triumfale; 13, pila bautismal; 14, muro de la puerta; 15, seccion.* L'ouvrage de D. J. De la Rada donne quatre chapiteaux et la statue de saint Jean. — [4] Morales, *Coron.*, 2, f. 152; Yepes, *Cronica general de la orden de S. Benito*, 4, f. 295; Velasquez, *ms. Madrid Est, 12, 18, f.* 127; Masdeu, 2, 28, 5. *Cf.* E. Hübner, *Inscriptiones Hispaniæ christianæ*, in-4°, Berolini, 1871, p. 45, n. 143.

Masdeu. E. Hübner a été le premier éditeur, formé à la science épigraphique, qui l'ait examinée et éditée. On est en droit de se montrer surpris du peu de soin apporté par lui à vérifier et à critiquer un texte de cette importance. Son commentaire doit être cité tout entier ici : *Non video cur non possit ejus quod indicatur temporis esse. Litterarum contignationes et compendia scribendi, si qua fuerunt, videtur Morales tacite solvisse ut solet. Aevæ indicatio, quamvis insolens, non videtur aliter posse intelligi, ac posui; ut sexcentum decies positum sit pro sexies centum* [1]. Dans la revision parue en 1900 des inscriptions publiées en 1871, Hübner s'est borné à corriger deux lectures et à donner le commentaire suivant : « Gregorius Mayans in epistula ad P. Burmannum, *Anthol. veterum epigrammatum Latinorum*, t. III, p. IV. *Edidit nuper præter alios satis accurate*, Richardus Becerre de Bengoa, *El libro de Palencia*, in-4°, Palencia, 1894, p. 195; Bücheler, *Carmina epigr. lat.*, p. 322, qui v. 6 pro *decies* numero cogitavit de *dege(n)s* vocabulo, ut aerasit 699 *sexcentum decies nonagesima nona*. Quod sane fieri potuit [2]. »

Voici quel serait le texte de l'inscription d'après D. J. De la Rada [3] :

+ PRÆCURSOR · DNI MARTIR BABTISTA IOHAN-
[NES
POSSIDE CONSTRUCTAM · IN ÆTERNO MUNE-
[RES EDEM
QVAM DEVOTUS EGO REX RECCESUINTHUS
[AMATOR
NOMINIS IPSE TUI PROPRIO DE IURE DICAUIT
TERTIO POST DECM · REGNI COMES INCLITUS
[ANNO
SEXCENTUM DECIES ERA NONAGESIMA NOBEM

Le texte est formel. S'ensuit-il que l'édifice sur lequel on l'a appliqué soit bien celui auquel il fait allusion ? Rien assurément ne serait plus aisé que de dire que le titre primitif gravé au VIIe siècle a été détaché de l'église à laquelle il avait appartenu et encastré, au XIIe siècle, dans le mur de l'abside reconstruite afin de donner à l'édifice nouveau le prestige même de celui qu'il remplaçait. Mais c'est le titre lui-même qui appelle des réserves. Son insertion dans le recueil de Hübner n'a pas eu la vertu de lui conférer une antiquité qui ne lui appartient peut-être pas. La forme des lettres, le type de l'écriture, la formule *ego rex*, enfin le type même invitent à faire descendre la date de l'inscription jusqu'au XIIe siècle environ. Hübner a proposé une lecture qui révèle son embarras, *sexies centum* au lieu de *sexcentum decies*, et, malgré cette correction héroïque, il reconnaît que la mention de l'*aera*, à cette date de 661 (= *aera 699*), est *insolens* ; il l'accepte cependant.

Quant à la statue de saint Jean-Baptiste, c'est un ouvrage d'albâtre du XVe siècle aujourd'hui déposé chez le curé de Baños.

BIBLIOGRAPHIE. — D. J. Agapito y Revilla, *La basilica visigoda de San Juan Bautista en Baños de Cerrato*, in-8°, Valladolid, 1902. — Amador de Los Rios, *Los monumentos architectonicos de España publicados a expensas del estado*, in-fol., Madrid, t. I. — J. De la Rada y Delgado, *Basilica de San Juan Bautista fundada por Recesvinto, que se conserva en la villa de Baños de Cerrato ó de Rio Pisuerga, provincia de Palencia*, dans *Museo español de antigüedades*, in-fol., Madrid, 1873, t. I, p. 561-572. — A. Fernandez Guerra y Orbe, *Historia de España, desde la invasion de los pueblos germanicos hasta la ruina de la monarquia visigoda*, dans *Historia general de España*, in-8°, Madrid, 1897, t. II, p. 43-63 : *Apendices al reinado de Recesvinto*. 1° *El templo de San Juan Bautista en Baños*. — A. Marignan, *Les premières églises chrétiennes en Espagne*, dans *Le moyen âge*, 1902, IIe série, t. VI, p. 69-97. — Inocencio Redondo, *Iglesias primitivas de Asturias*, in-8°, Oviedo, 1904. — Fr. Tomas Rodriguez, *Basilica de S. Juan de Baños de Cerrato* (Palencia), dans les *Atti del II congresso internazionale di archeologia cristiana*, in-8°, Roma, 1902, p. 283-289. — Fr. Simon y Nieto, *Breve noticia de la basilica visigoda de San Juan Bautista, en Baños de Cerrato (Palencia)*, dans le même recueil, 1902, p. 277-283. Ces deux dernières dissertations sont intéressantes par leurs figures très utiles pour l'intelligence des descriptions. A. Springer, *Handbuch der Kunstgeschichte*, in-8°, Leipzig, 1901 (6e édit.), t. II, p. 80, fig. 90 : intérieur de l'église.

H. LECLERCQ.

BANQUE, BANQUIERS. Le prêt d'argent à titre onéreux a été connu et pratiqué par les anciens ; c'est, avec les différences que le temps ne peut manquer d'apporter à toutes choses, un contrat analogue à celui de notre prêt à intérêt. Par ce contrat, une des parties qu'on appelle le prêteur, transfère à l'autre partie, qu'on nomme l'emprunteur, la propriété d'une certaine quantité de choses, dites fongibles. L'emprunteur en aura la disposition souveraine, à charge de rendre, à une époque convenue, une égale quantité de choses de même espèce et de même qualité. Le plus habituellement la chose fongible faisant l'objet du contrat est une somme d'argent.

La répartition des biens dans une société civilisée fait du prêt d'argent à titre onéreux une quasi nécessité. Le législateur ne peut s'opposer à ce que les capitalistes favorisent les entreprises des producteurs en leur fournissant, contre une indemnité, l'argent nécessaire. Cette indemnité représentera la perte que le prêteur s'impose en se dessaisissant de la somme prêtée et le risque, auquel il s'expose, de la perdre. La légitimité d'une telle stipulation est évidente. Le droit ancien l'avait compris et favorisait les prêteurs afin de les rassurer et de les engager à faire circuler leurs capitaux. Philosophes et poètes se montraient moins favorables. Platon défend le prêt à intérêt et porte cette sanction que, si la défense n'est pas respectée, l'emprunteur sera autorisé à refuser, non seulement cet intérêt, mais même la restitution du capital. Aristote déclame que « l'argent est naturellement stérile ; il ne doit servir qu'à l'échange. En retirer un fruit, alors qu'il est incapable de rien produire, c'est agir contrairement à la nature ». Si ridicule que soit l'argument il n'en vaudra pas moins — il n'en vaudra que plus, peut-être — pendant tout le moyen âge. On le résumera, on le torturera, bref on l'amènera à cette formule : *Nummus non parit nummos.*

C'est d'ailleurs le contre-pied de la définition du *fœnus* par Festus : *Fœnus... a fetu quod crediti nummi alios pariant, ut apud Græcos eadem res τόκος* (de τίκτω, engendrer) *dicitur*. Varron dit également : *Fœnus dictum a fetu, quasi a fetura quadam pecuniæ parientis et increscentis*. Dès la période classique, *fœnus* se trouve supplanté dans les textes juridiques par un terme destiné à une fâcheuse fortune, on dit couramment *usura*. Le capital porte le nom de *pecunia fenebris, sors*, ce qui, au témoignage de Festus, est synonyme de *patrimonium*.

Plutarque nous apprend qu'à la fin de la République romaine, le prêt sans intérêt était d'une grande rareté.

[1] E. Hübner, *loc. cit.* — [2] E. Hübner, *Inscriptionum Hispaniæ christianarum Supplementum*, in-4°, Berolini, 1900, p. 68. — [3] *Museo de antigüedades*, t. I, p. 567 : *Esta inscripcion está copiada directamente de la piedra, habiendo procurado revita las inexactitudes en que han incurrido otros que anteriormente la han trascrito, sin duda por haberse fiado de copias más ó ménos exactas. Así vemos en alguna publicacion recentísima* (Hübner), *y debida á muy docto epigrafista extranjero, convertitas las U en V alguna I en Y, y suprimada la T de dicavit, que claramente se lee.*

Mais la fixation du taux de l'intérêt était d'une appréciation fort délicate, et jusqu'au temps de la loi des Douze Tables on n'a pu rien décider sur ce point, l'usure était libre. Cette loi entreprit de fixer une limite à l'intérêt et s'arrêta à *unciarium fœnus*, mais cette solution ne réussit pas. L'opinion la plus accréditée, et celle qui présente le plus de probabilité, entend par *unciarium fœnus* un intérêt annuel au denier 12 (=8 1/3 pour 100). C'était l'intérêt en vigueur à l'époque qui fait l'objet de nos études. Mais à ce sujet Niebuhr a soulevé une difficulté qui ne peut être passée sous silence. Suivant cet historien l'intérêt de douze pour cent était exigible par chaque année de dix mois. On sait que la période cyclique de dix mois était d'un commun usage chez les peuples italiotes jusqu'au IIIe siècle de notre ère. L'année de dix mois (l'année de deuil) était également familière aux jurisconsultes classiques. En conséquence l'intérêt à 8 1/3 pour 100 pour 10 mois deviendrait intérêt à 10 pour 100 pour l'année de douze mois. Un texte de Festus favorise cette conjecture. Voici ses paroles : *Unciaria lex dici cœpta est, quam L. Sylla et Q. Pompeius tulerunt, qua sanctum est ut debitores decimam partem...* le reste manque, mais on peut suppléer presque à coup sûr : *sortis annuis usuris penderent*. M. Troplong relève ainsi le terme employé pour désigner une loi relative au payement des dettes : *lex unciaria*. « Le mot est précieux, c'est celui dont nous recherchons le sens. Que signifie-t-il sous la plume de Festus? La loi oncière va-t-elle prescrire quelque mesure de libération ou de règlement de compte, ou nous trouvions l'once mise en rapport avec le nombre 100? Nullement. Elle fait au contraire ce que nous faisons : elle ordonne au débiteur de payer un dixième (*decimam partem*). Et pour cela on l'appelle *unciaria*. C'est précisément ce que nous appliquons à l'usure appelée oncière par les Douze Tables. Nous disons que cette usure, qui était de 1/12 du capital quand les Romains ne connaissaient encore que l'année cyclique de dix mois, est devenue le 1/10 de ce capital lorsque l'année civile de douze mois eut remplacé l'année cyclique [1]. »

Après avoir fixé le taux légal, la loi des Douze Tables prononça la peine du quadruple contre l'usure qui la dépasserait. Mais cette prescription fut mal observée. A partir de cette époque nous pouvons suivre dans les lois le détail des mesures prises pour remédier au mal toujours renaissant de l'usure. Cependant une coutume nouvelle s'était peu à peu introduite à Rome. Les Romains, en étendant leurs conquêtes jusqu'à la Grèce et l'Asie-Mineure, avaient eu l'occason de pratiquer un prêt en usage chez les Grecs de temps immémorial. Cet intérêt s'élevait à 12 pour 100 par an et se comptait par mois à raison d'une drachme pour mine (τόκος τὸ ἐπὶ δραχμῇ), la mine valant cent drachmes. Les Romains adoptèrent ce mode de compter et lui donnèrent le nom de *centesima usura*, c'est-à-dire d'intérêt à 1 pour 100 par mois. Au premier siècle avant notre ère un sénatus-consulte, cité par Cicéron, établit la loi fixant le maximum de l'intérêt à la centésime.

Ce mécanisme dura aussi longtemps que l'empire; c'est celui que pratiqueront et subiront les chrétiens: celui que mentionneront les conciles, notamment celui de Nicée, tenu en 325, dans son 17e canon [2]. L'*usura centesima* était payable chaque mois aux calendes qu'on nommait *tristes calendæ* [3]. La centésime était le maximum de l'intérêt légal. On la considérait comme une unité divisée en douze parts (*as*) dont les fractions (*unciæ*) servirent à caractériser les intérêts moindres de 12 pour 100. On eut ainsi :

	onces		as				
As	12	ou	1	par mois	12 p.	100	par an
Deunces usuræ.	11	—	11/12	—	11	—	—
Dextantes. . . .	10	—	5/6	—	10	—	—
Dodrantes . .	9	—	3/4	—	9	—	—
Besses	8	—	2/3	—	8	—	—
Septunces . . .	7	—	7/12	—	7	—	—
Semisses	6	—	1/2	—	6	—	—
Quincunces . . .	5	—	5/12	—	5	—	—
Trientes	4	—	1/3	—	4	—	—
Quadrantes. . .	3	—	1/4	—	3	—	—
Sextantes. . . .	2	—	1/6	—	2	—	—
Unciæ	1	—	1/12	—	1	—	—
Semiunciæ . . .	1/2	—	1/24	—	1/2	—	—

Les intérêts usuraires dépassant 12 pour 100 étaient nommés suivant le même système : *dupla* ou *bina centesima* (=24 p. 100); *quaterna centesima* (= 48 p. 100).

La législation civile s'occupait d'ailleurs d'une profession que l'État ne pouvait ignorer. Constantin avait limité à 50 pour 100 le maximum des prêts de denrées, libre auparavant. Théodore le Grand avait remis en vigueur l'ancienne loi qui frappait les usuriers de la peine du quadruple, mais il avait fixé à 24 pour 100 les intérêts de la chose jugée. Honorius et Arcadius interdisent aux sénateurs de prêter à plus de 6 pour 100.

Justinien remania toute cette législation, mais il n'alla pas jusqu'à supprimer entièrement, comme l'Église le lui demandait, l'intérêt de l'argent. Il le réduisit à 6 pour 100 pour les prêts ordinaires et même à 4 pour 100 lorsque le prêteur était un personnage haut placé (*persona illustris*). Il accorda 8 pour 100 au commerce, et 12 pour 100 au prêt maritime et au prêt des denrées.

Un prince excellent, qui eut avec les chrétiens des relations, au moins indirectes [4], et qui garda une sorte d'air de famille avec les premières générations chrétiennes, l'empereur Alexandre Sévère, entreprit d'abaisser l'intérêt légal; il essaya de le réduire à 4 pour 100 et sa tentative ne dura pas [5]. Une autre loi, ayant pour but de prohiber l'anatocisme [6], c'est-à-dire les intérêts capitalisés, eut un meilleur succès. On défendit désormais d'exiger les intérêts accumulés au delà du montant du capital [7].

Vers la même époque l'histoire ecclésiatique nous offre l'aventure d'un célèbre banquier chrétien : le pape Callixte. Un contemporain, probablement l'anti-pape Hippolyte [8], nous a raconté, non sans malice, l'aventure fâcheuse du futur pontife. Callixte était esclave d'un chrétien nommé Carpophore qui lui confia une somme d'argent avec ordre de la faire valoir. Callixte fonda une maison de banque *in piscina publica*. On le savait chrétien et maniant les fonds du chrétien Carpophore; cela inspira confiance dans la communauté, où fidèles et veuves firent entre ses mains de gros dépôts. Notons, en passant, ce témoignage; c'est d'une véritable banque chrétienne qu'il s'agit ici. Mais Callixte ne prospérait guère et, suivant l'expression vulgaire, avait tout mangé : ὁ δὲ ἐξαρχνίσας τὰ πάντα ὑπόρει [9]. Sur ces entrefaites Carpophore réclama les comptes et Callixte prit la fuite. Carpophore le suivit et l'atteignit dans un port de mer. Callixte était déjà embarqué; se voyant poursuivi et au moment d'être

[1] Troplong, *Droit civil. Du prêt*, in-8°, Paris, 1854, p. 38. — [2] Hefele, *Histoire des conciles*, édit. Leclercq, in-8°, Paris, 1907, t. I, p. 606, note 1. Dans notre commentaire de ce canon, nous avons cité plusieurs textes chrétiens et juridiques relatifs à l'*usura centesima*. Il suffira donc ici d'y renvoyer. — [3] Horace, *Satires*, I, II, vs. 87; cf. la note précédente. — [4] Voir *Dictionn. d'arch. chrét.*, t. I, col. 2803. — [5] Lampride, *Alexander Severus*, c. XXVI. — [6] Digeste, l. XXVII : *De re judic.*, XLII, 1. — [7] Digeste, l. XXVI, 1 : *De condict. indebit.*, XII, 6. — [8] L. Duchesne, *Hist. ancienne de l'Église*, in-8°, Paris, 1906, t. I, p. 303; A. d'Alès, *La théologie de saint Hippolyte*, in-8°, Paris, 1906, p. XXIV-XLIII. — [9] *Philosophoumena*, l. XI, c. XII, *P. G.*, t. XVI, col. 3379.

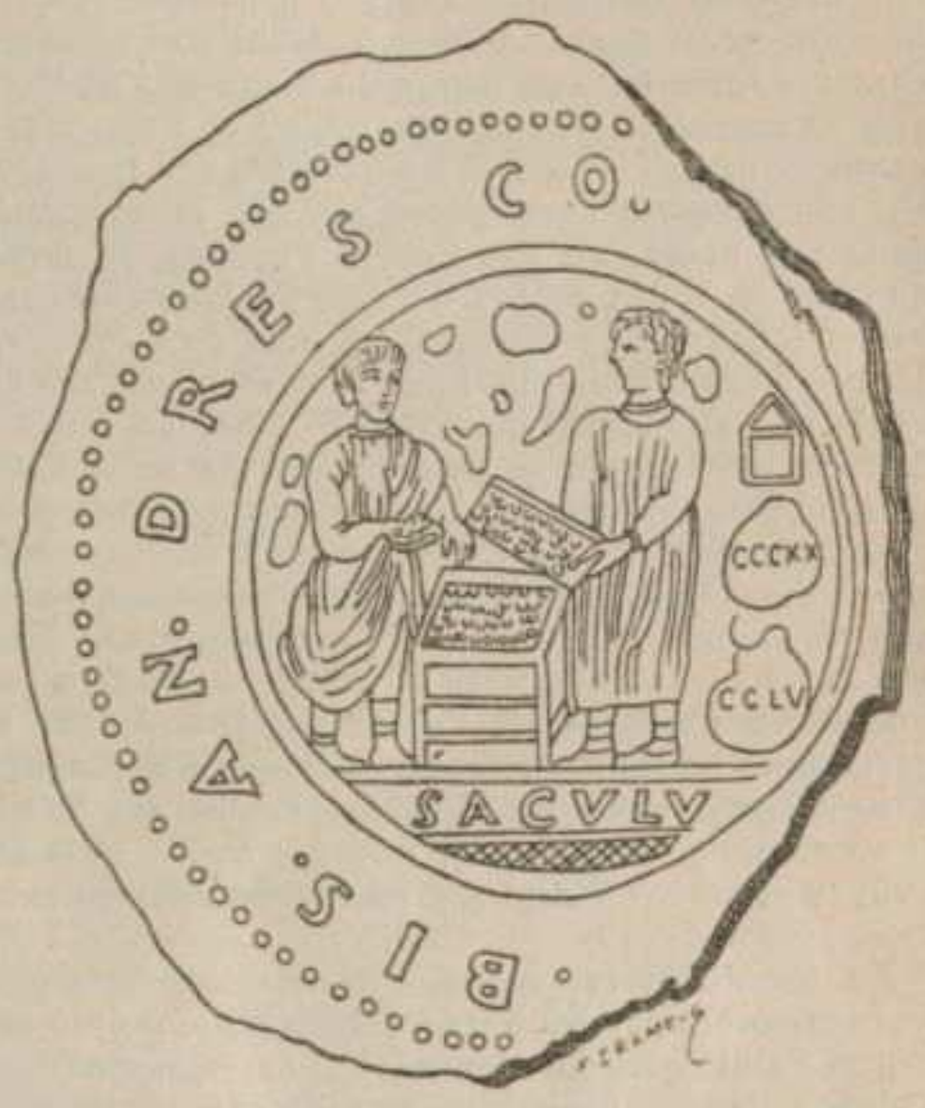
arrêté, il se jeta à la mer. On le repêcha, on le rendit à son maître qui l'envoya à Rome, et le mit au pétrin [1]. Ce qui suit n'est plus de notre sujet [2] sauf le trait final. Après que ce petit scandale fut apaisé, les fidèles sollicitèrent de Carpophore le pardon de Callixte et firent valoir en pleurant que l'argent déposé par eux entre les mains du banquier infidèle, c'était eu égard à la situation du commanditaire Carpophore qu'ils l'avaient risqué : πολλοὶ γὰρ αὐτῷ ἀπεκλαίοντο λέγοντες, ὅτι τῷ αὐτοῦ προσχήματι ἐπίστευσαν τῷ Καλλίστῳ, ἀπεπιστεύκεισαν [3].

Un incident de ce genre, grossi, amplifié peut-être par le narrateur, n'en devait pas moins laisser dans les conseils dirigeants du christianisme une hostilité latente à l'égard d'une profession qui entraînait celui qui l'avait choisie dans des malheurs où sa responsabilité et celle de la communauté chrétienne pouvaient être gravement engagées. Le souvenir d'un autre banquier devenu hérésiarque, Théodote le changeur, n'était pas fait pour balancer cette impression fâcheuse. C'est ce qui explique la législation conciliaire à l'égard du commerce de l'argent. Les conciles d'Elvire et de Nicée semblent s'appliquer à ne faire point de distinction entre banquier et usurier; aussi leur discipline prohibitive s'applique-t-elle selon nous aux seuls usuriers. Quant aux banquiers, leur existence était indispensable à la rapidité des transactions et des grandes entreprises. A partir du IVe siècle, dès que la Paix de l'Église eut introduit dans les rangs des fidèles des foules nombreuses de convertis peu fervents, on ne pouvait plus songer à éliminer les banquiers ni à limiter l'étendue de leurs opérations.

Les banquiers et les banques chez les chrétiens ne nous sont pas connus seulement par l'épisode du pape Callixte et la banqueroute de son établissement. Boldetti a trouvé en 1618 dans un cimetière romain [4] un fond de coupe doré représentant une banque. Deux hommes vêtus de la dalmatique s'y rencontrent de chaque côté d'un coffre carré rempli de numéraire. Le personnage de droite, probablement le directeur de la banque, tient à la main une planchette couverte de pièces de monnaie. Le personnage de gauche paraît chercher son argent pour solder le compte en espèces. Le fond de l'appartement est occupé par deux sacs superposés, sur la panse desquels on lit la valeur qui s'y trouve contenue; au-dessus une petite ardoise accrochée à la muraille est sans doute destinée à faire les opérations arithmétiques [5] (fig. 1256).

L'exergue et la légende de ce fond de coupe sont un peu énigmatiques. La légende porte ces lettres : ·BIS· AN· DRES CO· Boldetti interprète ces mots de la manière suivante : *bis andres collybistæ*. Mamachi lit sans hésitation : COLLIBISTAE [6]; Cavedoni soupçonne que les lettres sont disposées ainsi qu'il suit : AN· DRES· CO···BIS· et il supplée ainsi : *Andres co(lli)bis(tae)* [7]. On se demande comment il suffit de trois lettres pour remplir l'intervalle libre entre O et B; aussi l'explication de Garrucci paraît-elle plus recevable, voici sa lecture : BIS·ANDRES CO[*llybistae*] [8].

Ce sont donc bien des banquiers, *collybista, nummularius*, avec l'extension que ce titre comportait alors. Le P. Marchi cite cette inscription trouvée au cimetière de Callixte : CVBICVLVS FAL· GAVDENTI ARGENTARI [9]. Leurs attributions étaient étendues et peu précises ainsi qu'on peut en juger par les titres qu'on leur applique : *collectarii, coactores*, etc. Préposés au change du numéraire, à la répartition des largesses impériales. Dans le monde byzantin du moyen âge, on les appellera οἱ ἄργυροι [10]. Les sacs d'argent et l'écritoire [11] rappellent une peinture pompéienne sur laquelle les



1256. — Changeur. Fond de vase.

D'après Garrucci, *Vetri ornati di oro*, pl. 33, fig. 1.

sacs portent également l'indication de leur contenu [12], et le bas-relief funéraire d'un banquier d'Isernie [13].

L'exergue comporte un seul mot : SACVLV, dont il est impossible de ne pas voir le rapport avec les deux sacs d'écus déposés dans la boutique [14]. Garrucci conjecture assez heureusement que c'est là un surnom donné à celui que représente le fond de coupe.

Les Pères de l'Église reviennent fréquemment dans leurs ouvrages sur la profession de banquier. La façon rigoureuse dont Jésus avait traité les changeurs dans le Temple de Jérusalem [15] n'était pas faite pour incliner à l'indulgence. Faute de posséder une formule claire à leur endroit on l'avait improvisée en l'attribuant à l'Écriture. Les *Constitutions apostoliques* l'enregis-

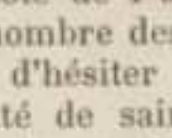
[1] L'apparition du récit relatif au pape Callixte mit en branle un grand nombre d'apologistes; voici quelques titres parmi les plus sérieux : P. Cruice, *Des travaux de la critique allemande sur saint Hippolyte et sur le pape S. Calliste*, dans la *Revue contemporaine*, 1856, t. XXVI, p. 58-82; A. Le Hir, *Le pape saint Calliste et les Philosophoumena*, dans les *Études relig.*, 1866, série III, t. VIII, p. 163-187, 277-298; J.-B. Lefebvre, *L'auteur des Philosophoumena et le pape S. Calliste*, dans la *Revue cathol.* (Louvain), 1871, t. V, p. 345, 376; t. VI, p. 5-28; J. Morris, *The lives of SS. Callistus and Hippolytus, a conjectural chapter of Church history*, dans *The Month*, 1878, série III, t. XIII, p. 214-226, 321; J.-B. De Rossi, *Esame archeologico e critico della storia di S. Callisto narrata del libro XI dei Filosofumeni*, dans *Bull. di arch. crist.*, 1866, t. IV, p. 1-14, 17-33, 65-72, 77-99; Ch. de Smedt, dans *Dissertationes select. hist. eccles.*, in-8°, Gandavi, 1876, p. 190-218; append., p. 46-50. — [2] Pour le séjour de Callixte à Antium, cf. *Dictionn. d'arch. chrét.*, t. I, col. 2488. — [3] *P. G.*, t. XVI, col. 3382. — [4] Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri cristiani*, in-fol., Roma, 1720, p. 212 : *nel cimitero di Callisto ossia Pretestato*. — [5] Garrucci, *Vetri ornati di figure in oro trovati nei cimiteri cristiani di Roma*, in-fol., Roma, 1858, p. 62, pl. XXXIII, n. 1; 2e édit., in-4°, 1864, p. 168-170. — [6] Mamachi, *Origines et antiquitates christianæ*, in-4°, Romæ, 1749, t. III, p. 54, pl. XIV. — [7] C. Cavedoni, *Osservazioni sopra alcuni frammenti di vetro*, p. 32. — [8] Garrucci, *op. cit.*, p. 169. — [9] G. Marchi, *Monumenti delle arti cristiani primitive nella metropoli del cristianismo*, in-4°, Roma, 1844, t. I, p. 101. — [10] Constantin Porphyrog., *De cærimon.*, édit. Reische, in-8°, Bonn, 1830, p. 116. — [11] Son vrai nom est φαινόλης ou φαιλόνης, *pænula*. — [12] *Antichità d'Ercolano*, in-fol., Napoli, 1779, t. VII, p. 81. — [13] Garrucci, *Storia di Isernia*, in-8°, Napoli, 1848, p. 151 sq. — [14] Saint Augustin, *Serm.*, XXXII, 21, désigne une bourse par le terme *saccellum solidorum*. — [15] Matth., XXV, 27; Luc., XIX, 23.

trent avec soin : l'γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι, « Banquiers soyez honnêtes[1] ; » mais la formule circulait déjà depuis longtemps. Peut-être avait-elle été frappée pour le besoin de la cause par Clément d'Alexandrie chez qui on la rencontre le plus anciennement[2]. Elle fut reprise par Origène[3] et par Pamphile[4], par Palladius, le biographe de saint Jean Chrysostome[5], et par l'historien Nicéphore[6]. Afin de relever l'autorité de cette formule, ce qui suffirait seul à montrer l'importance prise par les banquiers, on ne trouva rien de mieux que l'attribuer à Jésus-Christ[7], d'autres se contentant de la mettre au compte de saint Paul[8] ou des apôtres[9]. Ce ne sont pas d'ailleurs les seuls écrivains ecclésiastiques qui font usage de ce texte[10]. Cotelier pense que l'explication du crédit donné à cette formule doit se trouver dans l'addition faite en marge du manuscrit de l'Évangile en regard de Matth., XXV, 27, ou de Luc., XIX, 23, passages dans lesquels il est question des τραπεζίτων. Un autre copiste aura pensé pouvoir le rapprocher dans son manuscrit des Épîtres Paulines, en face de de I Thess., V, 21 ; peut-être même quelque autre aura-t-il cru pouvoir le transcrire à côté de I Joa., IV, 1. L'explication est simple, mais le nombre des cas auxquels elle s'applique donne lieu d'hésiter avant de la recevoir. D'après le passage cité de saint Cyrille d'Alexandrie on constate que la phrase était entrée dans le texte même de l'Écriture qu'il citait : τοιοῦτόν τι καὶ ὁ μακάριος Παῦλός φησι, γίνεσθε φρόιμοι τραπεζῖται, πάντα δοκιμάζετε, τὸ καλὸν κατέχετε, κ.τ.λ. Néanmoins tous les exemplaires ne l'avaient pas reçu puisque Rufin d'Aquilée ne l'ayant pas trouvé dans son exemplaire omit de le traduire quand il le rencontra dans la lettre de Denys d'Alexandrie insérée par Eusèbe ; il se contenta de ces mots : *Omnia legite, quæ bona sunt tenete*. Avec Nicéphore on revient simplement au θείου λόγου.

En terminant rappelons les épithètes prodiguées aux banquiers par les Pères. Ils les traitent avec déférence. Saint Cyrille d'Alexandrie : φρόνιμοι τραπεζῖται ; Origène : καλοὶ τραπεζῖται, *prudentes nummularii, exercitatissimi trapezitæ ;* Théodore Studite : καλοὶ τραπεζῖται ; saint Jérôme : *probi trapezitæ, prudentissimi trapezitæ, callidi trapezitæ ;* saint Ambroise : *boni nummularii ;* le diacre Épiphane : *divini trapezitæ ;* saint Jean Climax : ἄριστος τραπεζίτης ; saint Jean Damascène : δόκιμοι τραπεζῖται.

H. LECLERCQ.

BAOUÏT. — I. Généralités. II. Le monastère et ses dépendances. III. Les églises. IV. La sculpture. V. Les chapelles funéraires. VI. Les fresques.

I. GÉNÉRALITÉS. — Le nom de Baouït, arabe بويط, tire son nom du copte ⲁϩⲱⲧ, ⲥϩⲱⲧ, ⲟⲩⲱⲧ, ⲡⲁⲟⲩⲏⲧ, etc., avec ou sans l'article. Il a servi à désigner à l'époque chrétienne une *laure*, un *monastère* et plus tard, dans certains cas, l'ensemble des habitations qui s'élevaient autour et en dehors du monastère, en un mot le village dans son entier. Dans l'antiquité païenne ce mot emprunté par les chrétiens d'Égypte à l'hiéroglyphe , qui l'avait pris à l'hébreu בַּיִת, servait à désigner la *maison*, l'*habitation*, la *demeure*.

On trouve souvent dans la vallée du Nil, des noms de lieux portant le nom de ⲁϩⲱⲧ, mais le synonyme arabe دير, *deir*, est encore plus fréquent. Il semble que dans ce cas le nom arabe ait remplacé le mot copte. Dans la vie de Panine et de Paniou[11], nous voyons les deux saints quitter Deirout Sarapâmon (province de Minieh), remonter le Nil jusqu'à Psoi (Ptolémaïs, aujourd'hui Menshieh) et se diriger vers la montagne de Ebôt, où un certain Jean, établi dans le lieu, édifiait une église. Quatremère[12], suivi par Amélineau[13], a identifié ce lieu avec Abydos[14]. D'après le contexte il semble que les deux saints, en quittant le Nil, sur lequel ils avaient voyagé jusqu'à Psoi, aient continué leur voyage à pied. On ne comprend pas pourquoi les deux hommes ont abandonné une route si pratique, si commode et peu fatigante pour faire une si longue course à pied. Pour ma part ce seul fait me paraît impossible et inexplicable. Je préfère voir dans cet *Ebôt*, l'emplacement qu'occupe actuellement le village nommé *El-Deir*, « le monastère, » situé au sud-ouest de Menshieh. Ebôt à une certaine époque aurait perdu son appellation copte pour prendre celle arabe. Dans ce cas, Panine et Paniou étaient en effet obligé de quitter le Nil à Psoi, qui se trouve être le point le plus rapproché de El-Deir et de la montagne. Une inscription donnée par de Bock[15] mentionne le même lieu et le même personnage. Elle est ainsi conçue : ⲡⲓⲱⲧ ⲁⲛⲁ ⲓⲱϧⲁⲛⲛⲥ ⲡⲛⲟϧⲁⲗⲗⲏ ⲉϥⲙⲱⲟⲩⲉ ϫⲓⲧⲟⲟⲩ ⲡⲉϩⲱⲧ, « du père, l'apa Jean qui est de la montagne d'Ebôt. »

L'identification pour l'emplacement de la laure de l'apa Apollo nous semble plus précise ; les textes plus nombreux nous ont permis d'établir à coup sûr le lieu où ce célèbre moine avait élevé son monastère[16]. Dans un travail paru en 1902, M. W. Crum[17] avait rassemblé quelques matériaux sur le saint et le couvent ; depuis j'ai réuni[18] un certain nombre d'autres textes qui ne font que confirmer les conclusions auxquelles étaient arrivé le savant anglais et où mes premières recherches sur les lieux m'avaient déjà conduit. Les textes recueillis ne sont pas tous de la même valeur, mais certains d'entre eux ne laissent aucun doute sur la situation géographique du monastère. 1° Sur un fragment de papyrus trouvé à Baouït, on lit : ⲙⲛⲧⲟⲛⲟⲥ ⲛⲁⲛⲁ ⲁⲡⲟⲗⲗⲱ ϫⲙ ⲡⲧⲟⲡ ⲛ̄ⲧⲙ[ⲟⲩⲛ]ⲱ ⲙⲛ[ⲙⲟ]ⲛⲟϫⲟⲥ ⲙ̄ⲛⲧⲟⲛⲟⲥ ⲛ̄ⲟⲩⲱⲧ, « dans le monastère (litt. dans le lieu) de l'Apa Apollo, qui est dans le nome de Schmoun (act. Ashmounein), étant moine (le nom est brisé) du monastère de Ouôt (ou Baouït)[19] ; » 2° Panine et Paniou après avoir quitté Antinoé se dirigent « vers le lieu de

[1] *Constitut. apostol.*, l. II, c. XXXVI, *P. G.*, t. I, col. 688. — [2] Clément d'Alexandrie, *Stromata*, l. I, c. XXVIII, *P. G.*, t. VIII, col. 924. — [3] Origène, *In Matthæum*, t. XVI, n. 22, *P. G.*, t. XIII, col. 1418 ; cf. *P. G.*, t. I, col. 687, note 31. — [4] Pamphile, *Apologet. pro Origene*, *P. G.*, t. XVII, col. 543. — [5] Palladius, *Vita Chrysostomi*, c. IV, *P. G.*, t. XLVII, col. 17 . — [6] Nicéphore, *Hist. eccles.*, l. X, c. XXVI, *P. G.*, t. CXLVI, col. 512. — [7] Apelle, cité par Épiphane, *Hæres*, XLIV, 2, *P. G.*, t. XLI, col. 824 ; Cassien, *Collationes*, I, XX ; II, IX ; *P. L.*, t. XLIX, col. 511, 537 ; L'auteur des *Questiones* attribuées à saint Césaire de Bithynie, *Respons. ad interrogat.* CXL, *P. G.*, t. XXXVIII, col. 1103 sq. ; L'auteur des *Homiliæ Clementinæ*, homil. II, n. 51 ; homil. III, n. 50 ; homil. XVIII, n. 20, *P. G.*, t. II, col. 109, 144, 420 ; Origenes, *Tomus XIX in Iohannem*, c. VIII, v. 20, *P. G.*, t. XIV, col. 544 ; S. Jérôme, *Epist.*, CXIX, 11, *P. L.*, t. XXII, col. 979 ; S. Jean Chrysostome, *Sermo Cur in Pentecoste Acta apostolorum leguntur*, 1, *P. G.*, t. LI, col. 97 ; Socrates, *Hist. eccles.*, l. III, c, XVI, *P. G.*, t. LXVII, col. 417. — [8] S. Cyrille d'Alexandrie, *In Isaïam*, III, 3, *P. G.*, t. LXX, col. 101. — [9] S. Denys d'Alexandrie, *Epistola ad Philemonem*, dans Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VII, c. VII, *P. G.*, t. XX, col. 648. — [10] On trouvera une énumération complète dans J.-B. Cotelier, *SS. Patrum qui temporibus apostolicis floruerunt ... opera vera et suppositicia*, in-fol., Amstelædami, 1724, t. I, p. 249, note 8. — [11] Zoéga, *Catalogus codicum copticorum*, p. 551. — [12] Quatremère, *Observations sur quelques points de grammaire*, p. 18, 22. — [13] Amélineau, *La géographie de l'Égypte à l'époque copte*, p. 155. — [14] Champollion, *L'Égypte sous les Pharaons*, t. I, p. 391, n'a pas osé identifier le lieu. — [15] De Bock, *Matériaux pour servir à l'archéologie de l'Égypte chrétienne*, p. 38. — [16] Par différents passages de textes, il semble que cette laure ait été une dépendance des monastères tabennesiotes. — [17] W. E. Crum, *Der hl. Apollo und das Kloster von Bawit*, dans *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, t. XL. — [18] Jean Clédat, *Rech. sur le kôm de Baouit*, dans *C. r. de l'Acad. des inscr. et b.-lett.*, 1902. — [19] Le mot est écrit ici sans l'art. ⲡⲁ

Ouôt dans le nome de Schmoun », **ⲟⲩϯⲙⲉ ⲛⲟⲩⲱⲧ ϩⲓ ⲛⲧⲟϥ ⲙⲙⲟⲩⲛ** [1]. D'autres textes ne mentionnent que la localité ou le nom du saint, en voici quelques exemples recueillis pour la plupart sur les monuments de Baouït ; **ⲁⲛⲟⲕ ⲡⲁⲙⲱⲛⲉ ⲡⲣⲏ ⲉϧⲱⲧ** [2] ; **ⲁⲣⲓⲡⲉⲙⲉⲩⲉ ⲡⲁⲡⲁ ⲓⲟⲥⲏϥ ⲡⲣⲏⲁϧⲱⲧ** [3] ; **ⲡⲗⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ⲕⲣⲁⲕⲟⲥ ⲡⲣⲉⲥϧⲩⲧⲉⲣⲟⲥ ⲙⲡⲙⲟⲛⲁⲥ]ⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲡⲁⲡⲁ ⲁⲡⲟⲩⲗⲗⲱ** [4] ; **ⲁⲡⲁ ⲕⲩⲣⲉ ⲕⲟⲛⲧⲓⲁⲟⲛ ⲡⲗⲟⲡⲟϫ[ⲟⲥ] ⲛⲡⲓⲧⲟⲡⲟⲥ ⲛⲟⲩⲱⲧ** [5] ; **ⲓⲣⲁⲕⲗ[ⲁ]ⲡⲓⲣⲱ[ⲙⲉ]ⲛ ⲟⲩⲱⲧ** [6] ; **ⲉⲩⲇⲉⲙⲱⲛ ⲙⲙⲁⲣⲧⲩⲣⲟⲥ** [7] ; cet Eudémos est vraisemblablement le même qui subit le martyre sous l'empereur Dioclétien et qui se trouve représenté sur une fresque de Baouït, dans la chapelle LIV, avec la mention **ⲉⲩⲇⲉⲙⲱⲛ ⲙⲙⲁⲣⲧⲩⲣⲟⲥ.** Ces différents textes et surtout les deux premiers sont en concordance parfaite avec les auteurs ecclésiastiques qui nous racontent qu'aux environs d'Hermopolis (= Schmoun), il y avait un couvent de moines fondé par un vieillard nommé Apollo [8]. Au milieu du VIe siècle, l'abbé Daniel visite une grande laure d'Apollo, dans la Thébaïde, avant de se rendre à Hermopolis [9].

A ces divers documents, je dois à la bienveillante obligeance de M. Casanova, directeur-adjoint de l'Institut français du Caire, de nouveaux renseignements géographiques et historiques, qui nous montrent l'importance du lieu et le rôle politique que cette localité a joué à la période byzantino-arabe.

Voici la note que m'a communiquée à ce sujet M. Casanova :

« D'après Dimishqî [10] qui le cite d'après l'historien al Mouṣabbiḥi, une liste des 60 provinces (كورة = χωρα) de l'Égypte fut dressée sous le khalife fatimide al Ḥâkim bi amr Illah (Heg. 386-511). Parmi elles, se trouve mentionnée Bérîth qu'il faut lire : Bawit (بويط au lieu de بريط). Ces listes de provinces qui ont beaucoup varié pendant la période arabe se retrouvent chez beaucoup d'auteurs ; les plus anciennes se rapprochent le plus des listes d'évêchés gréco-coptes-arabes que nous ont conservées certaines *scalæ* coptes [11] de la liste grecque recueilie par Pococke [12] et des *notitiæ episcopatum* [13]. On peut affirmer que la plupart de ces provinces ou *kourâts* (كورة) arabes représentent d'anciens évêchés.

« Al Ḳalḳachandî (mort en 821 hég.) [14] d'après une liste de 55 *kourats* citée par al Ḳoudâ'î (mort en 457 hég.) parle de Bûweit (Boûweït) : « C'est ainsi, dit-il, « qu'épelle Ibn Khallikân ; mais Aboû'lfidâ écrit Abweït « (ابويط). Il y a deux villes de ce nom : une dans la pro« vince de Bahnasâ, une autre dans la province d'Assioût « qui s'appelle Boûweït el-Batîna (بويط البتينة). » Il remarque, avec raison, que c'est de cette dernière qu'il s'agit dans la liste d'al Ḳoudâ'î. Cela résulte, en effet, de la place de cette *kourât* entre Ṭaḥâ et al Achmoûneïn. La première est Aboûït [15] moderne, près de Wasta ; la seconde est Bawît dont il est ici question.

« La liste des villes que Silvestre de Sacy a publiée à la fin de sa traduction d'Abd el Latîf et qui a été publiée à nouveau au Caire [16] mentionne, dans la province d'Assioût, ابويط البتينة, Aboûiṭ al Batînat, comme al Ḳalḳachandî. Ibn Douḳmâk qui donne une liste fort semblable dans sa *Description de l'Égypte* [17], écrit ابو يط البتنية. On voit donc qu'au nom de Bawît est annexé celui d'al Bathînat ou Bathaniat. Ce dernier, si le copiste arabe néglige les points diacritiques peut donner lieu à des transcriptions très variables.

« Ceci posé on peut se demander à quel évêché copte la *kourât* de Bawît a pu répondre. Dans la liste publiée par M. Amélineau à la fin de sa *Géographie copte* [18], après ⲧⲟⲧⲣⲟ طحا et ⲙⲙⲟⲩⲛ الا شمونين, c'est-à-dire dans une position presque identique à celle de la *kourat* vient l'énigmatique **ⲛⲟⲩϥⲓⲥⲁ** (var. **ⲛⲟⲩϧⲁⲥⲓⲁ**) صيت بوس وكى صدينة بنا. **ⲛⲟⲩϥⲓⲥⲁ** ou mieux **ⲛⲟⲩϧⲓⲥⲁ** me paraît être la transcription copte de بويط écrit بويصا. On sait que la tête du ط se trace après le *ventre* et, dans une écriture rapide, peut se confondre avec un ا précédé d'un ص ; donc ط peut devenir صا. La transcription de بويصا sera exactement **ⲛⲟⲩϧⲓⲥⲁ.**

« Comment بو يط ou بو يصا a-t-il pu devenir dans l'équivalent arabe : بو بنا ; c'est plus difficile à expliquer. Il n'en reste pas moins certain que les éléments **ⲛⲟⲩ** et بو sont identiques et qu'il n'y a plus de rapport entre **ϥⲓⲥⲁ** ou **ϧⲁⲥⲓⲁ** et le تتر arabe ; cette seconde partie du mot est nécessairement altérée ; ce qui légitime une restitution. Ce qui rend celle que je propose plus vraisemblable, c'est l'adjonction du second nom : بنا ou ندا qui peut être l'altération de بتينة écrit بتينا puis بدنا et enfin بنا.

« On peut donc admettre que Bawît moderne répond à un évêché copte dont le nom nous est parvenu, travesti sous une transcription fautive, dans les *scalæ* coptes.

« (*Note complémentaire.*) La ville d'Ἀβοτις d'Étienne de Byzance que d'Anville [19] identifie avec Aboûtig moderne (copte **ⲧⲁⲡⲟⲟⲩⲧⲕⲏ** [20]) me paraît répondre bien mieux à Abouît (Bawît). *La Notitia dignitatum* nomme en Thébaïde un Abocedo qu'on a proposé de lire : Abotide (ablatif d'Abotis) et qui peut aussi répondre à la moderne Bawît. Le nom d'**ⲁⲡⲟⲟⲩⲧⲕⲏ** est évidemment d'origine grecque et ne peut avoir aucune espèce de rapport avec Ἀβοτις. Malheureusement nous n'avons pas de renseignements sur la position de cette ville et ce n'est qu'en l'identifiant avec Abocedo qu'on peut la placer dans la Thébaïde. »

A ces différents textes il est bon de signaler encore les nombreuses inscriptions ou *graffiti* recueillis pendant les travaux où le nom d'Apollo se trouve mentionné dans presque toutes les invocations ; il est généralement accompagné de ceux de Phib et Anoup qui paraissent avoir joui d'une assez grande réputation à côté du saint : ces derniers furent peut-être appelés à diriger à leur tour la célèbre laure. Une peinture curieuse, découverte en 1904 (chapelle LI) nous montre les trois personnages assis sur un même siège. Apollo occupe le centre, Anoup est à gauche et Phib à droite. D'autres personnages debout, formant une sorte de garde d'honneur, encadrent les trois saints : à gauche, l'apa Isaac et l'apa Cyriaque ; à droite, l'apa Amès, père du monastère, **ⲁⲡⲁ ϩⲁⲙⲟⲓ ⲡⲓⲱⲧ ⲙⲡⲓⲧⲱⲡⲟⲥ** [21], le

[1] Zoéga, *Catalogus*, p. 550. — [2] Jean Clédat, *Le monastère et la nécropole de Baouit*, p. 6, inscr. X. — [3] *Ibid.*, p. 16. — [4] *Ibid.*, p. 41. — [5] *Recueil des travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptienne et assyrienne*, t. VI, p. 65, p. III. — [6] Strzygowski, *Koptische Kunst*, p. 118. — [7] Champollion, *L'Égypte sous les Pharaons*, t. I, p. 319. — [8] Palladius, *Histoire lausiaque*, édition C. Butler, *The Lausiac history of Palladius*, t. I, p. 183 ; Rufin, *Histoire monachale*, c. VII. — [9] Cugnet, *Vie de Daniel*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1900, p. 67. — [10] *Manuel de la cosmographie du moyen âge*, traduit de l'arabe par M. A. F. Mehren, 1874, p. 326, texte arabe (édité à part), p. 322. — [11] Amélineau, *Géographie de l'Égypte à l'époque copte*, p. 571. — [12] *Description of the East*, I, p. 270. — [13] Parthey, *Hieroclis Synecdemus*, p. 80. — [14] Traduit par Wüstenfeld, *Die Geographie und Verwaltung von Ægypten*, p. 94, mss. Gotha *1611*, f° 46 v°. — [15] Bolnet, *Dictionnaire géographique de l'Égypte*, 1899, p. 32. — [16] *Kitâb il tuhfa il saniya*, *Public. de la Bibliothèque khédiviale*, Le Caire, 1898, t. X. — [17] 2e partie (5e), p. 23, lig. 9. — [18] *Op. cit.*, p. 573, 576. — [19] *Mémoires sur l'Égypte*, p. 182. Cf. Champollion, *L'Égypte sous les Pharaons*, t. I, p. 274. — [20] Amélineau, *op. cit.*, p. 11. — [21] Cet Amès se retrouve encore dans un graffite de la même chapelle : il est figuré à la paroi nord de la chapelle XVIII. Jean Clédat, *Le monastère*, p. 91, pl. LXI, 2.

frère Pedjosh, puis un troisième dont le nom est effacé. De chaque côté de la tête d'Apollo se tient debout un ange ailé; au-dessus de Anoup et Phib est une colombe. D'après la description de cette peinture on remarque qu'elle se trouve être en concordance parfaite avec les invocations fournies par les inscriptions; mais cette concordance cesse avec Apollo, Anoup et Phib. Pour les autres, je crois que la mention tenait surtout à l'époque : les vœux sont adressés après la triade, aux personnages les plus marquants ou les plus honorés; du reste voici deux exemples que je prends parmi l'ensemble des documents : 1° ⲧⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲓⲱⲏⲣⲉ ⲡⲉⲡⲛⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲙⲓⲭⲁⲏⲗ : ⲅⲁⲃⲣⲓⲏⲗ̈ⲣⲁⲫⲁⲏⲗ ⲟⲩⲙⲁⲣⲓⲉⲁⲙ ⲁ[illegible] ⲁⲡⲁ ⲁⲡⲟⲗⲗⲱ ⲁⲡⲁ ⲫⲓⲃ ⲁⲡⲁ ⲁⲛⲟⲩⲡ ⲁⲡⲁ ⲓⲁⲕⲱⲃ ⲡⲓⲱⲧ ⲡⲓⲧⲟⲡⲟⲥ ⲁⲡⲁ ⲓⲥⲁⲕ ⲡⲉⲭⲟⲙⲟⲥ : ⲡⲁⲡⲁ ⲓⲱⲥⲏⲫ, etc. [1]; « le Dieu, le Fils, le Saint-Esprit, Michel, Gabriel, Raphaël, Marie, ...Apa Apollo, apa Phib, apa Anoup, apa Jacob, père du lieu, apa Isaac l'économe, l'apa Joseph, etc.; » 2° après une invocation à la Trinité, aux archanges, aux apôtres et aux prophètes, nous lisons : ⲡⲉⲙⲙⲉⲣⲓⲧⲓⲱⲧ ⲁⲡⲁ ⲁⲡⲟⲗⲗⲱ ⲫⲓⲗⲟⲥ ⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲙ̄ⲙ̄ ⲡⲉⲙⲙⲉⲣⲓⲧ ⲡⲓⲱⲧ ⲁⲡⲁ ⲁⲛⲟⲩⲡ ⲫⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲓⲧⲏⲥ ⲙ̄ⲙ̄ ⲡⲉⲙⲙⲉⲣⲓⲧ ⲡⲓⲱⲧ ⲁⲡⲁ ⲫⲓⲃ ⲡⲁⲧⲙⲉⲧⲁⲛⲟⲓⲁ ⲛⲟⲩⲭⲁⲓ ⲙ̄ⲙ̄ ⲡⲉⲛⲓⲟⲧⲉ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲁⲡⲁ ⲡⲁⲩⲗⲉ ⲁⲡⲁ ⲡⲉⲧⲣⲉ ⲁⲡⲁ ⲣⲁⲙⲟⲓ ⲁⲡⲁ ⲡⲁⲓⲥⲉ ⲁⲡⲁ ⲡⲁⲡⲟⲣⲉ ⲡⲟⲓⲕⲟⲛⲟⲙⲟⲥ, etc. [2]. « Souvenons-nous du père l'apa Apollo, l'ami de l'Ange et souvenons-nous du père, l'apa Anoup, le confesseur, et souvenons-nous du père l'apa Phib, le sauveur et de nos pères saints; l'apa Paul, l'apa Pierre, l'apa Amès, l'apa Paese, l'apa Papohé l'économe, etc. » Dans un autre cas les trois saints sont mentionnés avant les Anges, Marie et les vingt-quatre vieillards : ⲓⲥ̄ ⲡⲉ ⲭⲥ̄ ⲁⲡⲁ ⲁⲡⲟⲗⲗⲱ ⲁⲡⲁ ⲁⲛⲟⲩⲡ ⲁⲡⲁ ⲫⲓⲃ ⲡⲉⲡⲓⲱⲧ ⲁⲡⲁ ⲙⲓⲭⲁⲏⲗ ⲅⲁⲃⲣⲓⲏⲗ ⲙⲙ[illegible] ⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲉⲩⲣⲁⲓ ⲧⲉⲙⲁ [ⲩⲁ]ⲣⲓⲁ ⲡⲭⲟⲩⲧⲁⲫⲧⲉ[ⲡⲣ]ⲉⲥⲃⲩⲧⲉⲣⲟⲥ, etc. [3]. « J. C. apa Apollo, apa Anoup, apa Phib, notre père, apa Michel, Gabriel et tous les anges selon leurs noms, notre mère Marie, les vingt-quatre vieillards, etc. »

Apollo qui vécut pendant le IVe siècle mourut très âgé vers l'an 395. Il semble tout d'abord avoir fait partie de la communauté de saint Pachôme avant d'aller s'établir à Baouît ou il fonde le monastère qui a conservé son nom. Apollo « le saint de l'Archange », ⲡϩⲁⲩⲓⲟⲥ ⲡⲁⲣⲭⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ [4], ou l' « ami de l'Ange », ⲫⲓⲗⲟⲥ ⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ [5], ainsi qu'il est désigné par les textes ci-dessus, aurait habité une grotte située sur la montagne avant de construire son monastère. Une tradition, rapportée par Palladius et Rufin, veut que le saint se soit logé dans une caverne près du lieu où Jésus, la Vierge et Joseph se réfugièrent. Nous savons qu'en souvenir du passage de la Sainte Famille, les chrétiens construisirent sur les lieux un monastère et une église, connus sous le nom de Deir el-Moharrag (couvent brûlé) ou de Deir el-Hadrah (couvent de la Vierge) [6]. En face de ce couvent il n'existe aucune tombe ni carrière qui puisse servir d'abri, la roche n'ayant pas été touchée en cet endroit, mais plus au nord, à 5 kilomètres de distance, on trouve la grande nécropole de Meïr. Ici sont de nombreuses tombes taillées dans la montagne qui ont pu par conséquent servir d'habitations à des solitaires dont le passage est démontré par l'existence de quelques graffiti trouvés dans quelques-unes de ces tombes. Sur l'une de ces inscriptions on lit l'invocation à Apollo, à Anoup et Phib [7].

Je ne serais pas étonné que primitivement Apollo se soit installé dans l'une de ces tombes, les seules existantes dans les environs, avec quelques-uns de ses disciples, se transportant plus tard et définitivement un peu plus au nord, sur le lieu où a été trouvé le monastère qu'il a édifié. Il est probable que l'église construite par Apollo ne fut pas à l'origine le magnifique monument que les fouilles nous ont livré, qui ne peut être antérieur à la fin du Ve siècle [8], époque à laquelle l'humble chapelle qu'était vraisemblablement le monument d'Apollo, fut réédifiée dans des proportions plus grandioses et aussi avec un luxe que permettait la paix de l'Église. C'est cet édifice et une autre église, construite probablement plus tard, que je vais essayer de décrire avec les nombreuses chapelles ou oratoires qui les accompagnaient [9].

Le monastère, d'après le témoignage de Palladius, avait pris une telle extension que, même avant la mort du saint, il renfermait déjà 500 religieux. Quoi qu'il en soit de l'exactitude de ce chiffre, et il n'y a aucune raison pour douter de la parole de l'auteur, ce fait nous montre l'extrême extension qu'avait prise la fondation d'Apollo; aussi la découverte de ce monastère offre un intérêt scientifique de premier ordre.

En Égypte l'art chrétien, comme partout ailleurs, sous l'influence de l'empereur Constantin, prit un immense développement; mais de cette époque nous ne possédons que très peu d'œuvres; à Baouît aucun des monuments ne peut prétendre à une date aussi reculée. C'est surtout à partir du règne de Justinien, cela semble ressortir de l'ensemble des monuments, qu'il faut rapporter les nombreux monastères qui peuplent encore de leurs ruines la vallée du Nil, les oasis et les déserts d'Arabie et de Lybie; à ce règne également appartiennent les splendides églises dont on voit les restes les plus intéressants à Assouan, Esneh, au couvent Blanc et au couvent Rouge près de Sohag, celles du Ouady Natroun et du Vieux-Caire; de nombreuses sculptures et peintures recouvraient les parois des murailles [10]. Cette splendeur ne dura que peu de temps car sous l'influence de la domination arabe les destinées de l'Église changèrent brusquement; les chrétiens d'Égypte troublés constamment, les églises et les monastères pillés ou brûlés, ne devaient plus connaître la paix, si nécessaire au développement artistique, qu'à de rares intervalles; aussi les arts tombèrent-ils rapidement dans une complète décadence et l'on peut dire qu'à partir du XIIIe siècle il n'y a plus

[1] Jean Clédat, *Le monastère*, p. 26. — [2] *Ibid.*, p. 119. — [3] *Ibid.*, p. 126. — [4] *Ibid.*, c. I, n. XVII, p. 7. — [5] *Ibid.*, c. XX, p. 119. — [6] Jomard, *Description de l'Heptanomide*, dans *Description de l'Égypte*, édition 1829, *Antiquités*, t. IV, p. 301. Gayet, *L'art copte*, p. 158; *Coins d'Égypte ignorés*, p. 112, en a donné une description. Chaque année vers le mois de mars, il y a une grande fête dans ce couvent en souvenir de la Vierge. Cette fête attire une affluence considérable de pèlerins, qui viennent quelquefois de très loin. Le couvent qui abrite encore quelques moines était fortifié, le *kasr* est encore debout. C'est un des plus intéressants monastères d'Égypte existant actuellement, malheureusement il a été en grande partie reconstruit. — [7] Jean Clédat, *Notes archéologiques et philologiques*, dans le *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, 1901, t. I, p. 7 du tirage à part. [8] Tillemont dit qu'Apollo fonda son monastère en 361, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. X, p. 37. — [9] Dans des rapports abrégés, j'ai décrit l'ensemble de mes recherches; on les trouvera dans les *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions : Recherches sur le kôm de Baouit*, 1902, et *Nouvelles recherches à Baouit, campagnes 1903-1904*, dans les *Comptes rendus de l'Acad.*, 1904; la publication in extenso a commencé dans les *Mémoires de l'Institut français d'archéologie orientale*, t. XII, et a pour titre : *Le monastère et la nécropole de Baouit*. — [10] Je ne connais pas de mosaïques chrétiennes trouvées en Égypte. Mais il est possible que certaines églises du Caire et surtout d'Alexandrie aient reçu primitivement ce mode de décoration. Dans certaines peintures nous trouvons parfois l'imitation de ce procédé; on en verra de nombreux exemples à Baouit, j'en ai relevé également au couvent Blanc et au couvent Rouge.

d'art chrétien en Égypte [1]. A cette date les célèbres monastères ne sont plus que des réductions de ce qu'ils furent au temps de leur splendeur, l'église n'occupe plus qu'une minime partie de l'emplacement qu'elle couvrait autrefois, ainsi que l'on peut s'en rendre compte aux couvents Blanc et Rouge, enfin beaucoup furent abandonnés définitivement, ainsi celui de l'Apa Apollo [2]; quelques-uns réédifiés en briques crues périssent misérablement faute d'habitants, et c'est à peine si le dimanche la porte s'ouvre devant un prêtre qui vient dire la messe [3] dans une église souvent à moitié écroulée, comme à Babsadé, et le plus souvent sans témoin.

Une inscription recueillie dans une chapelle de Baouït nous montre qu'au XIe siècle le monastère d'Apollo était encore habité. Ce petit document est ainsi conçu : **ⲡⲁⲛⲁ ⲙⲁⲕⲣⲟⲃⲓⲟⲥ ⲡⲛⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟⲩⲛⲁ ⲛⲉⲙⲁ ⲛⲛⲉϩⲟⲟⲩ ⲡⲛⲉ ⲡⲟⲗⲓⲩⲓⲥ** [4]. De quelle calamité ou de quel fléau s'agit-il? Le texte dans sa brièveté ne nous dit rien de plus à ce sujet. Il est évident que l'auteur du graffite rappelle un fait bien connu de tous, et qui devait avoir laissé dans l'esprit des gens un pénible souvenir. Je pense qu'il est fait allusion dans la circonstance à la grande calamité qui s'étendit sur toute l'Égypte et dura dix-huit ans, de 446 à 464 de l'hégire (1054-1072 de J.-C.) [5]. Ce serait le même événement mentionné sur l'amphore trouvée à Deir el-Aïzam [6]. Cette date est la plus récente que j'ai relevée à Baouït. Aucun fait cependant ne nous fait connaître l'époque de la destruction du monastère. Il semble bien pourtant que c'est vers la seconde moitié du XIIe siècle qu'il disparut et fut détruit, par l'invasion de Shirkouh en 607 de l'hégire (1158-1159 de J.-C.), qui fut la plus grave des persécutions qu'eurent à subir les chrétiens à cette époque [7]. Ce fut très vraisemblablement à la suite de ces événements que la plupart des monastères et églises furent relevés de leurs ruines ou restaurés; d'autres furent complètement abandonnés. Une inscription arménienne du couvent Blanc, que je crois inédite, nous apprend toutefois que les peintures de ce célèbre monastère furent refaites un peu avant l'arrivée de Shirhouh. Voici cette inscription dont la traduction, due à Mgr Ignace Ghiurékian, archevêque de la congrégation des P. P. mékhitaristes de Saint-Lazare à Venise, m'a été communiquée par S. Exc. Artin pacha à qui je suis heureux de témoigner ici toute ma reconnaissance : « Théodore, peintre et copiste, de la province de Kesun, près du pont de Schendjen, du village appelé Makthellé, et mon père sculpteur. Que Dieu ait pitié de lui, de vous et de nous et qu'il nous visite tous, les Arméniens, qui sommes en Égypte dans l'esclavage. Sous le patriarchat de Mgr Grégoire, fils de la sœur de Grégoris, qui fut appelé Oer Vahram. » Mgr Ghiurékian, qui a bien voulu ajouter quelques notes complémentaires à sa traduction, nous apprend que le patriarche ici nommé est Grégoire II, le Végayasser qui vécut pendant le XIe siècle et fut patriarche de 1065 à 1106; il fit selon les auteurs arméniens et Abousahl un voyage en Égypte [8]. Ce document est excessivement précieux, car il nous montre, par rapprochement, que les peintres du couvent Rouge, des martyrs à Esneh et de Saint-Siméon à Assouan appartiennent à la même époque. On y retrouve les mêmes caractères d'exécution, de recherches dans le dessin; on dirait parfois que c'est la même main qui a exécuté ces diverses œuvres, et cela se remarque surtout au couvent Rouge. Il est possible que là encore la restauration ait été faite par des artistes arméniens.

C'est donc à la suite de ces événements, funestes pour l'Église d'Égypte, qu'il faut rapporter la destruction et l'abandon du monastère de Baouït qui s'ensevelit peu à peu sous les sables pour disparaître complètement [9]. Cet ensevelissement a été un bonheur inespéré pour l'étude de l'archéologie chrétienne en Égypte puisqu'il nous a valu la conservation d'un grand nombre de monuments peints et sculptés que l'on rechercherait en vain dans la vallée du Nil. Mise à part la fresque d'Alexandrie signalée par Wescher et étudiée par De Rossi [10], les peintures de Baouït sont les plus anciennes que nous possédions jusqu'à ce jour. Les monuments de la Grande-Oasis publiées par de Bock [11] et aussi ceux que l'on rencontre dans les anciennes carrières ou tombes, comme à Deir Abou-Hennis [12], peuvent être rapportées à ces époques.

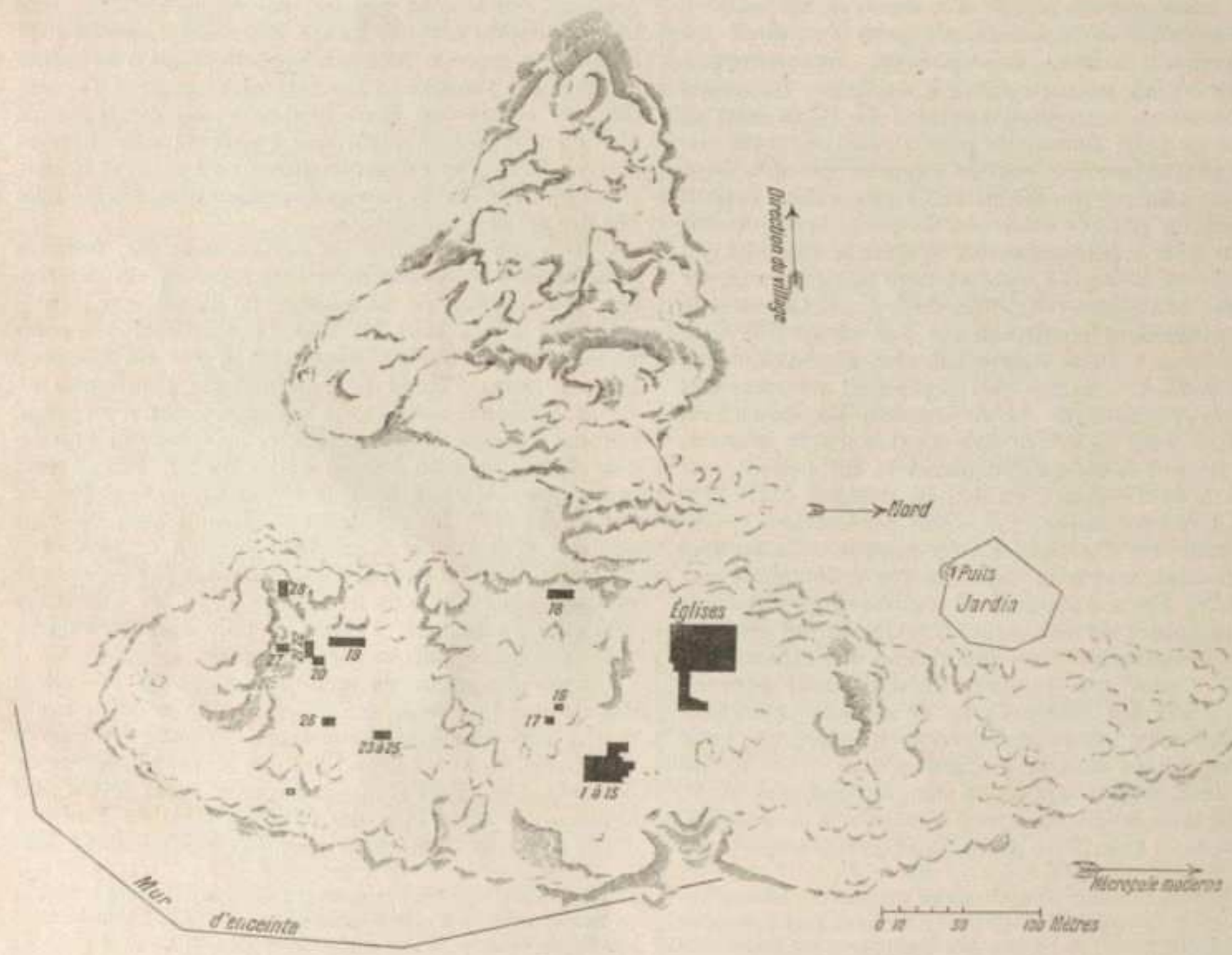
Un grand nombre de monuments ont été détruits à Baouït par la pioche des enleveurs de sébakh, néanmoins plus de soixante constructions ont été dégagées des sables, dont un grand nombre étaient décorées de fresques. Les sujets sont nombreux et assez variés : on y rencontre aussi bien des épisodes tirés du Nouveau et de l'Ancien Testament que des compositions em-

[1] Les icônes peintes sur bois, qui sont d'une date postérieure, paraissent avoir été exécutées en Syrie ou dans les pays grecs d'où elles ont été importées en Égypte. Les illustrations des manuscrits postérieurs au XIIIe siècle ne sont plus que de grossières ornementations géométriques rehaussées quelquefois d'une ou de deux couleurs. Je possède un fragment d'une reliure de manuscrit, sur peau de gazelle (?), provenant du couvent Blanc, que je crois du XIVe ou XVe siècle; il représente le Christ enfant, la tête encadrée du nimbe crucifère, conduit par la main par un vieillard ayant la tête brisée. La composition et le dessin sont d'une exécution parfaite et rappellent les bonnes œuvres de l'art italien de la fin du XVe siècle; je ne crois pas que cette peinture ait été exécutée en Égypte. — [2] Témoin le monastère de Saint-Siméon à Assouan, dont la nef de l'église fut déblayée par moi en 1903. Après son abandon, Saint-Siméon eut le triste privilège, étant donné sa situation dans les rochers, de ne pas avoir été enseveli par les sables. Caché, il nous eût donné certainement, comme celui de Baouït, des monuments précieux qui sont perdus aujourd'hui. Au point de vue architectural et sculptural il y aurait un véritable intérêt à fouiller le monastère situé à Mahemdiah, à l'est de Péluse, et dont j'ai signalé les ruines dans les *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.*, 1905, avant que les flots de la mer qui rongent la base du monument l'aient complétement détruit. Les murs sont bien appareillés et l'on y voit encore deux loggias regardant vers la mer. — [3] A Deir el-Babsadé à l'est de Menshieh (anc. Ptolémaïs) et sur la rive orientale du Nil, le prêtre qui habite cette ville n'ouvre les portes du monastère en ruines que le dimanche; près d'Akhmim, toujours à la montagne est, sont plusieurs couvents, deir el Hadrâh et deir Anba Shenoudi, qui ne s'ouvrent que le dimanche; deir Mary Girgis (Saint-Georges) ou deir el-Hâdid (couvent de Fer est habité par quelques moines, mais il a été complètement restauré; ce dernier couvent n'offre comme curiosité que la porte d'entrée blindée de plaques de fer maintenues à l'aide de gros clous de même métal. — [4] Jean Clédat, *Le monastère*, c. XX, inscr. 2, p. 120. — [5] Quatremère, *Mémoires sur l'Égypte*, t. II, p. 296 sq., d'après Makrizy; édition arabe, t. I, p. 335; traduction Casanova, t. I, p. 275 sq., dans *Mémoires de l'Institut français du Caire*, t. III. — [6] *Annales du Service des antiquités*, t. I, p. 109. Cf. Crum, *Coptic monuments*, n. 8104, pl. I; Cabrol, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, t. I, col. 1709-1710. — [7] Nous savons par Abu-Salih que pendant l'invasion de Shirkouh, beaucoup de couvents et monastères furent détruits ou brûlés; nous y trouvons mentionnés le couvent Blanc (Evett, *Churches and monasteries*, fol. 326) qui venait d'être restauré (voir l'inscription arménienne); ce fait montre que l'incendie n'avait pas atteint le chœur de l'église, l'église de Saint-Mena au Caire (*Ibid.*, fol. 31 *a*), des Melkites à Fostât (Vieux-Caire) (*Ibid.*, fol. 28 *a*), de Saint-Mercure ou Abu-Sifaine au Vieux-Caire (*Ibid.*, fol. 37 *a*), le monastère de Nahya près Gizeh (*Ibid.*, fol. 63 *b*). — [8] Abousahl du P. Alishan, p. 48, raconte qu'un Arménien, Vahram, qui fut ministre sous le khalife Al-Hafis, fut disgracié; il se retira au couvent de Shenoudi où il se fit religieux. — [9] Le lieu n'est pas indiqué dans la carte de l'expédition française d'Égypte et Jomard n'en fait aucune mention dans sa *Description de l'Heptanomide* (*Description de l'Égypte, Antiquités*, t. IV). — [10] De Rossi, *Bulletin d'archéologie chrétienne*, 1865, n. 8, 10. — [11] *Matériaux pour servir à l'étude de l'archéologie de l'Égypte chrétienne*, pl. I-XVI, p. 1-36. — [12] Jean Clédat, *Notes archéologiques*, dans le *Bull. Inst. fr. d'arch. or.*, t. I, et dans le *Dictionnaire d'archéol. chrét.*, au mot *Antinoé*, t. I, col. 2344-2350.

pruntées à la mythologie ou à la symbolique. Les motifs décoratifs qui sont très variés se développent tout autour des salles remplissant de multiples combinaisons les soubassements, formant ainsi une sorte de supports aux compositions figurées.

Les deux églises, déblayées dans la partie centrale du kôm, nous ont fourni, en même temps que de nombreuses fresques, un grand ensemble de monuments sculptés unique jusqu'à ce jour.

Par l'examen rapide de tous ces documents on pourra se rendre compte de la splendeur, de la richesse et de la puissance acquise par les moines égyptiens vers le Vᵉ et le VIᵉ siècle. A cet état de choses correspond tout naturellement un nouvel essor dans la vie intellectuelle que l'invasion arabe ruinera en peu de temps et pour toujours. Les couvents pillés, les moines ruinés, l'art sera abandonné et n'existera plus que de nom. Au XIIIᵉ siècle les œuvres picturales ne sont plus que des copies sans originalité et sans caractère; la sculpture a disparu de toute décoration, sauf dans le cas de remploi de matériaux plus anciens qui ont été recueillis et placés au hasard dans les nouveaux édifices. Les églises qui s'élèvent après cette date n'ont aucun style et n'appartiennent à aucune époque; la tristesse des murs en briques crues n'est même pas rompue par un essai d'ornementation; aux belles icônes syriennes ou grecques qui remplissaient le devant de l'iconostase et parfois les murs de l'église ont succédé de mauvaises images, peintes sur toile, qui sont le plus généralement des copies souvent infidèles de sujets plus anciens où la science du dessin et de la couleur font absolument défaut; ces images enfumées, souvent brûlées par les cierges placés au-dessous, pendent lamentablement le long des murs où elles sont accrochées.



1257. — Plan général des fouilles de Baouît.

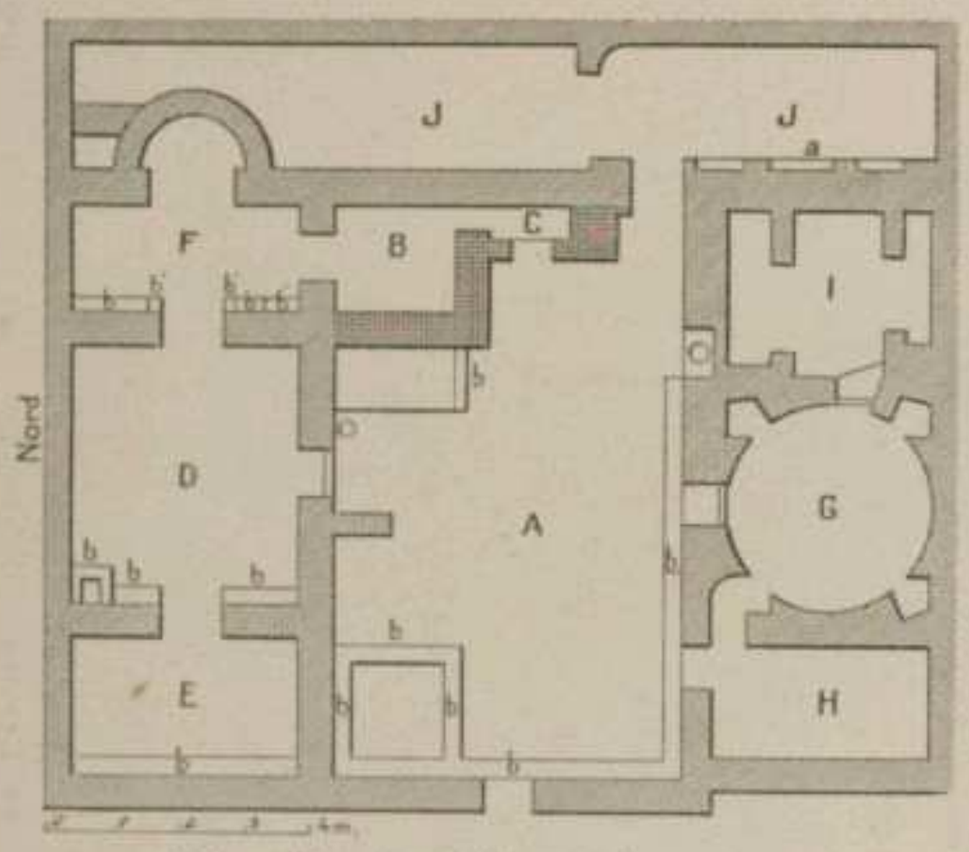
II. Le monastère et ses dépendances. — Apollo construisit son monastère à l'extrémité des terres cultivées, à la lisière du désert et à l'occident du Nil. C'est sur ce même emplacement que l'édifice prit son plein développement. Il est situé à peu près à mi-chemin entre les anciennes villes d'Hermopolis (act. Ashmounein) et d'Aphroditopolis (act. Coussieh). Il faisait autrefois partie du nome de Schmoun, ⲥⲙⲟⲩⲛ, ainsi que nous l'apprennent les inscriptions et les textes. Aujourd'hui le village de Baouït dépend du markâz de Deirout el-Chéryf (anc. ⲧⲉⲣⲱⲧ), dans la province de Minieh (anc. ⲧⲙⲟⲟⲩⲉ).

Le monastère occupait un vaste espace enfermé dans une enceinte [1], qui ne mesure pas moins de 700 mètres du nord au sud et de l'est à l'ouest (fig. 1257). En dehors de cette enceinte, nous trouvons encore de nombreuses constructions, et sur la montagne qui n'est distante que de 450 mètres du couvent en a reçu un grand nombre. Ici de nombreux monuments sont cachés sous les sables et forment des buttes plus ou moins élevées, qui atteignent parfois 2 et même 3 mètres. J'ai opéré le déblaiement de plusieurs de ces petits *tells* [2], la construction de l'un d'eux, complétement dégagée (fig. 1258), m'a montré un édifice assez vaste, rectangulaire, construit en briques cuites et dont l'entrée était placée au centre du mur ouest. Cette porte donnait accès dans une vaste salle centrale A par laquelle on accédait dans d'autres salles placées à droite et à gauche, au nombre de trois de chaque côté. Au fond de la salle A une porte assez large s'ouvrait sur une cour étroite J. La salle B est de construction postérieure, ainsi que le montre le plan. Toutes les pièces sont établies sur le même niveau, sauf I

[1] Le couvent était peut-être fortifié, comme son voisin Deir el-Moharrag. — [2] J'en ai ouvert un dont la profondeur avait plus de dix mètres.

qui est en contre-bas de 0m30. La salle circulaire G est munie de trois niches ou plutôt trois creux suivant la hauteur du mur, de forme pentagonale. Un escalier de deux marches conduit en I, et un couloir coudé en H. Au fond de la salle F est une niche semi-circulaire, dont le sol en ciment a été brisé bien avant le déblaiement. A gauche de la porte d'entrée est une sorte de bassin carré, à fond plat et profond de 0m08. A quelques parois de murs sont accolées des bordures *b*, larges de 0m25 et hautes de 0m08. En *a* dans la cour J je signalerai encore une colonnade en pisé construite dans l'épaisseur du mur, elle est supportée par des arcs en plein-cintre. Un dallage en ciment recouvrait le sol de cet édifice et les murs étaient enduits de plâtre peint en rouge. Aucune inscription, aucun objet n'ont été trouvés pouvant me fournir une indication sur l'emploi de ce bâtiment.

En dehors de l'enceinte nous trouvons encore la nécropole dont une partie était établie sur la montagne, et

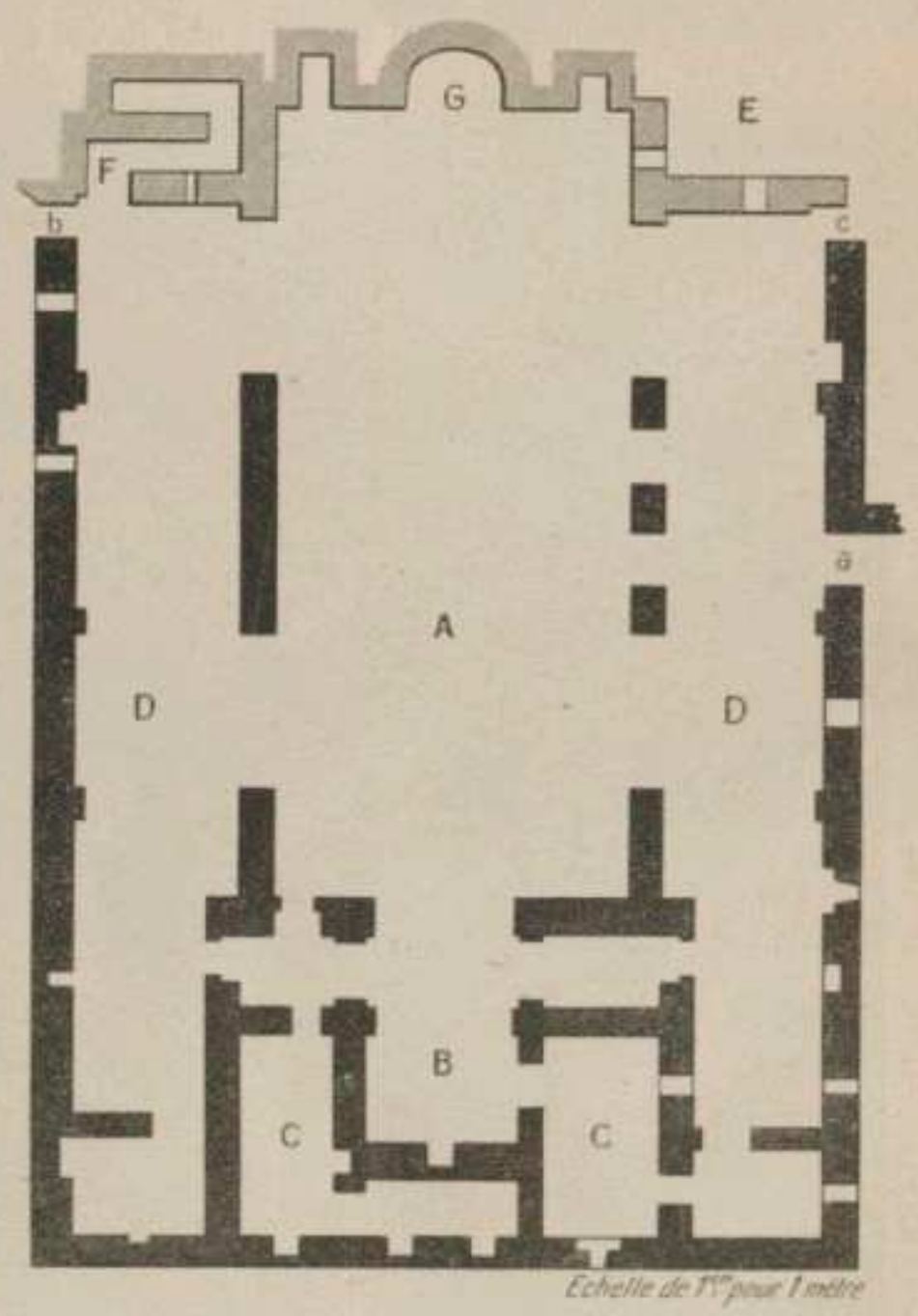


1258. — Plan d'un édifice sur la montagne.

l'autre dans la plaine, entre la montagne et le monastère d'une part et de l'autre vers le sud. Je ne parle pas des chapelles funéraires peintes élevées dans l'intérieur du monastère qui n'appartenaient qu'à certaines personnes privilégiées ayant conquis le droit de reposer autour du sanctuaire où saint Apollo était peut-être enseveli.

Suivant les lieux, les tombes affectent une disposition spéciale et particulière. Sur la montagne elles présentent l'aspect de certaines tombes égyptiennes, c'est-à-dire un puits plus ou moins profond se terminant par une chambre; à l'époque chrétienne le puits a été surmonté d'un édifice semblable aux chapelles du monastère et servait de lieu de réunion à la famille et aux amis du mort. En bas de la montagne nous remarquons un deuxième mode de sépulture : dans ce type dont la plus grande partie était dans le sol la construction était en briques crues. L'édifice rectangulaire était surmonté d'une voûte en berceau, la seule partie apparente au-dessus du niveau du sol. L'édifice formait généralement deux chambres séparées par un mur; l'une surélevée, sorte d'arcosolium, recevait le mort, l'autre au contraire était réservée aux ensevelisseurs, qui étaient chargés de déposer le corps dans la première salle. Une ouverture ménagée dans le tympan de l'arc se refermait après l'ensevelissement. La stèle occupait très probablement la place de cette ouverture. J'en trouve comme un souvenir dans les tombes chrétiennes et même musulmanes de quelques cimetières modernes, par exemple à Deir Abou-Hennis, à Akhmin, à Assouan, etc. La partie la plus longue de l'édifice est orientée nord-sud, mais cela ne change rien aux données que nous possédons sur la sépulture des anciens chrétiens; la deuxième salle qui est plus longue que large est orientée par conséquent est-ouest, ce qui fait que le corps reposait la tête tournée vers l'orient. La tombe paraît avoir été construite pour recevoir plusieurs morts.

Au sud du monastère la tombe n'est plus qu'une simple fosse, dont la profondeur varie de 0m30 à un mètre environ, elle atteint rarement 1m50. En général et dans le type le plus parfait et le mieux conservé



Échelle de 1/100 pour 1 mètre

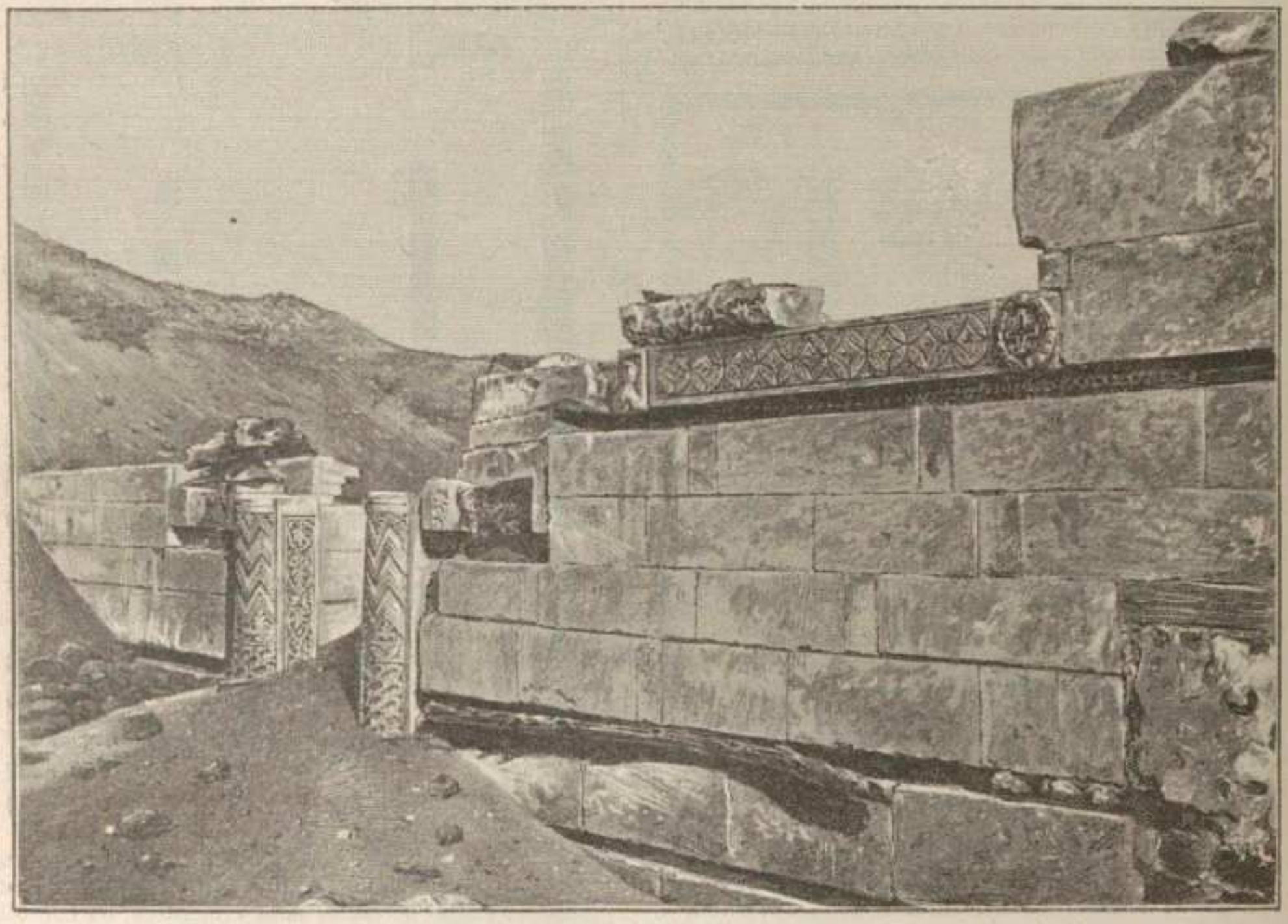
1259. — Plan de la basilique de Saint-Siméon à Assouan.

elle se présente ainsi : dans le bas la fosse affecte la forme humaine, c'est-à-dire plus large à la tête qu'aux pieds; les parois latérales sont cimentées, ou consolidées au moyen de dalles en pierres, le tout recouvert encore d'un dallage de pierres plates; dans certains cas la tête seule est préservée du sable qui remplissait la fosse, par des dalles de pierre. D'autres fois, mais rarement, un petit édicule construit en briques crues s'élevait au-dessus du sol, indiquant le lieu où reposait le mort. Ce genre de tombes est très fréquent dans la nécropole du couvent de Saint-Siméon, à Assouan [1]. Au-dessus de la tête du mort est fiché en terre un long morceau de bois grossièrement équarri; sur la partie supérieure qui émergeait du sol était gravée une courte invocation ou un souhait à l'adresse du mort, mais jamais le nom du défunt n'était écrit, du moins je n'en ai rencontré encore aucun exemple. Un autre morceau de bois cloué transversalement à la base maintenait solidement dans le sol cette sorte de stèle. Telles sont dans leur ensemble les différentes formes architecturales des tombes que j'ai rencontrées à Baouït et qui se ramènent à trois types principaux.

[1] On trouve encore en Égypte une dernière survivance de cette forme de sépulture. Dans certains cimetières la tombe forme un petit édicule en dos d'âne ou en forme de voûte; quelquefois aussi les tombes affectent la forme cubique des sarcophage égyptiens de l'ancien empire, une stèle indiquant le nom du mort est placée sur la face ouest, quelquefois la place de cette stèle est indiquée par un dessin en briques, et souvent même par un dessin grossier en couleurs.

Dans les deux premiers exemples, je n'ai recueilli que des débris du corps, ce qui n'était pas le cas pour le troisième type. Selon sa fortune le mort était enseveli dans un nombre de vêtements plus ou moins grand, et surtout plus ou moins riches; quelques morts portaient jusqu'à quatre tuniques; de même l'enveloppement du corps était plus ou moins soigné, mais quelle que fût la richesse le mode est le même chez tous. Après avoir été revêtu de ses costumes, quelquefois d'une très grande richesse de broderies, le corps était enveloppé dans un ou deux linceuls de toile blanche. Une enveloppe de fibres de palmiers maintenue par un dernier linceul recouvrait encore l'individu; on donnait à la tête, qui était particulièrement soignée, une forme rectangulaire particulière et très caractéristique obtenue encore au moyen de fibres de palmiers que l'on entassait avec soin sur le visage. Une sorte de ganse en lin de différentes couleurs, et formant des dessins géométriques, maintenait solidement attachées toutes ces étoffes dont on avait enveloppé le mort [1]. Près de lui on déposait parfois une petite lampe en terre cuite, d'autres fois c'était une coupe plate, en terre grossière, d'autres avaient à la place de ces objets un bâton recourbé, ressemblant un peu au sceptre égyptien *uas*, dont il a grossièrement la forme, ou bien encore une sorte de peigne en bois à longues dents, armé d'une poignée; les enfants et les femmes avaient au cou, aux bras et aux jambes, leurs colliers ou bracelets.

Dans l'enceinte proprement dite du monastère, nous trouvons vers le centre deux églises entourées de cellules, de magasins, ateliers, etc., et des *memoriæ* très intéressantes par les peintures qui recouvrent les parois intérieures. En général ces derniers monuments sont isolés de toutes autres constructions, mais quelquefois on en rencontre d'accolées les unes aux autres; enfin certaines parties du bâtiment ont été transformées parfois en chapelles; ces dernières paraissent avoir été auparavant habitées par quelques moines, dont on a voulu honorer le souvenir et le séjour dans le lieu. Bien que je ne sois pas certain du fait, je m'appuie sur une coutume qui existe encore chez les coptes; j'ai trouvé des exemples frappants de ce culte dans les villages chrétiens, situés entre le couvent Blanc et le couvent Rouge, près de Sohag (Haute-Égypte). Les salles de réunions en



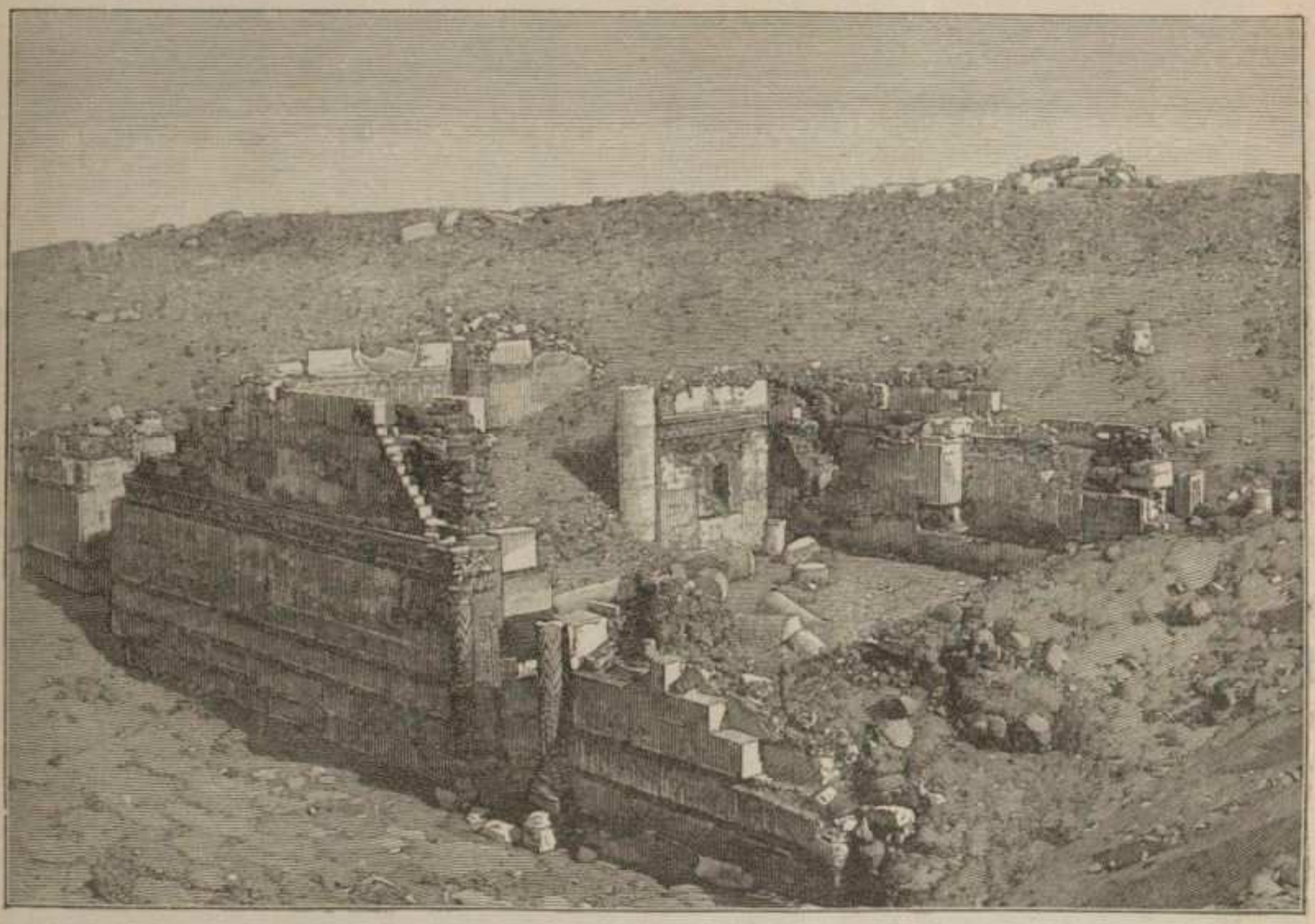
1260. — Vue du mur extérieur de l'église sud de Baouït.

commun, le réfectoire [2] par exemple, devaient également être décorés; les images peintes, selon les paroles des Pères, devaient exciter à la piété les fidèles et surtout les ignorants, qui ne pouvaient qu'être nombreux dans les monastères d'Égypte. Ces salles sont difficiles à distinguer les unes des autres, et aucun objet, aucune inscription ne sont venus nous édifier à ce sujet; aussi pour simplifier et éviter toute confusion, j'ai pensé qu'il valait mieux désigner tous ces monuments sous le terme unique de *chapelle*, sans aucune distinction; mais toutefois, j'ai lieu de croire que les salles non munies d'absides, comme I, VII [3], etc., doivent être des salles de réunions, dont je ne puis préciser la destination d'une façon absolue.

III. Les Églises. — Deux monuments d'une importance toute spéciale et d'une construction particulière, furent découverts pendant l'hiver de 1902, vers le centre

[1] J'ai retrouvé ce même mode d'ensevelissement à Assouan. — [2] Dans le monastère il y avait encore le lieu où étaient reçus les étrangers, c'est ainsi que Palladius attend plusieurs jours dans l'hôtellerie pour voir Jean d'Assiout, *Histoire lausiaque*, c. XLIII; cette salle devait être peinte également; nous en avons un exemple à Saint-Siméon, à Assouan. — [3] Jean Clédat, *Le monastère*, pl. I.

du *kôm* [1]. Mon attention sur ce point fut attirée tout d'abord par le rapport que me firent les gens du pays, qui désignaient cette partie sous le nom de *el-kenisseh*, « l'église. » La hauteur des sables, beaucoup plus considérable qu'ailleurs, ne pouvait que confirmer ces dires. Aux premiers coups de pioche sortirent les premiers murs, construits en belles pierres blanches soigneusement appareillées, puis de nombreux fragments de sculptures. La nature des matériaux employés, l'appareil de construction différent des autres monuments, fûts de colonnes émergeant du sable, nombreux fragments de pierres sculptées, chapiteaux de colonnes ou de pilastres, bois sculptés, tout cela retrouvé et



1261. — Vue de l'église sud de Baouït.

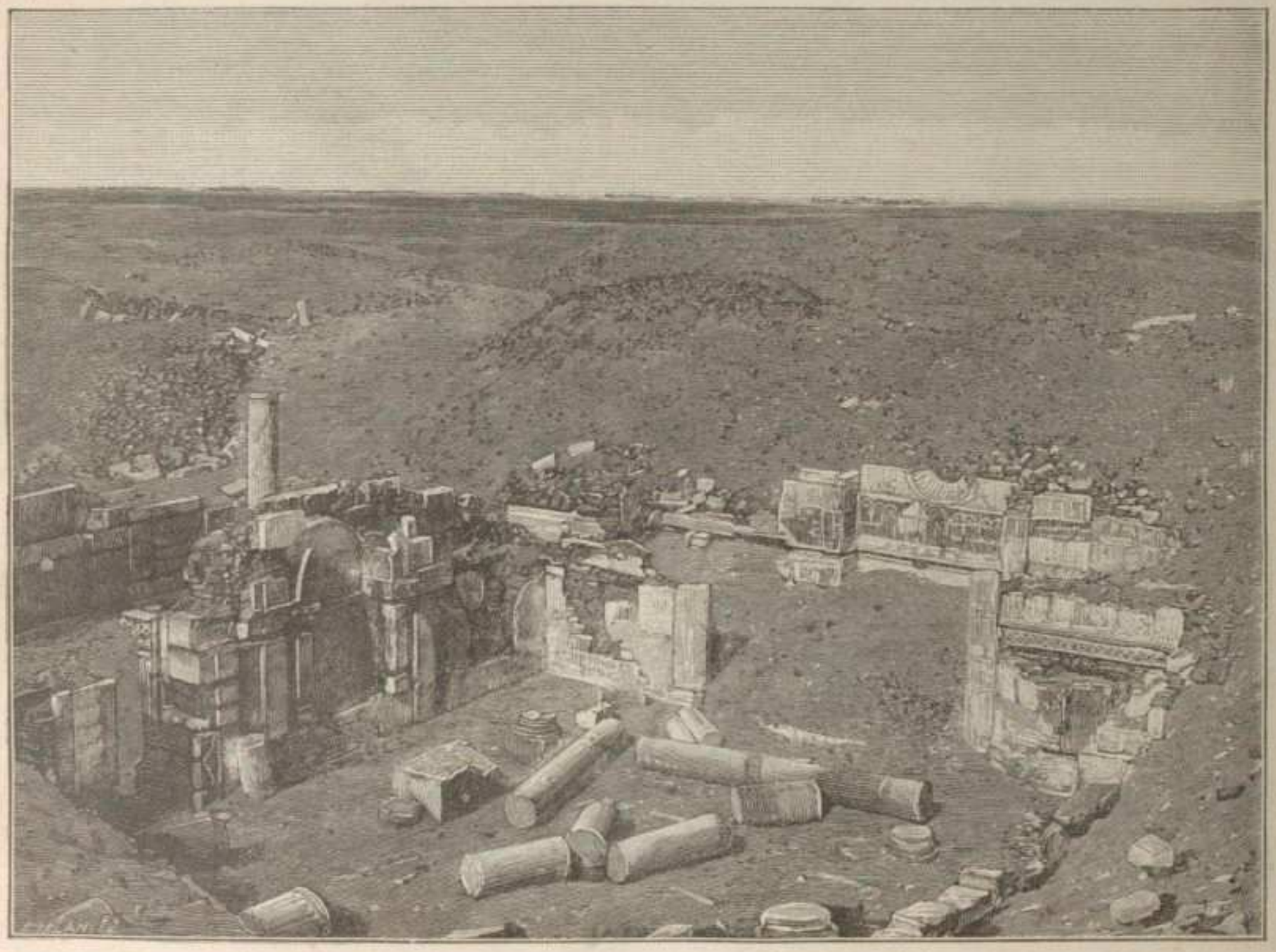
revenu à la lumière en peu de jours de travail me fit présumer que nous étions en face d'édifices bien plus considérables et d'une tout autre nature, que ceux découverts jusqu'à ce moment. Quelques journées de fouilles suffirent pour me convaincre que j'étais en face de deux basiliques. Tout d'abord, je fus surpris par la proximité des deux monuments aussi rapprochés l'un de l'autre et séparés seulement par quelques salles réservées certainement au service du culte; toutefois, en y regardant d'un peu près, je ne doutai plus de cette double construction et la suite des fouilles ne fit que confirmer ma première observation; en effet, non seulement la maçonnerie était différente, mais encore les matériaux employés, le système de décoration, le style des peintures et des sculptures étaient différents; seul le plan était identique dans les deux édifices. Comme dans les autres édifices la toiture était absente; quelques boiseries étaient encore en place avec des débris du mobilier qu'on retrouva dans le sable. Malgré les nombreuses pertes que nous avons à déplorer, l'état des lieux peut nous donner quand même une juste idée de ce que pouvait être une basilique chrétienne d'Égypte, vers le VIe siècle. Malgré tout un point restera obscur pour nous, c'est le système de couverture adopté par les architectes dans ces deux édifices; je n'ai relevé aucune trace qui puisse nous guider à ce sujet et ce n'est que par comparaison avec d'autres monuments que l'on peut supposer qu'ils étaient surmontés d'une coupole centrale et de voûtes en berceau pour la nef, les collatéraux et le narthex; c'est ce qui, du reste, paraît résulter du plan de ces constructions [2].

Les deux édifices n'offrent aucun changement important dans l'organisme du plan primitif. Leur ordonnance rappelle dans son ensemble le plan des églises de deir el-Moharrag [3] au sud de Baouït, de deir Mary-Mena [4], celui également de Saint-Siméon à Assouan dont je donne le plan ici (fig. 1259) avec les modifications apportées par mes travaux, exécutés en 1903 dans cette église [5]; il rappelle également dans beaucoup de cas ceux des églises de Syrie et de l'Afrique byzantine. Ces monuments ne sont certainement pas antérieurs

[1] Le *kôm* ou *tell* est une élévation factice, qui cache bien souvent l'emplacement d'une ancienne localité, comme c'est le cas ici. Le mot *kôm* est employé en Haute-Égypte et à l'Occident de la Basse-Égypte; *tell* est plus généralement employé à l'Orient de la Basse-Égypte. — [2] Vansleb raconte, *Histoire de l'Église d'Alexandrie*, p. 54, que les prêtres coptes lui dirent « que toutes les églises devaient être voûtées pour ressembler à l'arche de Noé et qu'elles eussent deux dômes, dont l'un s'appelait le Saint des Saints ou Haïkal et l'autre le sanctuaire ou chœur intérieur où se tenaient les prêtres ». Les absides latérales dans beaucoup d'églises, aux couvents Rouge et Blanc par exemple, sont surmontées d'une coupole. — [3] Gayet, *L'art copte*, in-8°, Paris, 1902, p. 158. — [4] Butler, *Ancient coptic churches of Egypt*, in-8°, Oxford, 1884, t. I, p. 48. — [5] A Saint-Siméon il y avait deux absides opposées. Je ne connais pas (sauf à Erment) d'autre exemple de ce type d'église, en Égypte.

au Vᵉ siècle; je pense, pour ma part, que la grande masse de l'édifice et surtout les sculptures sont de l'époque de Justinien, VIᵉ siècle [1].

Les deux églises sont à plan rectangulaire et affectent la même disposition intérieure. Dans l'église sud, la mieux construite, les murs sont formés d'un double revêtement de pierres de taille, l'intervalle entre ces parements est comblé par des briques cuites; pour rompre la monotonie de ces longues parois nues et blanches, l'architecte a coupé parfois les assises de pierres par une frise en bois généralement sculptées, de 0ᵐ08 de hauteur environ. Sur les faces du mur la sculpture ornementale en méplat se développe sous



1262. — Vue de l'église nord de Baouït.

forme de frises, chapiteaux et fûts de colonnes, encadrements de portes, etc.; la figure humaine, très rare et employée dans des cas exceptionnels, paraît proscrite dans cette décoration; les quelques exemples que les fouilles nous ont donnés sont perdus dans les multiples ornements d'une porte, elle orne quelquefois une console de bois, dans d'autres cas ce sont les deux anges portant le médaillon où figure la croix; elle n'apparaît jamais en longues frises décoratives, comme on le voit dans d'autres édifices; la statuaire fait complétement défaut : « Le sculpteur ne semble plus être qu'un ornemaniste de l'architecte, » suivant l'expression de M. Bayet (fig. 1260).

On pénétrait dans l'église par une porte qui s'ouvrait sur le narthex opposé au chœur; derrière le narthex s'étend l'église proprement dite, composée de la nef centrale, ornée de quatre colonnes, en granit, d'époque romaine empruntées à un temple païen, et des bas-côtés; au fond le sanctuaire ou *haïkal,* tourné vers l'Orient; ces différentes parties de l'édifice sont séparées par des murs percés de portes, les faisant communiquer entre elles (fig. 1261). Une ouverture plus large que les autres, accostée de deux colonnes sépare le *haïkal* de la nef centrale; une boiserie munie d'une petite porte placée entre les deux colonnes réduisait cet espace et tenait lieu d'iconostase. De nombreuses absidioles à fond plat, rectangulaires ou surmontées d'un arc en plein-cintre, étaient ménagées dans les murs, quelques-unes avaient un sujet peint dans le fond [2], Le *haïkal* comprenait toute la largeur de la nef principale, une porte placée à droite et à gauche desservait les bas-côtés de l'église. La saillie du chœur qui apparaît généralement à l'extérieur des églises byzantines ne se montre pas ici; un simple enfoncement, encadré par deux pilastres, pris dans l'épaisseur du mur, remplit cet office; elle ne diffère des absidioles que par ses dimensions plus vastes; le haut était surmonté d'un plein-cintre dont il ne restait que les amorces; dans le fond était peint le Christ Pantocrator debout entouré des Apôtres. Au-dessus de la tête du Seigneur une ouverture en œil-de-bœuf apportait la lumière dans le sanctuaire qui devait être assez sombre, principalement sur les côtés. A l'extérieur du

[1] Pour diverses raisons, je décrirai succinctement ces deux monuments. On m'excusera, mais je ne puis m'étendre sans empléter sur le travail en préparation et en collaboration de MM. Chassinat et Palanque, qui a pour but l'étude de ces deux monuments. — [2] Les peintures recouvertes de cristaux salins mêlés au sable étaient à moitiés effacées.

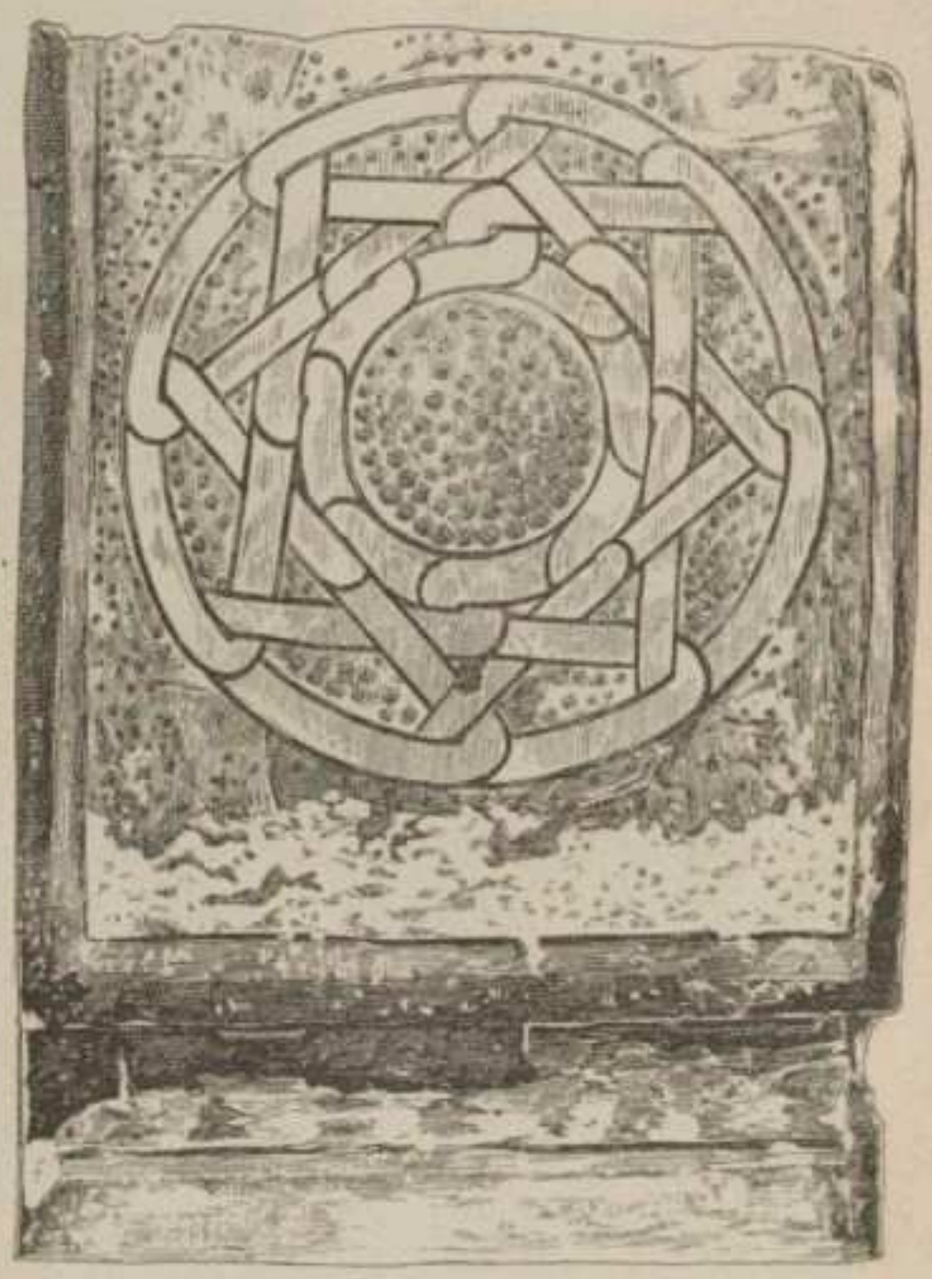
mur une croix supportée par deux anges, placée au milieu d'une longue frise ornementale, qui s'étend sur toute la largeur du bâtiment, correspond exactement à la tête du Pantocrator. Les angles extérieurs de la face orientale étaient ornés d'une colonne engagée dans la maçonnerie. En dehors de cette fresque du *haïkal*, on voyait encore dans le tympan d'une abside, à peine visible, une Vierge portant l'Enfant sur les bras; la figure de la mère du Christ était reproduite seulement en buste.



1261. — Vue d'une colonne de l'église nord de Baouit représentant saint Georges.

Un bloc détaché du mur et éboulé dans le sable montrait un ange ailé, sous la figure d'un jeune enfant, d'une bonne facture. Dans le centre du bas-côté nord était une colonne isolée, ornée d'une petite croix sculptée; dans le fond de ce collatéral, du côté du narthex, on a retrouvé le baptistère isolé du reste de la salle par un petit mur en briques crues. Il avait été établi devant une absidiole et se composait d'un puits peu profond et d'un bassin rectangulaire en marbre blanc; ce baptistère d'après l'étude des lieux, est postérieur au reste de l'édifice. A l'extérieur des bas-côtés nous trouvons un grand nombre de petites salles ayant dû servir aux besoins du culte. Tout le sol de l'église était dallé au moyen de gros blocs de granit taillés, pris dans un temple païen.

La deuxième église, située au nord de la précédente, est construite en grande partie en briques cuites et crues; les colonnes, les encadrements de portes, les tympans et d'autres parties de l'édifice étaient en calcaire blanc, d'une mauvaise qualité, difficile à travailler, par suite des nombreux nummulites qui entrent dans sa formation; il faut reconnaître toutefois, qu'avec ce grave défaut les sculpteurs en ont tiré un très bon parti et quelques morceaux de sculpture sont d'une très grande finesse et d'un travail soigné; dans bien des cas la sculpture qui a été peinte a été recouverte au préalable d'un enduit de plâtre. La disposition intérieure de l'église est à peu de chose près semblable à la précédente, mais les séparations de l'édifice, au lieu d'être en murs pleins, sont remplacées par des boiseries maintenues en place par des piliers dont le plan a la forme d'une croix à branches égales. Par cette trans-

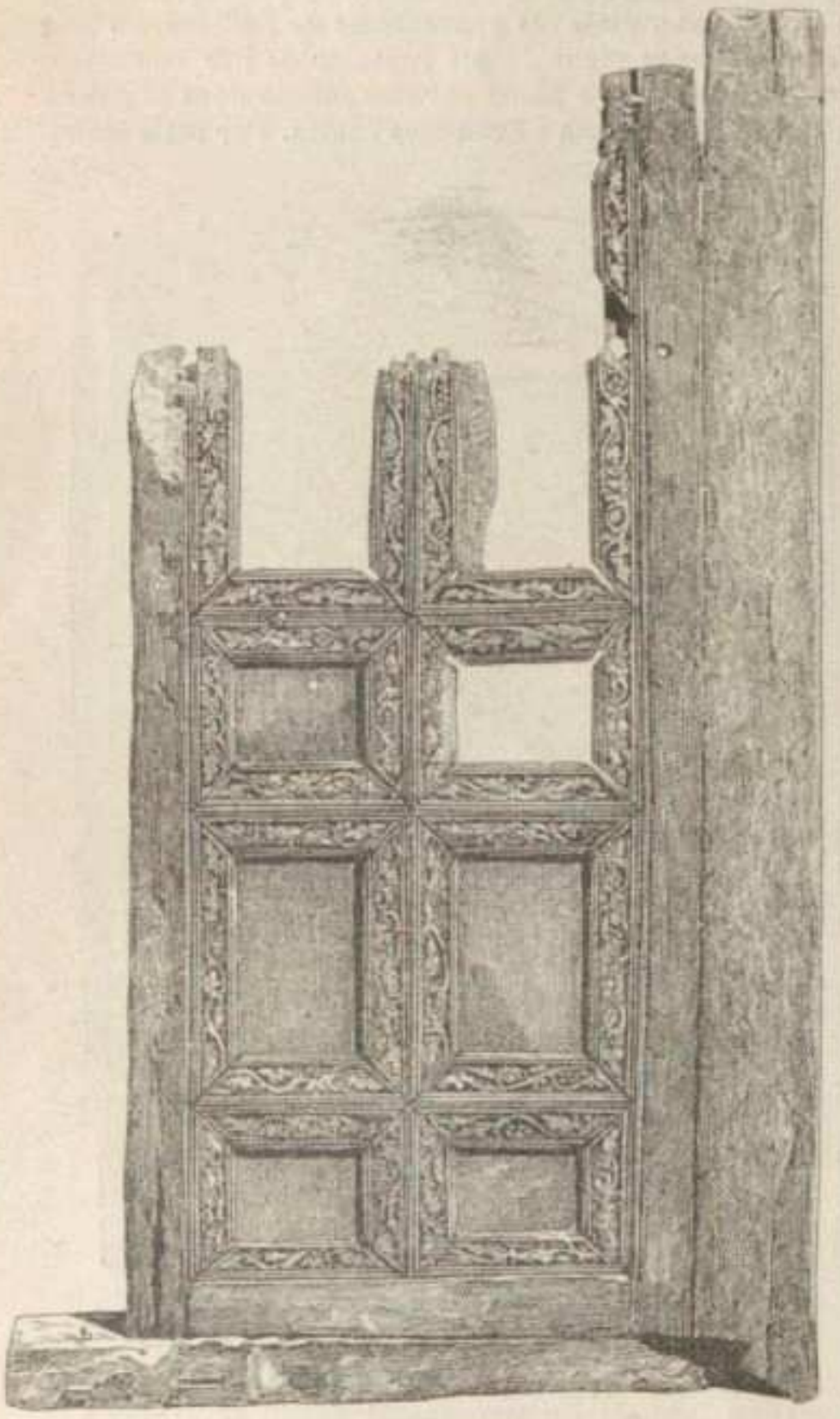


1264. — Décoration d'un pilastre. Église nord.

formation l'aspect du monument devait être plus séduisant et l'œil du spectateur devait embrasser d'un seul regard tout l'ensemble de l'édifice avec ses nombreuses colonnes ornées de figures de saints (fig. 1262) et ses murs recouverts de peintures à la fresque. Sur les colonnes on voit représentés le Christ, la Vierge et l'Enfant, David roi, saint Georges debout, vêtu d'un costume militaire (fig. 1263); puis les archanges Michel et Gabriel. Ces quelques peintures peuvent nous donner une idée de ce qu'étaient les autres fresques, recouvrant les parois et dont il ne restait que de longues bandes fragmentées; elles nous montrent surtout une grande habileté dans l'exécution et une certaine recherche dans l'expression, qualités que l'on trouve rarement dans les peintures de cette époque. Les figures sont traitées largement et avec ampleur, le dessin est correct, la composition est agréable, la ligne est souple et élégante à la fois. De nombreux ornements empruntés pour la plupart à la mosaïque, décorent les soubassements et les pilastres (fig. 1264). Dans le déblaiement on trouva encore en place une magnifique porte sculptée à petits cadres (fig. 1265); la partie supérieure seule avait souffert et subi quelques

mauvaises réparations à une basse époque. Un siège en bois à moitié démoli, servant à lire les Évangiles[1], était couché à terre; les boiseries du *haïkal*, bien qu'en grande partie brisées, étaient encore à leurs places primitives entre les colonnes; les panneaux portaient de médiocres peintures avec des encadrements quelquefois sculptés; mais toutes ces boiseries appartiennent à une époque postérieure à la construction de l'église, en y mélant parfois des parties anciennes.

IV. La sculpture. — Le goût des Égyptiens pour la décoration des monuments ne s'était pas perdu avec le



1265. —Porte sculptée en bois trouvée dans les fouilles de Baouït. Église nord.

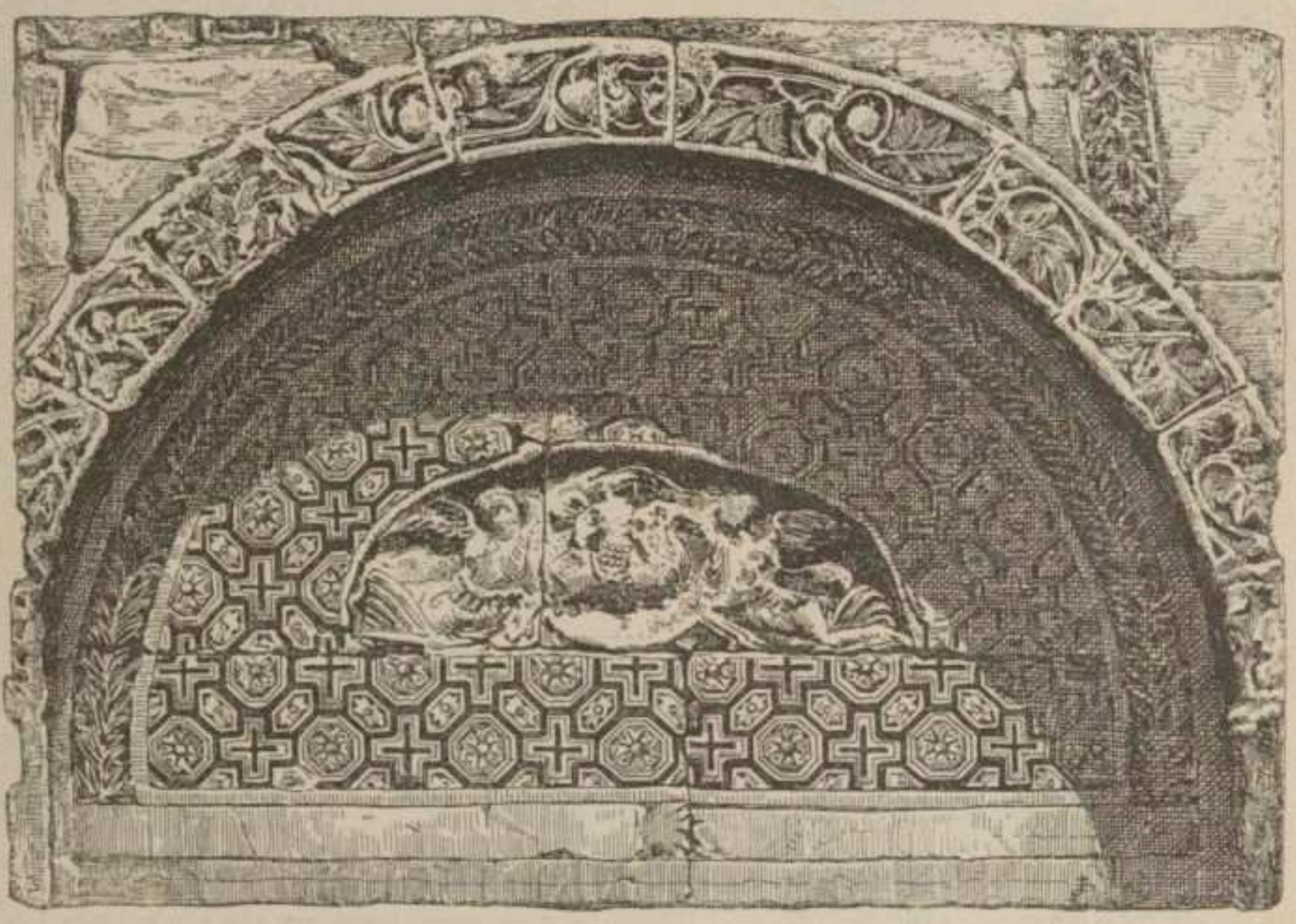
christianisme. Comme autrefois sous les pharaons et sous la domination grecque et romaine, les artistes allaient pouvoir à nouveau montrer leur talent et couvrir les monuments édifiés au nouveau culte, d'œuvres qui viendraient s'épanouir en des formes nouvelles, où l'influence de Byzance se fait particulièrement sentir. Dans ce mouvement la sculpture ne paraît pas s'être développée avec la même force que l'architecture et la peinture; nous n'y trouvons pas comme dans la peinture, la même grandeur de conception, la même hardiesse, la même habileté dans la ligne et les formes, la même fantaisie dans la composition. Elle se montre surtout malhabile lorsqu'elle veut reproduire des personnages isolés ou groupés; l'artiste paraît gêné pour équilibrer sa figure et son inexpérience se fait sentir surtout dans les proportions méconnues, par les formes lourdes et sans élégance de ses sujets. Dans l'ornementation au contraire, le sculpteur semble plus à son aise et paraît avoir un goût plus vif et une plus grande prédilection pour ce mode de décoration; dans ses motifs il montre généralement une grande richesse d'imagination et il emprunte ses modèles à la flore ou aux lignes géométriques, il est très sobre dans la ligne et le détail; quelquefois même il unit la représentation animale au mouvement serpentin des feuillages; en résumé l'artiste, dans l'ensemble de ses compositions, varie à l'infini ses motifs en leur conservant la grâce et la clarté. C'est dans l'église sud que la sculpture paraît avoir occupé la plus grande place dans la décoration, mais dans la seconde nous y trouvons ces beaux motifs d'ornements qui remplissent le tympan des portes ou des absidioles et dont plusieurs exemples ont été trouvés en place pendant les fouilles; on peut citer encore les deux beaux tympans qui ornent aujourd'hui les portes de la mosquée de Dachlout, village situé à quelques kilomètres au nord de Baouït et qui proviennent de notre monastère[2] (fig. 1266). Ce ne sont pas les seuls morceaux de sculpture qui aient servi à la décoration d'édifices musulman; la porte de la mosquée de Baouït est surmontée d'une belle conque d'absidiole où l'on voit sculpté dans le fond un aigle aux ailes éployées; deux piliers rectangulaires se trouvent chez l'*omdeh* (maire du village), et servent d'encadrement à une porte d'écurie : des ornements grimpent sur deux faces, mais sur l'une d'elles et à la partie supérieure est figuré un personnage drapé à l'antique, d'un fort beau mouvement (fig. 1267); un chapiteau cubique, seulement épannelé, a été abandonné sur le côté nord du village, il porte gravé sur l'une des faces une croix accompagnée de l'inscription ⲡⲉⲛⲓⲱⲧ ⲁⲛⲁ ⲁⲡⲟⲗⲗⲱ ⲁⲛⲁ ⲡⲓⲛⲁ ⲡⲉⲕⲟⲛⲟⲙⲟⲥ[3]; il sert d'abreuvoir actuellement pour les animaux.

Dans les églises l'ornementation sculpturale se montre surtout autour des portes : linteaux et piliers, chapiteaux montrant l'acanthe trilobée, corniches, archivoltes; elle se répand encore en longues frises sur les surfaces planes le long des murs sans en changer la forme. Les motifs varient énormément et se combinent à l'infini sous forme de rinceaux, oves, méandres, rosaces, fleurons et même sous la forme de caissons qu'on retrouvera plus tard si fréquemment dans l'art arabe. Ce dernier motif qui est très rare en sculpture est employé plus souvent dans la peinture; la chapelle XVIII est un des meilleurs exemples. Sur le linteau d'une porte une vigne chargée de fruits[4] s'échappe d'un vase en nombreux et souples rinceaux; une tête d'enfant ou d'ange sculpté sur un bloc de pierre accoste de chaque côté le linteau, tandis qu'au-dessous nous y voyons deux oiseaux, peut-être le phénix (fig. 1268); cet ensemble reposait sur deux pilastres rectangulaires surmontés d'un chapiteau de style corinthien. D'autres portes, dont le linteau est malheureusement perdu, méritent également d'être signalées par la richesse d'ornementation des piliers et des chapiteaux au galbe si élancé et si élégant (fig. 1269). Les chapiteaux de colonnes sont quelquefois d'une très grande beauté et généralement l'ornementation est en-

[1] Ce siège ressemble assez à ceux dont les musulmans se servent actuellement dans les mosquées pour lire le Coran. Il est possible que l'ambon de pierre n'ait pas été très fréquent en Égypte, surtout dans les églises provinciales. On veut voir dans un bloc de pierre taillé en escalier au couvent Blanc, les restes d'un ambon; cela est possible, mais toutefois vu l'état du monument, je crois qu'il est préférable de s'abstenir. — [2] Strzygowski, *Koptische Kunst*, p. 105, fig. 160, ne donne que la partie centrale d'un des tympans, il représente dans un médaillon porté par deux anges, saint Georges à cheval. J'ai cru devoir donner tout le tympan dont l'ornementation est fort intéressante. — [3] Strzygowski, *Koptische Kunst*, p. 120, l'a déjà signalé. — [4] On remarquera que le même rameau porte des raisins et des grenades. Le fait se présente assez fréquemment où les deux fruits sont représentés ainsi et alternent dans les rinceaux.

pruntée au style corinthien sous des formes variées; l'un d'eux imite la corbeille en osier d'où émergent quatre têtes de bélier suivant un plan carré; entre chaque tête est placé un symbole, la croix, le palmier et deux oiseaux qui ont la tête brisée; dans l'un on peut reconnaître l'aigle, les ailes éployées se développant suivant la mode égyptienne; le second pourrait être la colombe ou peut-être le phénix [1] (fig. 1269). Ces sortes de chapiteaux, qui appartiennent au règne de Justinien, nous permettent avec ceux ornés de l'acanthe trilobée de faire remonter la construction de ce monument au VIe et peut-être même au Ve siècle.

D'autres monuments sculptés ont été trouvés pendant les fouilles dans le sable où ils avaient roulé; quelques-uns peuvent facilement être remis à leurs places pri-



1266. — Porte de la Mosquée de Dachlout, provenant des ruines de Baouït.

mitives, mais pour le plus grand nombre il est impossible de désigner le lieu qu'ils occupaient dans l'édifice. Je signalerai tout d'abord un bloc de calcaire, provenant de l'église sud, sur lequel est figuré l'histoire de Jonas : le monstre est représenté couché sur les pattes de devant, la tête ressemble vaguement à celle du lièvre avec ses deux longues oreilles, le corps se termine par une queue de poisson enroulée; de sa gueule entr'ouverte il rejette Jonas dont la figure a été brisée intentionnellement; le corps de la bête qui est demeuré intact nous montre un des beaux spécimens de la sculpture byzantine par l'ampleur et l'énergie de l'exécution (fig. 1270). Sur un autre bloc de calcaire est représenté sous un édicule un cavalier, probablement saint Georges, terrassant de sa lance le démon figuré sous la forme d'un serpent. Le travail de cette sculpture est très médiocre et n'offre d'intérêt que par le sujet qu'il représente (fig. 1271). A ces quelques exemples de la sculpture sur pierres on pourrait encore mentionner divers morceaux de bois sculpté et particulièrement des consoles qui nous montrent des personnages drapés ou vêtus à la romaine; ils peuvent être placés vers la fin du Ve ou au commencement du VIe siècle [2].

C'est particulièrement dans l'ornementation pure que le sculpteur égyptien s'est le mieux révélé et a montré toute sa puissance. Dans ce genre de travail il témoigne de qualités très remarquables; il s'inspire à la fois de l'ornementation romaine et des motifs employés par l'école alexandrine, et il ajoute à cela quelques observations personnelles qui donnent aux motifs figurés un caractère particulier qu'on ne trouve pas ailleurs; on admirera sans réserve de longues frises de rinceaux, de méandres, d'entrelacs, des cordons d'archivolte d'une fort belle exécution (fig. 1272, 1273, 1274), tout cela montre une imagination inépuisable, « mais quel que soit le mérite de ces charmantes broderies sur pierre et sur marbre, l'absence d'autres monuments surprend et inquiète [3]. » Il ne faut pourtant pas oublier qu'à Baouït, comme ailleurs, la sculpture byzantine n'est que secondaire; elle n'est qu'un support à la peinture qui, en règle générale, recouvrait toutes les parois des murs des édifices, y compris la sculpture qui était également peinte.

V. Les chapelles funéraires. — Les monuments qui ont conservé le plus grand nombre d'œuvres picturales et de documents pour l'histoire de l'art chrétien en Égypte sont de simples bâtisses construites en briques crues; Baouït jusqu'à ce jour en a fourni le plus grand nombre. Elles sont rectangulaires ou carrées, recouvertes dans le premier cas d'une voûte en berceau, dans l'autre d'une coupole demi-sphérique. Indistinctement les chapelles rectangulaires sont orientées dans leur longueur nord-sud; rectangulaires ou carrées les

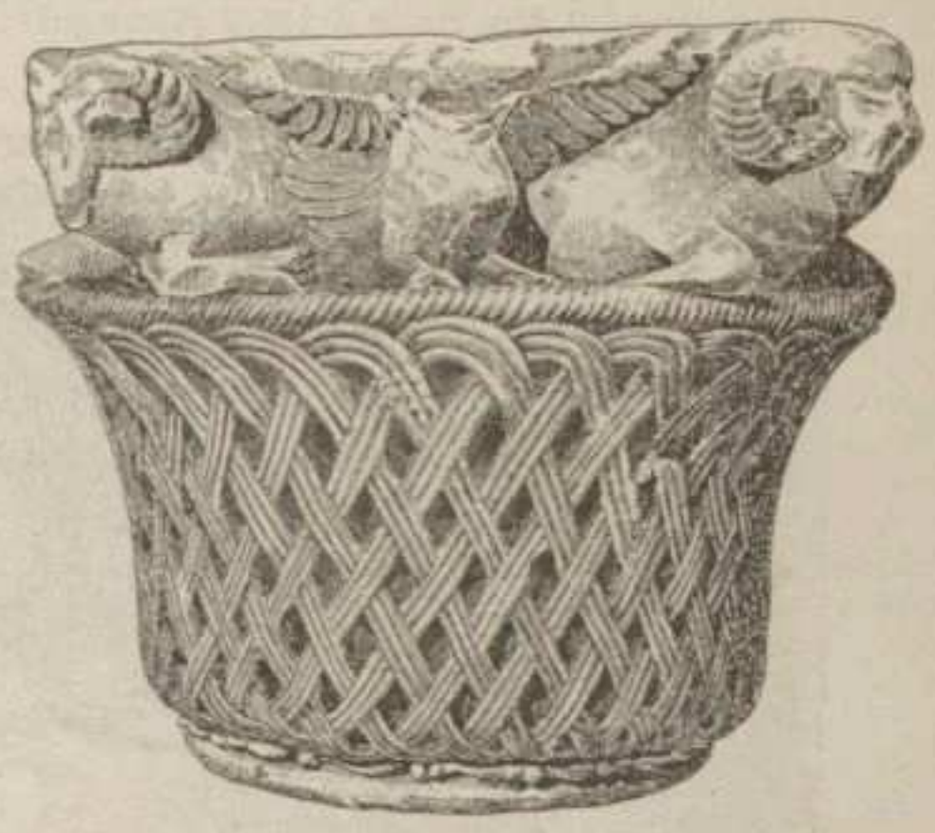
[1] Le musée du Caire en possède un, décoré des quatre Évangélistes. Celui de Baouït est aujourd'hui au musée du Louvre. — [2] Strzygowski, *Koptische Kunst*, in-fol., Wien, 1904, p. 117-125, fig. 175-178 et pl. VII. Les fouilles de Baouït en ont fourni également quelques spécimens. Dans le village de Dachlout j'ai fait également l'acquisition de deux de ces consoles qui proviennent certainement du même lieu. — [3] Bayet, *L'art byzantin*, in-8°, Paris, 1883, p. 88.

chapelles ont la porte située le plus souvent du côté sud, rarement à l'est (chapelle XIX) ou au nord (chapelle XXI et XXII), jamais à l'ouest. Les ouvertures



1267. — Fragment d'un pilier carré provenant des ruines de Baouït.

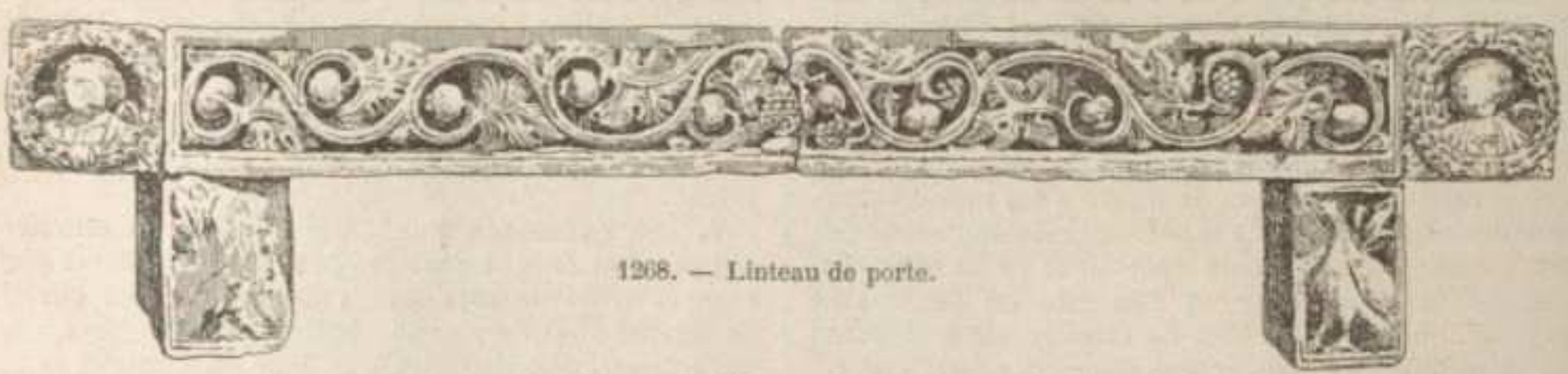
sont généralement rectangulaires; la porte est surmontée d'un linteau en bois ou en pierre, décoré assez souvent d'une croix accostée de Αω. Celle-ci supporte quelquefois à l'intérieur un arc simulé; dans ce cas le tympan recevait une ornementation (chapelle XXVIII). Les fenêtres simples ou géminées sont presque toujours ébrasées à l'intérieur avec l'appui en talus donnant ainsi une sorte de continuité à l'ébrasement; souvent elles ont été munies d'un châssis en plâtre ajouré servant d'armature à des verres colorés qui sont disposés en rosaces (chap. I). Le sol de la chapelle est toujours revêtu d'un béton souvent très épais, très dur, composé d'un mortier de plâtre, de sable et de cailloux. A l'intérieur la construction est revêtue d'un premier enduit en pisé appliqué sur la brique et d'une couche de plâtre qui supporte la peinture. Un simple enduit de pisé recouvre les briques à l'extérieur, rarement le plâtre apparait. Tous ces monuments sont munis à l'intérieur d'un nombre plus ou moins grand de niches dont la plus importante est ménagée dans le mur est, généralement placée au centre. Cette niche ou abside offre comme plan un demi-cylindre surmonté d'une coupole en cul-de-four, ou bien encore elle est tout simplement à fond plat rectangulaire, surmontée d'un arc en plein-cintre. Contrairement aux autres niches, elle n'est jamais à façade rectangulaire.



1269. — Chapiteau. Église sud.

C'est dans l'abside que le peintre réserve son sujet principal, le Triomphe du Christ, ou bien encore la représentation de la Vierge et de l'Enfant. Dans certains cas les absides concourent à l'ornementation générale de l'édifice comme on peut s'en rendre compte dans les chapelles XXVIII, XXXII et XLIII. Elles sont alors disposées symétriquement et opposées entre elles dans l'édifice. On trouve, en outre, des absides qui ont servi à la célébration du sacrifice.

La décoration figurée occupe généralement la partie inférieure de la coupole ou de la voûte en berceau, les tympans et l'abside est; le soubassement est toujours réservée à la décoration ornementale. Les trompes et les pendentifs supportent quelquefois des représentations de



1268. — Linteau de porte.

la figure humaine. Mais dans tous ces monuments c'est le décor ornemental qui occupe la plus grande place.

VI. Les fresques. — « Le nombre des peintures murales qui subsistent pour cette période (à partir du IVe siècle) est très restreint. Les œuvres de ce genre sont en effet fort exposées à la ruine, surtout si elles se trouvent placées dans des édifices en plein air : associées à leur sort, elles disparaissent avec eux. Mais, lors même que ceux-ci restent debout, la peinture pâlit et

s'efface, l'humidité l'altère, la sécheresse la fend, l'enduit où elle est fixée se détache. Les générations suivantes, dédaigneuses de ces vieilles œuvres à demi détruites, y substituèrent une décoration nouvelle [1]. » En Égypte les œuvres de cette époque sont rares; si l'on excepte la fresque d'Alexandrie [2], je ne puis, pour ma part, attribuer avec quelque certitude, à aucune peinture, une époque aussi reculée. Les mieux conservées et peut-être les plus anciennes sont à rechercher, je pense, dans les anciennes tombes, ou carrières égyptiennes qui furent occupées par les premiers moines avant la paix de l'Église et l'édification des monastères [3]. La présence à Deir Abou-Hennis des figures des saints Cosme et Damien indiquent que les peintures de cette grotte sont postérieures au IVe siècle; celles d'Athribis, qui en réalité ne sont que des graffiti rouges [4], et celles que j'ai étudiées à Assiout, ne peuvent prétendre à une antiquité plus reculée [5]. Près d'Aboutig d'autres peintures de grottes m'ont été signalées depuis longtemps, mais je n'ai pas eu l'occasion de les voir [5]. Il en est de même, des peintures de Baouït qui ne sauraient être antérieures à la deuxième moitié du Ve siècle et même au commencement du VIe. Les peintures de la chapelle XVII — reconstruite entièrement sur l'emplacement d'un édifice plus ancien et décoré de fresques — semblent appartenir au VIe siècle; des graffiti recueillis dans cette chapelle sont datés du VIIIe siècle. Le monument antérieur avec ses fresques pouvait appartenir au Ve siècle, mais rien ne l'indique [6].

L'ensemble de peintures le plus complet, réuni jusqu'à ce jour, a été recueilli, sans contredit, à Baouït. En effet, grâce au sable qui les recouvrait, empêchant l'air, la lumière et l'humidité de parvenir jusqu'à elles, elles ont pu sans aucune crainte échapper à la ruine qui les menaçait et nous arriver parfois, dans un état parfait de conservation. J'ai eu l'occasion de faire remarquer que les peintures des églises, dans l'état où elles nous sont parvenues, ne pouvaient nous être utiles; mutilées ou en grande partie effacées, elles ne peuvent nous fournir de solides renseignements sur le genre et les motifs de décoration qui ornaient les murailles des deux édifices. Par suite de ces diverses



1270. — Jonas vomi par le dragon. Calcaire provenant des fouilles de Baouït. Église sud.

circonstances, je ne m'occuperai que des chapelles qui nous ont apporté un grand nombre de sujets divers et qui pourront suppléer, dans une certaine mesure, à l'absence des peintures des églises. L'examen de ces monuments justifiera amplement cette appréciation.

L'ornementation pure occupe une très large place à côté des compositions et des sujets historiés (fig. 1275). Elle se développe généralement sur les soubassements, quelquefois même sur les tympans et les arcs de voûte; souvent elle s'allie à la figure humaine, qui se présente dans ce cas, sous la forme de symbole (chap. XIX). Les motifs empruntés à l'antiquité païenne (et l'école d'Alexan-

[1] Bayet, *Recherches pour servir à l'histoire de la peinture et de la sculpture chrétienne en Orient avant la querelle des iconoclastes*, p. 57. — [2] De Rossi, *Bulletin d'Archéologie chrétienne*, 1865, n. 8, 10. — [3] Il ne faut pas s'appuyer uniquement sur ce fait, pour dater les peintures. L'on sait que les moines réhabitèrent la montagne à plusieurs reprises, au moment des persécutions islamiques. — [4] Jean Clédat, *Notes d'archéologie et de philologie*, dans le *Bulletin de l'Institut français du Caire*, t. II; et *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de liturgie* au mot ANTINOE, t. I, col. 2344 sq. — [5] Elles m'ont été signalées par le P. Habib, inspecteur des écoles chrétiennes dans la Haute-Égypte. Il croit reconnaître, dans l'une d'elles, la Cène. Dans mes voyages j'ai également relevé des peintures chrétiennes dans le premier pylone (de droite) du temple de Philæ : ce sont des rinceaux et autres ornements; on y voit également la croix accostée de deux colombes; quelques traces de peintures se voient encore dans la montagne ouest (en face d'Edfou), derrière le couvent de *Anba Pachôme;* dans les carrières à Talaat-Ganaïm, en face de Tema; près du couvent Blanc, etc. — [6] J'ai constaté dans les couvents Blanc et Rouge, que les peintures des conques des absides avaient été refaites quatre fois; celles du couvent de Saint-Siméon ne portent que deux tableaux superposés.

drie a dû fréquemment fournir des modèles) ne sont pas rares, ils se montrent généralement mêlés à des figures de saints ou à des tableaux tirés de l'Ancien ou du Nouveau Testament. Il ne semble pas qu'il y ait eu de la part des artistes une règle fixe suivie par les artistes chrétiens dans la décoration d'un édifice. C'est ainsi qu'une scène de chasse au lion est reproduite dans la chapelle XII, au milieu de prophètes. L'archer ΤΟΚΚΟΤΟΣ est prêt à décocher une flèche à l'animal, déjà blessé à l'œil, qui retourne la tête vers son agresseur; le filet qui a servi à capturer le fauve est représenté au premier plan par un quadrillage; deux orangers chargés de fruits encadrent le tableau.

C'est peut-être encore à une œuvre alexandrine qu'il faut rapporter la scène de chasse à la gazelle (chapelle XXXVII); elle est d'une composition plus hardie, plus mouvementée, avec une tendance de la part de l'artiste à rechercher la perspective. Les chasseurs cachés derrière des arbres, lancent des flèches aux gazelles effarouchées, placées les unes au-dessus des autres, le peintre n'ayant pu disposer les animaux suivant des plans différents; malgré ces défauts on remarquera dans ce tableau des qualités d'observation de la nature, qui se font encore mieux sentir dans une autre fresque (chapelle XXXVII) où des enfants, avec le harpon, chassent l'hippopotame (fig. 1277). On peut en dire autant de cet amour ailé (chapelle XXVIII) jouant sur le dos d'une panthère.

Comme dans tous les édifices religieux, aussi bien en Égypte que dans les autres parties du monde byzantin, la représentation de la Vierge ou bien celle du Triomphe du Christ, occupe le fond de l'abside; sur les parois, au contraire, se développent en longues bandes, des figures de saints ou de religieux coptes; quelquefois ce sont des scènes tirées de l'Ancien ou du Nouveau Testament, ou bien encore de quelques textes apocryphes; mais tout cela sans ordre apparent dans la distribution des sujets.

La peinture à la détrempe paraît être le seul procédé employé par les artistes de Baouït; si parfois les décorateurs se sont servis d'autres procédés, comme celui de la mosaïque, il n'en reste plus trace aujourd'hui; et pour ma part, je pense que la peinture à la détrempe a été le seul mode de décoration employé dans toute l'Égypte à



1271. — Saint Georges terrassant le démon. Calcaire provenant des fouilles de Baouït. Église nord.

partir du VIe siècle. En général, cette peinture est mal préparée et contient peu de colle, aussi s'efface-t-elle facilement au moindre frottement et même sous l'influence de l'air : certaines couleurs, comme le vert et le bleu, sont si peu tenaces que sous la moindre action elles se craquèlent et se séparent du plâtre en fines paillettes, ne laissant plus qu'un ton grisâtre indiquant la place qu'elles occupaient; les ocres jaune et rouge sont les couleurs les plus résistantes et les plus solides qui furent employées.

Une fois l'enduit de plâtre étendu sur le pisé, l'artiste traçait immédiatement son esquisse à l'aide d'un trait jaune dont le ton clair facilitait la retouche en même temps que la recherche des contours, sans laisser de trace apparente une fois l'œuvre terminée[1]; à cette première préparation, le peintre arrêtait définitivement

[1] A Saint-Siméon, j'ai trouvé l'emploi du quadrillage ainsi que cela se pratiquait fréquemment dans l'Égypte païenne, mais il faut ajouter que c'était pour une ornementation géométrale qui décore le plafond d'une chapelle souterraine; de Morgan, *Catalogue des monum. et inscr. de l'Égypte antique*, t. I, p. 135, donne cette peinture en indiquant la préparation au quadrillage.

les contours avec du rouge; souvent ce dernier trait d'esquisse était réservé et servait à souligner et à préciser la silhouette des figures [1], quelquefois aussi le peintre ne se donnait pas la peine de tracer son dessin avec la couleur jaune, se contentant la plupart du temps de faire ce travail préparatoire avec le rouge. Cette opération terminée, l'artiste indiquait les chairs, les différentes parties du costume, et les ombres par un ton vert ou bleu; ensuite il accusait les draperies, les contours intérieurs par un trait rouge, quelquefois noir ou jaune suivant le cas; le plus souvent toutes ces peintures se détachent sur le fond blanc du mur; d'autres fois sur un fond jaune comme dans la chapelle XII.

On remarquera que dans toute cette décoration ainsi que dans les textes épigraphiques, la représentation comme la mention de la femme est excessivement rare, exception faite de l'image de la Vierge. Je ne signalerai que trois exemples, la première se nomme Askla, ⲁⲥⲕⲗⲁ ⲁⲙⲁ ⲁⲥⲕⲗⲁ. Elle est représentée en orante, accostée de quatre cavaliers affrontés (chapelle LVI et fig. 1284); l'un de ces cavaliers porte également le nom de la sainte.



1272. — Frise sculptée provenant des fouilles de Baouît. Église sud.



1273. — Frise sculptée provenant des fouilles de Baouît. Église sud.

Dans une chapelle décrite par M. Palanque [2], on trouve à droite de l'archange Ouriel [3] deux femmes : l'une, à la suite d'une cassure, a un nom douteux, l'autre se nomme Théodote; toutes les deux sont dites mères de Thénété,



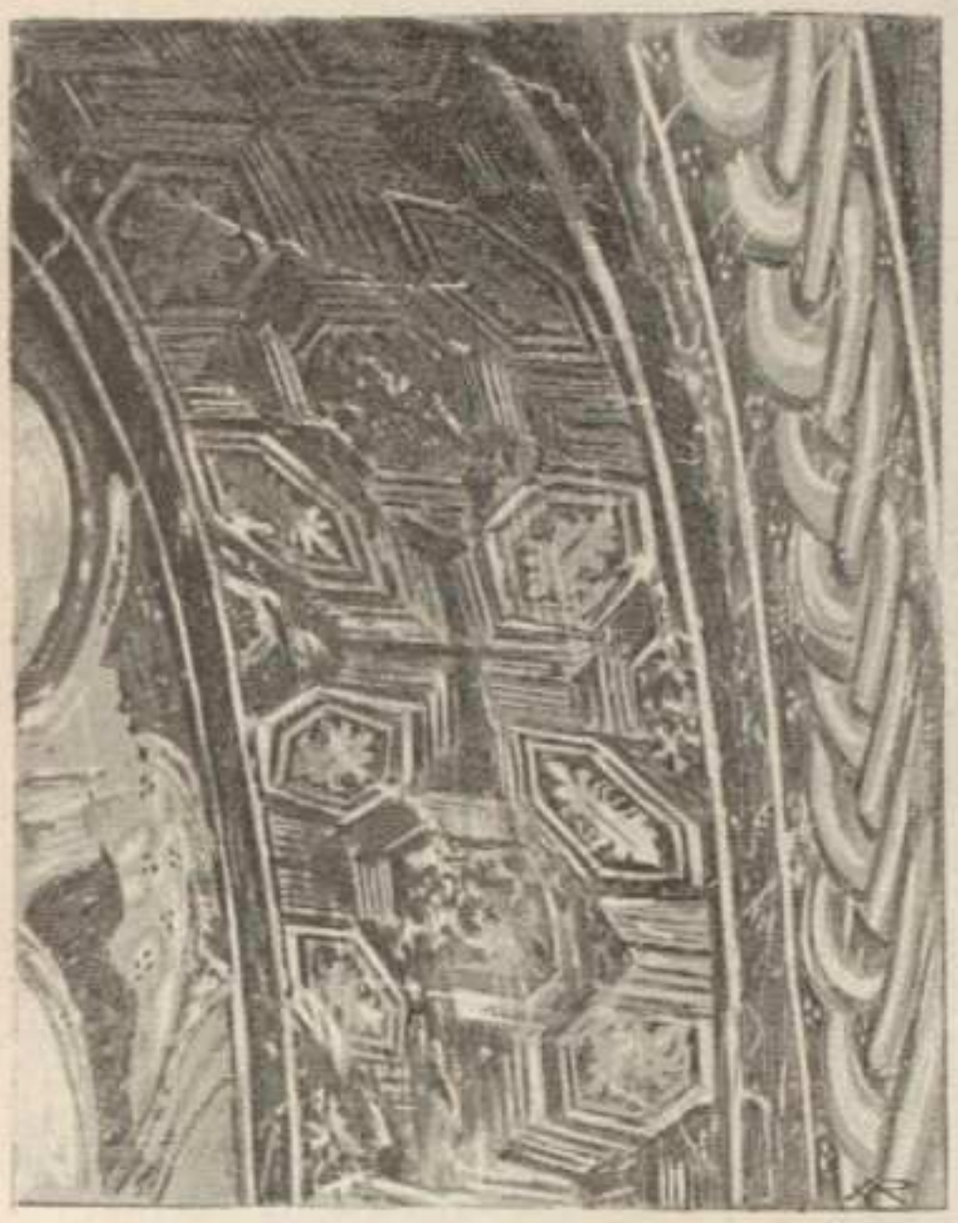
1274. — Frise sculptée provenant des fouilles de Baouît. Église sud.

ⲧⲙⲁⲁⲩⲡⲟⲥⲛⲉⲉⲧⲉ. Cette localité est sans doute la même que celle citée dans un fragment des œuvres de She-

[1] Les peintres ont repris ce procédé surtout dans la décoration. — [2] Palanque, *Rapport sur les recherches effectuées à Baouit en 1903*, p. 10, pl. XI, extrait du *Bull. de l'Inst. fr. du Caire*, vol. V. — [3] L'archange Ouriel est représenté pour la première fois dans les peintures. Il est placé dans la fresque entre des Pères de l'Église et les deux saintes. Il est figuré jeune, imberbe et ailé, vêtu d'un costume byzantin à larges broderies, et tient dans sa main droite un long bâton.

noudi et dont voici le passage : « Voici le livre et le grand chapitre qu'a écrit notre frère et notre père l'apa Kolté (Colluthus), archimandrite du monastère de notre père le prophète Apa Shenoudi de Thénété de Siout, ⲑⲉⲛⲏⲧⲉ ⲛⲥⲓⲟⲟⲩⲧ[1]. » J'ignore l'emplacement de ce village qui avait deux monastères dont un de femmes, où très probablement Théodote et sa compagne furent abbesses.

La composition de plusieurs tableaux montre de la part de l'artiste une certaine imagination et une grande recherche dans le mouvement et dans l'expression des figures; parfois même on rencontre des œuvres qui interprètent la nature d'une façon plus ou moins heureuse, souvent naïve, mais qui indique un sentiment d'observation et de réalisme que l'on rencontre rarement dans les œuvres byzantines. Les personnages présentés de profil ou de trois quarts sont peu fréquents; les artistes



1275. — Ornementation d'une abside de la chapelle XXXII.

montrent en général une grande inexpérience à produire le corps humain sous ses différents aspects, ce qui demande une connaissance assez profonde de la perspective et aussi de l'anatomie des formes, sciences que paraissent avoir ignoré les artistes de cette époque. Néanmoins dans le genre, j'attirerai l'attention sur une figure de démon qui fait partie d'une grande composition de la chapelle XVII (fig. 1277). — J'ai cru reconnaître dans cette fresque une scène de l'Enfer[2]. Toutes les figures de ce tableau sont particulièrement intéressantes et caractéristiques; peut-être pourrait-on voir dans cette œuvre une réminiscence de l'école alexandrine, surtout dans la figure de l'enfant qui attise le foyer et dans celle du démon : celui-ci est fièrement campé, la jambe droite est brusquement rejetée en arrière, la gauche repliée supporte le corps violemment projeté en avant sous l'effort. La tête est parfaite d'expression et de dessin. L'artiste a su rendre avec un très grand sentiment de réalisme, le sourire et la joie diabolique du personnage. Il est regrettable que nous n'ayons pas à enregistrer un plus grand nombre d'œuvres comme celle-ci, car nous retrouvons dans cette figure toutes les qualités maîtresses du véritable artiste. Dans cet ordre d'idées, je mentionnerai l'*Enfant à la panthère*, la *Chasse à l'hippopotame et à la gazelle*, tableaux intéressants par le mouvement de la scène et l'essai du peintre à disposer des personnages sur plusieurs plans; on peut également étudier avec fruit le groupe des apôtres et de la Vierge adorant le Christ dans la chapelle XLVI, ainsi que l'Ézéchiel de la chapelle XLV.

D'après les monuments qui nous sont parvenus, la décoration des chapelles de Baouït, s'accordent avec tout ce que nous connaissons de la décoration des églises byzantines; comme celles-ci elles empruntent leurs sujets à l'Ancien et au Nouveau Testament, ainsi qu'à la représentation des Saints et des Pères de l'Église; quelquefois on trouve mêlé à ces sujets des scènes de la vie réelle ou même symbolique. Dans toutes ces compositions, le symbole y occupe une place honorable et l'on y rencontre fréquemment la colombe, le paon, la biche et divers autres animaux (fig. 1278), mais la brebis qui est en général si répandue par ailleurs, ne s'est montrée qu'une seule fois accostant une croix; d'autres fois, dans des entrelacs ou des rinceaux, les symboles se répandent le long des parois en longues frises. Toutefois, il est bon de remarquer que dans toutes ces compositions nous ne rencontrons aucune scène de martyre ni de sujets analogues, et c'est tout au plus si nous pouvons consigner dans ce genre le *Massacre des Innocents*.

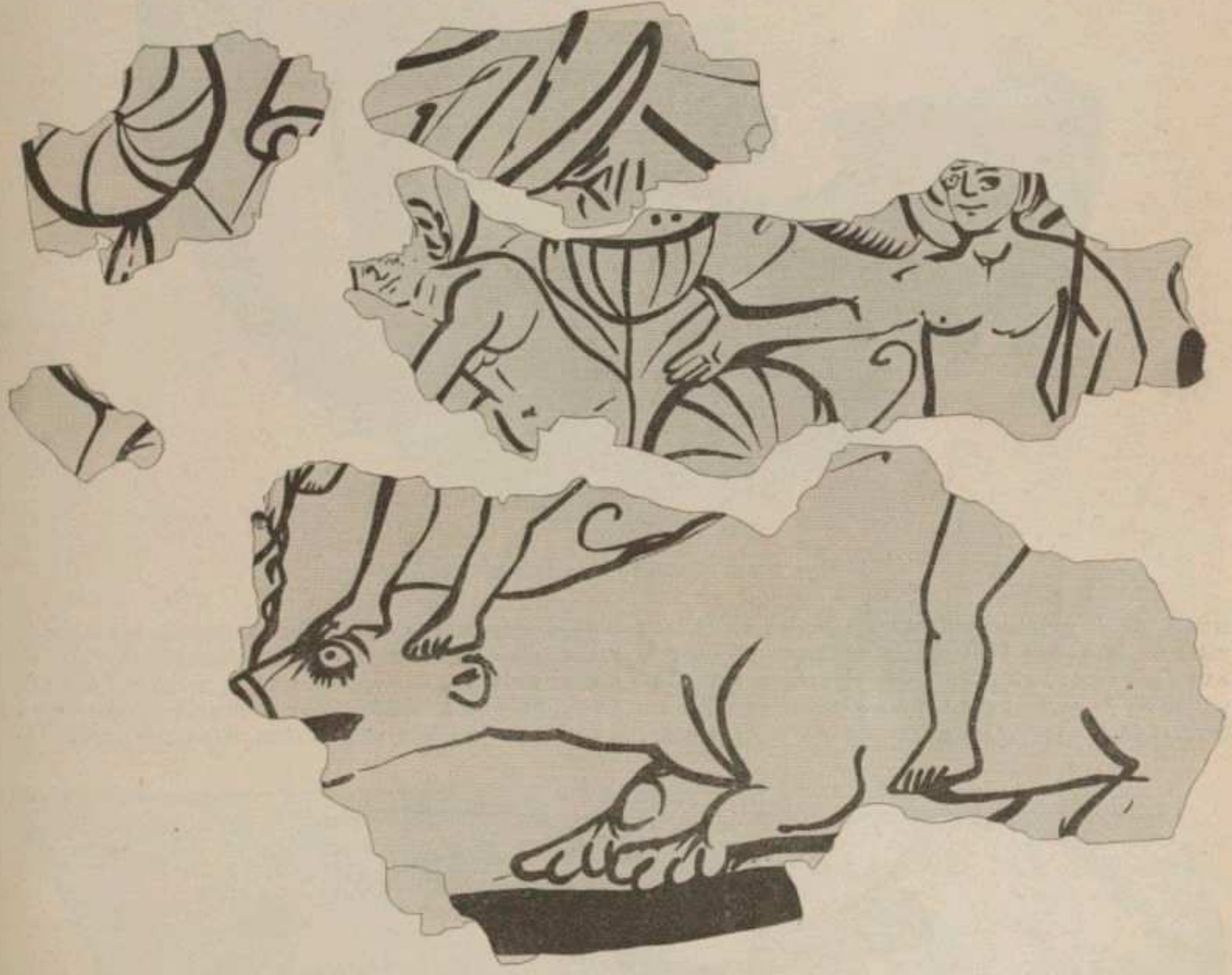
Dans les absides nous trouvons généralement représenté le Christ triomphant assis sur un siège couvert de gemmes, reposant sur un char. Il tient le livre de la main gauche, tandis que la droite fait un geste de bénédiction. Dans une zone inférieure, la Vierge assise ou en orante est entourée des Apôtres (fig. 1279). C'est ainsi que se présente très généralement cette scène dont les variantes assez nombreuses, méritent d'être mentionnées. Dans la chapelle XLV le Christ est accompagné des apôtres Pierre et Paul; le premier tient l'hostie, l'autre le calice contenant le vin. On peut rapprocher de cette peinture celle trouvée autrefois par Wescher à Alexandrie où Pierre et André présentent les eulogies au Christ assis entre les Apôtres[3]. Au-dessous le prophète Ézéchiel tient la place qu'occupe ordinairement la Vierge au milieu des apôtres; le prophète vêtu du costume thrace, coiffure et manteau rouge avec tunique blanche, est comme soulevé au-dessus de terre, la tête relevée et la main droite tendue vers le Messie dont il avait annoncé la venue. Les apôtres eux-mêmes ne conservent pas cette rigidité convenue, la main droite bénissant, tandis que la gauche tient le livre, que l'on retrouve presque toujours dans ces sortes de représentations; dans notre fresque, les mouvements sont assez variés : Jean la tête levée, tend le bras vers Pierre, Philippe qui fait le geste de la prière porte dans la main gauche une croix, Thaddée est agenouillé et Simon la main levée regarde vers le Christ[4]. Les autres apôtres conservent l'ancienne attitude, comme pour balancer ce qu'auraient de trop choquant pour l'œil ces mouvements désordonnés. Les artistes chrétiens ne devaient pas s'arrêter à cette première tentative de recherches dans le mouvement; s'ils nous montrent dans l'exécution plus d'habileté, leurs défauts, que la

[1] Zoéga, *Catalogus*, p. 453. Cf. Amélineau, *Géographie*, p. 499-500. Le mot ⲑⲉⲛⲏⲧⲉ est synonyme de ⲁⲃⲱⲧ et veut dire un *monastère* en général; comme ⲁⲃⲱⲧ, ⲑⲉⲛⲏⲧⲉ a, dans ces exemples, un sens purement géographique. — [2] Jean Clédat, *Recherches sur le kôm de Baouît*, dans les *Comptes rendus de l'Acad. des inscript.*, 1902, p. 18 du tirage à part; le même, *Le monastère*, t. I, p. 77-78. — [3] De Rossi, *Bull. di archeol. christ.*, 1865, n. 8, 10. — [4] Voir la description que donne M. Bayet d'une composition analogue à Sainte Sophie de Salonique (*Mémoire sur une mission au mont Athos*, p. 327).

sobriété de la composition cachait parfois, sont encore plus apparents dans les idées nouvelles. La chapelle LI est un exemple des plus frappants, et ce n'est pas sans profit que l'on pourra comparer cette peinture avec l'Ascension du manuscrit syriaque, n. 56 de la bibliothèque de Florence (cf. *Dict. d'arch. chrét.*, t. I, fig. 992) du VIe siècle et aussi la fresque de saint Clément de Rome représentant l'Assomption (*Ibid.*, fig. 1024), qui appartient au IXe siècle. Le Christ Pantocrator dans sa gloire paraît avoir conservé toutes les qualités de style et de composition et à ne considérer que cette partie du tableau, l'on serait porté à croire que l'on est devant une œuvre du Ve ou du VIe siècle; la Vierge et les apôtres, au contraire, nous rejettent à une époque beaucoup plus basse [1]. Les mêmes défauts se retrouvent toutefois dans l'ensemble de l'œuvre : peu de fermeté dans les contours, lignes ondoyantes, trop de recherches dans les détails et les plis des draperies que n'explique pas toujours le mouvement; à cela on peut ajouter un manque de clarté et d'équilibre dans la composition, peu soutenue par la Vierge dans l'attitude de l'oraison, la face levée dans un geste d'adoration, et par les deux saints qui encadrent la scène à chaque extrémité.

Dans les chapelles d'Urgub [2], on trouve fréquemment le trône du Christ, « soutenu par des figures étranges qui représentent ou des démons, ou les passions que le Christ a vaincues. » A cette brève description, on doit certainement rapprocher les peintures des absides XXVI et LI, montrant un personnage foulé par les roues du char qui porte le Christ [3]. L'iconographie chrétienne nous donne également des exemples où la figure humaine est remplacée par celle du serpent qui, comme symbole, représente la victoire de Jésus-Christ sur le démon [4].

Une scène assez curieuse se rencontre dans la chapelle III, le Christ jeune et imberbe est assis sur son trône, bénissant de la main droite et tenant le livre de la gauche. Au-dessous, dans une deuxième zone, la Vierge,



1277. — Chasse à l'hippopotame. Peinture de la chapelle XXXVI.

portant son divin Fils sur les genoux, est assise au milieu de personnages parmi lesquels on reconnaît les anges Gabriel et Michel, Apollo et d'autres saints de l'Église d'Égypte. Mais contrairement à la coutume, nous n'y voyons pas figurer les apôtres. Dans notre fresque il est évident que l'on a voulu honorer intentionnellement Apollo « l'ami des Anges », et un autre saint dont malheureusement le nom est brisé ; c'est pour cela que le peintre a placé ces deux saints à la gauche de la Vierge ne donnant que le troisième rang à l'archange Gabriel [5].

La Vierge-Mère apparaît quelquefois dans les absides à la place de la scène du Triomphe. Elle se présente alors toujours assise, portant sur les genoux son fils

[1] Je m'appuie pour cela sur les peintures des couvents Blanc et Rouge que j'ai eu l'occasion d'étudier de très près et où je retrouve les mêmes défauts. — [2] Texier et Poplewel Pullan, *Architecture byzantine ;* ce renseignement m'a été fourni par Bayet. *Recherches*, p. 59. — [3] J'avais déjà attiré l'attention sur ces figures sans pouvoir les identifier. *Nouvelles recherches à Baouît*, p. 7 du tirage à part. — [4] Martigny, *Dict. d'arch. chrét.*, au mot *Serpent*, p. 735. — [5] Jean Clédat, *Le monastère*, p. 23-24, pl. XXI.

qu'elle retient de la main. Dans la chapelle XXVI la Vierge porte sur ses genoux un médaillon ovale qui contient l'image du Christ enfant assis, la tête encadrée du nimbe crucifère; il bénit de la main droite,



1278. — Tête de démon. Peinture de la chapelle XVII.

tandis que la gauche soutient un volumen roulé. Aux côtés de la Vierge sont placés « l'ange de Dieu », ΑΓΓΕΛΟΣ ΘΕΟΥ, et « l'ange du Seigneur », ΑΓΓΕΛΟΣ ΚΥΡΙΟΥ ; ils portent sur le bras gauche la boîte à encens, et dans la main droite l'encensoir à trois chaînons; ils font brûler le parfum aux pieds de la Vierge. Les deux anges sont vêtus d'une tunique blanche, serrée aux hanches par un cordon rouge, ce vêtement est orné de *calliculæ* et *paragondæ* et de larges broderies entourent les poignets, le col et le bas du vêtement; les jambes sont recouvertes de hautes chaussures blanches avec lisérés transversaux noirs; la scène se détache sur un fond d'orangers[1] (fig. 1281). Martigny[2] dans son Dictionnaire observe que *selon l'opinion commune* l'usage de suspendre l'encensoir avec des chaînes pour le balancer n'est venu qu'à une époque tardive, usage qui pourrait remonter au Xe siècle. Pour pouvoir fixer une date à peu près certaine à notre tableau, il faudrait encore établir l'époque où le Christ apparaît dans un médaillon. Le cas, je crois, se présente rarement en Orient; toutefois je tiens la peinture de cette chapelle pour antérieure au Xe siècle[3].

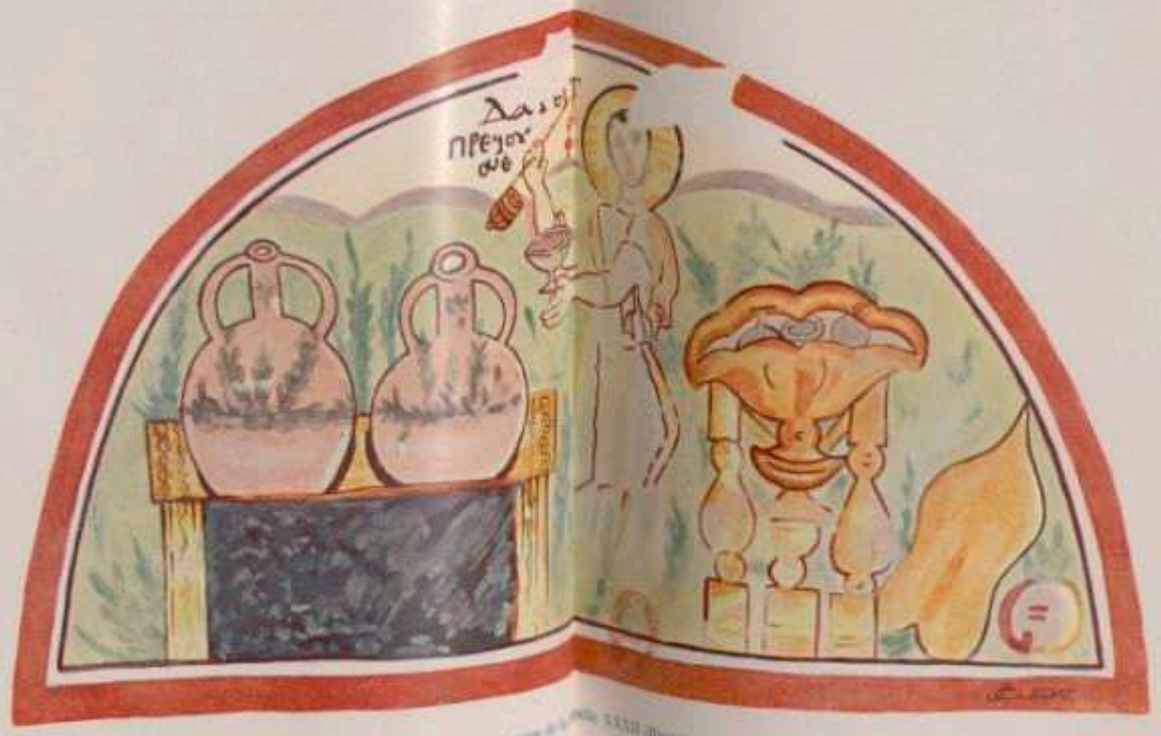


1279. — Décoration d'une fenêtre. Chapelle XXX.

[1] Jean Clédat, *Le monastère*, p. 154, pl. XCVI et XCVIII. — [2] Martigny, *Dictionnaire des Antiquités chrétiennes*, Paris, 1877, in-8°, p. 275, au mot *Encensoir*. — [3] Jean Clédat, *Le monastère*, chapelle XXVIII, pl. XCVI-CXI, et surtout la pl. CVII, qui représente l'enfant sur la panthère, peinture qui doit être de la fin du Ve ou du commencement du VIe siècle.



1285. — Chasse à la gazelle. Frise de la stèle XXVII (haut). Aquarelle de J. Clédat.



1274. — David jouant. Frise de la stèle XXII (haut). Aquarelle de J. Clédat.

C'est encore l'image de la Vierge belle et élégante, que l'on voit dans la chapelle LIX, assise aux côtés du Christ imberbe, couronné du nimbe crucifère, expliquant la Loi nouvelle à une réunion de saints debout autour d'eux. Le plus grand nombre de ces personnages sont inconnus mais les figures sont pleines d'expression et de caractère, l'attitude est noble mais sans raideur, les proportions du corps sont bien observées. C'est une des plus belles peintures découvertes à Baouït et qui rappelle par l'ampleur des lignes du dessin les fragments de fresques vus dans l'église nord. Sur plusieurs points de cette chapelle, on trouve des traces de remaniements, mais aucune ne se voit sur ce tableau qui avait été simplement recouvert d'un lait de chaux; nous n'avons qu'à déplorer l'effet du temps qui ne nous a pas permis de conserver en bon état ces peintures, presque effacées au moment du déblaiement, et dont l'action s'est surtout fait sentir dans la partie supérieure emportant les noms et une partie des têtes dont il ne restait parfois que les traits d'esquisses.

En général la partie extérieure qui surmonte l'arc de l'abside recevait un motif décoratif dont il n'est resté que de rares exemples et encore fort incomplets. Le plus souvent c'est un médaillon, soutenu par deux génies ailés, dans lequel est un personnage en buste tenant le livre des Évangiles; dans d'autres cas, deux paons affrontés encadrent une croix (chap. XIX). Ces peintures étant haut placées sont les premières atteintes dans l'écroulement de la voûte; c'est pour cette raison qu'elles ne nous sont arrivées que fragmentées, et là où elles se sont le mieux conservées il m'a été impossible de reconnaître le personnage figuré dans l'*imago clypeata*. Malgré l'état lamentable de ces peintures, j'ai cru devoir les signaler, sans toutefois insister sur ce sujet.



1280. — Le Christ triomphant. Peinture de la chapelle XLII.

Les épisodes de l'histoire du Christ sont peu fréquents à Baouït. Une seule chapelle, malheureusement fort endommagée, nous a fourni quelques tableaux de sa vie, mais de tout le cycle qui se développait le long des parois, il ne reste plus que quatre scènes : le *Massacre des Innocents*, le *Baptême du Christ*, la *Cène* et les *Noces de Cana*. Ces différents tableaux étaient peints sur la paroi nord et sur la partie gauche de la paroi est; les autres tableaux étaient entièrement détruits; mais il est certain que les scènes, au moins sur la paroi est, devaient se développer tout le long de la muraille, comme c'est le cas pour les phases de la jeunesse de David dans la chapelle III. Le *Massacre des Innocents* ne s'est rencontré, comme la *Cène* et les *Noces de Cana*, qu'une seule fois. Le tableau qui débute à l'extrémité gauche de la paroi nord, nous présente un légionnaire tenant un enfant qu'il perce de son épée; un autre enfant jeté à terre, derrière lui, a été déjà immolé par le soldat. Deux femmes, les bras levés en l'air, le regard contracté, assistent éplorées au meurtre de leurs fils. La scène est désignée par le mot ταρχιc.

Le second tableau que nous reconnaissons sur ce mur est le *Baptême du Christ*. Jésus imberbe et nu dans l'eau, est entouré de Jean-Baptiste et d'un archange qui porte sur les bras les vêtements de Jésus; le fleuve, présenté sous les apparences d'un jeune homme, assiste à cette scène que nous retrouvons traitée à peu près de la même manière dans la chapelle XVII. Dans ce deuxième exemple le Christ est barbu. Nous retrouvons dans la composition et le dessin des deux tableaux les mêmes qualités et les mêmes défauts (fig. 1281)[1]. Je ne puis donner que des renseignements très vagues sur une scène qui séparait le *Massacre* du

[1] Jean Clédat, *Le monastère*, p. 77, pl. XLV.

Baptême. Je crois cependant y reconnaître Élisabeth portant son fils Jean sur les bras entourée de quatre personnages[1].

La paroi est de cette même chapelle nous montre au début la sainte Cène; autour d'une table semi-circulaire et une volaille sur un plat, cinq personnages aux têtes brisées sont couchés sur des lits; ce tableau très mutilé ainsi que le suivant offre beaucoup d'analogie dans la disposition des figures avec le même sujet représenté à Saint-Apollinaire-Nouveau (Ravenne)[2]. Des *Noces de Cana*, tableau qui continuait la décoration de la paroi, il ne reste que des débris fragmentés; les sept amphores peintes en bleu placées au premier plan font reconnaître le sujet; à droite un seul personnage, à peu près entier, se montre penché, tenant à la main d'une tunique et d'un manteau rouge, d'un rouge plus clair pour la tunique, est entouré de deux personnages, probablement Moïse et Élie, se tournant de profil vers le Seigneur, comme dans la mosaïque du Louvre[3], les mains jointes dans un geste de supplication ou d'adoration; les têtes et les noms sont détruits[4].

Quelques épisodes de la vie de la Vierge se voient sur la paroi nord de la chapelle LI. L'art ici n'est point brillant, mais ce défaut est largement compensé par l'intérêt archéologique de la fresque. L'*Annonciation* est le premier de la série : la Vierge assise est occupée à filer, tandis que l'ange Gabriel qui porte une croix à longue haste se tient debout devant elle, et lui explique son divin message. La *Visitation* qui vient



1281. — La Vierge à l'Enfant. Peinture de la chapelle XXVIII.

une coupe; à la suite; nous voyons encore une huitième amphore de couleur rouge placée devant un édifice en forme de tour. A partir de ce moment la fresque est complètement détruite sur toute la paroi. Dans les différentes scènes que je viens de décrire, tous les personnages sont drapés à l'antique dans une attitude souple et naturelle, les lignes du corps sont harmonieuses, les physionomies se distinguent par l'énergie et le caractère; ces qualités se montrent tout particulièrement dans la représentation de la femme; par ses mouvements un peu hiératiques et par l'ampleur du vêtement, qui est serré sous les seins en retombant en longs plis droits le long du corps, rappelant la figure qui est gravée sur le célèbre diptyque de Monza. Par la facture, l'œuvre serait du VIe siècle.

Nous pouvons reconnaître la scène de la Transfiguration dans la chapelle XIII, paroi est. Le Christ vêtu après nous montre Élisabeth, près de sa maison, enlacée étroitement par la Vierge accourue près d'elle. A droite de l'édifice la Vierge est montée sur un cheval conduit à la main par l'ange Gabriel; derrière, un personnage figuré debout, probablement Joseph, porte dans la main gauche un rouleau. Cette scène qui représente le *Départ de chez Élisabeth* est assurée par le dernier tableau qui nous montre la Vierge couchée sur un lit; devant elle se tient debout la sage-femme Salomé. Bien que l'enfant ne figure pas près de sa mère, il n'y a aucun doute sur l'identification du sujet, la *Nativité*, qui termine la paroi et le cycle de ces peintures. Je n'ai pas besoin de montrer l'étrangeté de ces deux derniers épisodes empruntés à l'Évangile des XII Apôtres, dont l'un est nouveau dans l'iconographie et l'autre est incomplet par suite de l'absence du Fils de la Vierge. La peinture de Baouït, peut ainsi servir, tout en le com-

[1] Voir la fresque de Deir Abou-Hennis, publiée au mot *Antinoé*, t. I, col. 2348, d'après J. Clédat, *Notes archéologiques*, pl. I, dans *Bull. Inst. fr. d'arch. or.*, t. I. Cf. la description de Jacques d'Édesse, dans sa lettre XIII, trad. Nau, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1905, p. 267; le synaxaire arabe jacobite, dans *Patrologie orientale*, t. I, p. 246. — [2] Bayet, *L'art byzantin*, p. 289, fig. 159. — [3] Bayet, *L'art byzantin*, fig. 45. — [4] Jean Clédat, *Le monastère*, p. 54, pl. XXXI.

plétant, à illustrer le texte de Choricius de Gaza qui décrit la décoration d'une église de cette ville [1].

Les œuvres qui ont été tirées de l'Ancien Testament se présentent dans la décoration aussi rarement que celles du Nouveau. La figure de David paraît avoir séduit tout particulièrement les artistes. C'est ainsi que tout le cycle de sa jeunesse qui décorait les parois de la chapelle III, comportait au moins douze tableaux, peut-être treize; la série commençait à gauche de la paroi ouest; par suite de cassures dans le plâtre et de restaurations successives, principalement vers le sud de la salle, un certain nombre de tableaux ont été détruits. Chaque scène était enfermée dans un compartiment rectangulaire; une grecque d'un coloris fort agréable séparait chaque tableau [2]. Dans le premier on peut supposer que le peintre a voulu représenter l'entrevue entre Samuel et Ésaïe le Bethléhémite, qui présente ses trois premiers fils au prophète. Les noms manquent, l'identification est douteuse; cependant elle paraît confirmée par le deuxième épisode qui nous montre le choix de Samuel; la scène se passe à l'intérieur du temple, au moment où le prophète reconnaît le jeune David pour l'oint du Seigneur. Samuel qui a une baguette dans les mains est vêtu d'un manteau blanc, il porte une fort belle chevelure et barbe blanche; au contraire, une simple tunique courte et sans manches revêt le jeune David, les spectateurs sont figurés dans les angles supérieurs. Le troisième tableau nous montre la présentation de David à Saül; nous sommes transporté cette fois-ci devant un portique où se tient, assis sur un trône, le roi Saül; devant lui David est debout présenté par un jeune homme désigné du mot grec **κεϊναιλος**, enfin un quatrième personnage, probablement un serviteur se tient debout derrière le siège royal. Dans la scène suivante David apparaît jouant devant le roi; la scène se passe encore dans le même cadre; le roi, le corps violemment projeté en arrière, d'un geste furieux, menace de sa lance, qu'il brandit au-dessus de sa tête, David qui joue paisiblement de la lyre. La paroi nord à laquelle nous arrivons rappelle, en trois épisodes, la lutte de David avec Goliath. Nous voyons tout d'abord le futur vainqueur revêtu de l'armure du roi, prêt à partir et écoutant les derniers conseils de Saül qui est assis devant lui entouré de ses serviteurs. Le peintre nous transporte ensuite sur le lieu de la lutte. Les deux combattants sont en face l'un de l'autre se menaçant de



1282. — Baptême du Christ. Peinture de la chapelle XVII.

leurs armes. La dernière scène de cette tragédie antique nous montre Goliath renversé à terre, implorant son jeune vainqueur de la main; David s'est déjà emparé de l'épée du géant et s'apprête à lui trancher la tête. Juifs et Philistins, représentés dans les angles du tableau, assistent curieusement au dénouement de la scène. Je fais remarquer que le peintre, ici comme ailleurs, s'est épargné de reproduire le corps mutilé, la tête séparée du tronc, l'horreur du sang dont le réalisme était tant admiré par quelques saints et entre autres par saint Astérius d'Amasée [3]. L'école égyptienne ne semble avoir eu aucun goût pour ces sortes de représentations; exception faite pour le *Massacre des Innocents*, nous n'en trouvons pas trace dans les peintures qui nous sont parvenues : les artistes paraissent l'avoir

[1] Ce texte a été analysé par Bayet, *Recherches*, p. 61. J'ai déjà mentionné ces peintures dans *Nouvelles recherches à Baouît*, dans les *Comptes rendus de l'Académie*, 1904, p. 9 du tirage à part. M. Révillout a étudié la *Sage-femme Salomé* dans un article paru dans le *Journal asiatique*, 1905; le texte copte des XII Apôtres a été publié par Lacau, *Fragments d'apocryphes coptes*, et par Révillout, *Les apocryphes coptes*, dans la *Patrologie orientale*, t. II, fasc. 2. — [2] Jean Clédat, *Le monastère*, p. 17-22, pl. XII, XVI-XIX; la grecque est reproduite en couleur, pl. XIV, XV. — [3] Astérius d'Amasée dit : « Plus loin, dans la suite de cette peinture, les bourreaux (il s'agit du martyre de sainte Euphémie) vêtus simplement d'une tunique, accomplissent leur tâche : l'un d'eux a saisi la tête de la vierge et la renverse en arrière, il la maintient ainsi immobile, exposée aux tortures; l'autre lui arrache les dents. On voit les instruments du supplice, un maillet et un foret. Mais ici je fonds en larmes et la douleur me coupe la parole. » Voir Bayet, *Recherches*, p. 64, à qui j'emprunte la traduction. Saint-Basile exhorte les artistes à reproduire le martyre de Barlaam. *Ibid.*, p. 62, etc.

évité autant que possible, ainsi que j'ai eu l'occasion de le dire. Les tableaux de la paroi est sont dans un état encore plus lamentable. Je suppose que le premier représentait la visite de David à Ahiméleq, prêtre

tableaux, dont il ne restait que le dernier et douzième de la série, terminant la paroi; cette scène qui se compose de trois personnages n'est pas douteuse : Jonathan annonce à David qu'il ait à fuir la colère de son père.



1284. — Saints cavaliers. Peinture de la chapelle LVI.

de Nob. Devant de nombreux édifices David frappe à une porte; à droite, une construction plus grande que les autres, soutenue par deux colonnes, nous montre à l'intérieur un autel chargé de pains de proposition et

Selon la convention entre les deux amis, la scène représente l'instant où Jonathan décoche une flèche du côté de David; en même temps qu'un serviteur courbé vers le sol recueille une première flèche déjà lancée.



1285. — Saint Sisinnios et Alabasdria. Peinture de la chapelle XVII.

d'offrandes, le tout est surmonté d'une tunique, probablement l'*éphod*. Cette interprétation de la scène est très incertaine; elle ne peut s'éclairer par la suite des

Il est possible qu'un treizième tableau, le *Couronnement de David* [1], terminât cette vaste composition, mais de ce dernier motif il ne reste aucune trace, la paroi

[1] On trouve les principaux événements de la vie de David jusqu'à son couronnement, représentés en douze tableaux sur un coffre en ivoire de la cathédrale de Sens. Millin, *Voyage dans les départements du midi de la France*, pl. IX-XI; mentionné dans Martigny, *Dict. des Antiquités chrétiennes*, p. 240, au mot *David*.

sud de ce côté ayant subi une très forte restauration. Ces peintures signées des noms de Jacob et George sont d'une très grande médiocrité au point de vue artistique, mais ce défaut est largement compensé par l'intérêt archéologique de l'œuvre.

David échanson, ⲇⲁⲩⲓⲇ ⲡⲣⲉϥⲟⲩⲱϣ, apparaît, je crois, pour la première fois dans l'iconographie chrétienne. La scène d'un très grand intérêt est peinte dans une abside, paroi sud, de la chapelle XXXII: elle nous montre David jeune et imberbe, versant dans une coupe qu'il tient à la main le vin qu'il a puisé à l'aide de la *situla* dans une des amphores placées près de lui. La représentation graphique de la *situla* paraît être aussi rare que le sujet lui-même. L'histoire biblique ne fait nullement mention de cet emploi de David, qu'il aurait exercé auprès de Saül; et c'est probablement à un récit apocryphe que nous devons encore cette peinture (fig. 1283).

Dans une autre composition (chapelle XXXIV) où les personnages sont présentés d'une façon très harmonieuse, David nous apparaît dans sa royauté. Le peintre nous le montre comme un beau vieillard à barbe et à chevelure blanches, étendu sur un trône, et paraissant causer avec trois jeunes gens dont les noms sont perdus. Il est possible que dans cette scène, qui se passe devant un portique, le peintre ait voulu représenter David s'entretenant avec les trois chefs des chantres qu'il avait placés dans le temple au service de Dieu : Asaph, Héman et Jéduthun [1]. Mais quoi qu'il en soit du sujet, cette fresque, bien que très abîmée par le temps, avait conservé toute sa fraîcheur de coloris; le dessin est à la fois souple et élégant tout en restant sobre dans ses lignes; la tête du roi est particulièrement fine et belle; il paraît écouter avec douceur et bienveillance les jeunes gens.

A toutes ces compositions de la vie de David, la peinture emprunte encore à l'Ancien Testament une représentation des prophètes, grands et petits (chapelle XII), et de nos premiers pères, Adam, Abel, Mathusalem, mêlés à des figures allégoriques comme la sainte Sybille (chapelle XLII). Les prophètes placés les uns à côté des autres portent un volume déroulé, sur lequel est une de leurs prédictions, au bas du rouleau est répété le nom du prophète écrit une première fois à côté de la tête. Chaque figure, qui se détache sur un fond or, est encadrée par une large bande de rinceaux.

La mythologie ne nous a fourni qu'un seul motif : c'est une représentation du dieu Orphée (chapelle XVIII). Le jeune dieu, vêtu du costume thrace, est figuré debout, jouant d'un instrument qui ressemble fort à un violon. Cette peinture inscrite dans un octogone, est mêlée à une décoration ornementale imitant le caisson arabe. Une autre représentation d'enfant tenant une baguette et une gazelle gambadant, sont reproduits sur ce même panneau, dans d'autres octogones. Ces petits tableaux se détachent sur un fond or semé de fruits.

Les sujets les plus fréquemment représentés sur les murailles des chapelles, sont des figures de saints ou de martyrs. Il est difficile de n'être pas frappé du grand



1286. — Saints cavaliers. Peinture de la chapelle LI.

nombre de ces longues théories de moines qui couvrent des parois entières. L'on peut dire qu'il n'est pas d'édifice peint, qui ne porte plus ou moins de ces images. En général toutes ces figures, Pères ou Apa, sont isolées les unes des autres; le plus souvent ils sont debout couverts d'un long manteau et portant sur le bras le livre des Évangiles. Je ne m'étendrai pas à décrire tous ces personnages, dont la liste trop longue serait fastidieuse; les saints à cheval méritent pourtant une mention. Nous voyons quatre cavaliers affrontés et richement vêtus, sur la paroi nord de la chapelle XXVI, encadrant un personnage debout en orant. Une scène analogue est peinte dans une autre chapelle (LVI, paroi ouest, fig. 1284). Cette fois-ci c'est une femme ⲁⲙⲙⲁ ⲁⲥⲕⲗⲁ qui est placée en orante entre quatre cavaliers. Le premier à gauche, dont le nom est brisé, est désigné comme [ⲡⲙⲁⲣ]ⲧⲩⲣⲟⲥ ⲛ̄ⲕⲱⲙⲁ, « le martyr du lieu; » les trois autres sont : Apa Orion, Bonakh et Askla (le même nom que celui de la femme). Au milieu d'un paysage (chapelle LI), deux cavaliers chevauchent : le premier, Jean, qui est le seul connu, est accompagné de ses deux fils Naphrkhô et Paul représentés debout derrière la tête du cheval. L'un d'eux, probablement Paul, porte le nimbe carré (fig. 1286). Dans cette série les peintures les plus intéressantes sont, sans contredit dans la chapelle XVII. Tout d'abord, nous voyons sur les pendentifs quatre cavaliers dont un seul nous est connu, l'ⲁⲅⲓⲟⲥ ⲁⲃⲃⲁ Ⲃⲓⲕⲧⲱⲣ; le saint reçoit la couronne des martyrs; une scène analogue, si j'en juge par les débris

[1] *I Paralip.*, XXV, v, 1-7.

de peintures, était figurée sur les trois autres pendentifs. Sur la paroi ouest, de chaque côté d'une abside peinte, l'artiste nous montre à gauche saint Phoïbammon qui reçoit également la couronne du martyr; et à droite saint Sisinnios perçant le démon, figuré sous la forme d'une femme à demi vêtue, nommée ⲁⲗⲁⲃⲁⲥⲧⲣⲓⲁ. Elle est renversée à terre sous les pieds du cheval, déjà atteinte au flanc par la lance cruciforme du saint. Autour de cette scène et comme l'encadrant, nous remarquons encore une série de personnages et de symboles. C'est tout d'abord une femme à corps de serpent qui est dite « fille d'Alabasdria », ϯϣⲉⲉⲣⲡⲉⲛⲁ ⲁⲗⲁⲃⲁⲥⲧⲣⲓⲁ, un hippocentaure; un jeune enfant, sans nom, jetant des petites boules, puis divers insectes et armes et enfin une hyène ou un léopard (fig. 1285)[1].

JEAN CLÉDAT.

BAPTÊME. Étude sur les *ordines baptismi*. — I. Rites orientaux : 1. alexandrin; 2. syrien; 3. byzantin. — II. Rites occidentaux : 1. romain; 2. africain; 3. ambrosien; 4. gallican; 5. mozarabe; 6. celtique. — III. L'acte baptismal et sa formule dans les différentes liturgies. — IV. Bibliographie.

Le titre et le sommaire de cet article indiquent la façon dont on a entendu traiter la question du baptême. Au lieu de réunir une série de monographies sur les rites baptismaux, afin d'en montrer les développements successifs à travers les âges, on a préféré considérer à part chaque liturgie ou chaque famille de liturgies, et y étudier sur place les transformations diverses du rituel baptismal pris en son entier. Cette étude présentera donc groupés sous divers titres, les principaux éléments d'une histoire comparative des *ordines baptismi*. Ils sont empruntés pour une bonne part aux sources patristiques, qui permettent quelquefois de remonter jusqu'à une époque voisine des origines. De leur côté, les anciens monuments liturgiques fournissent de précieux renseignements que les historiens des rites du baptême n'ont pas toujours utilisés comme ils méritaient de l'être. Avec le secours de cette double information sur laquelle nous devrons fournir les indications indispensables, il est possible de retracer l'histoire des rites de l'initiation chrétienne dans les principales liturgies; il est aisé surtout de marquer d'une façon nette les caractéristiques grâce auxquelles on peut reconnaître que tel *ordo* est oriental ou occidental, d'origine syrienne ou alexandrine, romaine ou gallicane.

Notre enquête se plaçant principalement sur le terrain des *ordines baptismi*, il serait naturel qu'elle embrassât tous les rites se rapportant à la célébration du baptême solennel. Or « l'initiation chrétienne, telle que nous la décrivent les documents depuis la fin du IIe siècle, comprenait trois rites essentiels : le baptême, la confirmation et la première communion ». De plus, « elle n'était pas accordée, au moins dans les cas ordinaires, sans une préparation plus ou moins longue[2]. » C'est dire que le présent article, pour être complet, devrait offrir un tableau général des rites du catéchuménat, du baptême proprement dit et de la confirmation dans les différentes liturgies. Il est même impossible de concevoir autrement l'histoire des *ordines baptismi*, car, jusqu'à une époque très avancée, ces trois éléments n'ont jamais été séparés. Aussi est-ce sur ce plan que notre travail a été conçu. Mais pour éviter d'encombrer par trop les colonnes de ce recueil, il a paru préférable de détacher de l'étude d'ensemble, dont les grandes lignes et les indications générales seront cependant conservées, tout ce qui a trait à l'acte même du baptême, et de réserver pour le CATÉCHUMÉNAT et la CONFIRMATION les portions des rituels qui précèdent et qui suivent le baptême. Ceci limite notre enquête à trois rites fondamentaux, qui, dans l'antiquité, ont toujours accompagné l'acte baptismal : la renonciation à Satan, la profession de foi et la triple ablution. A ce point de vue les rituels occidentaux sont restés beaucoup plus fidèles à la tradition primitive que les orientaux, chez qui la renonciation et la profession de foi sont désormais confondues parmi les cérémonies du catéchuménat. Il ne faut pas hésiter à voir dans ce dernier fait le produit d'une erreur regrettable des rédacteurs des rituels orientaux, car dans le principe il n'en fut pas ainsi. C'est précisément ce que nous prouvent les plus anciens documents liturgiques relatifs au baptême, que nous rencontrons en Orient. Nous commencerons par eux notre enquête, sûrs d'y retrouver des traces plus authentiques de l'*ordo* apostolique. Les recueils occidentaux viendront en second lieu, à cause de leur date de rédaction plus récente. Quelques remarques d'ensemble sur l'acte baptismal et sa formule serviront de conclusion à tout le travail.

I. RITES ORIENTAUX. — *1. RIT ALEXANDRIN.* — Les traces les plus anciennes et probablement primitives du rituel baptismal égyptien sont conservées dans les collections canoniques coptes et éthiopiennes. Ces collections, qui constituent encore aujourd'hui le droit ecclésiastique des Coptes et surtout des Abyssins, sont en majeure partie composées de documents se réclamant d'une origine apostolique. L'antiquité a désigné ces documents sous le nom de *Canons des Apôtres*, et elle les a tenus pour authentiques. Ils sont en tout cas originaires des tout premiers siècles. Répandus un peu partout en Orient, ils acquirent de bonne heure droit de cité dans l'Égypte chrétienne, où ils furent d'abord connus en grec, puis traduits en copte sahidique, en copte bohairique, en arabe; d'Alexandrie ils passèrent dans l'Église d'Éthiopie, pour laquelle on les traduisit dans la langue du pays. Les collections du moyen âge les reproduisirent conformément à l'une ou l'autre de ces recensions, mais en les répartissant de différentes façons. C'est ainsi qu'on les rencontre divisés soit en 81, soit en 71 et 56 (soit 127) canons formant deux livres (en copte sahidique, en arabe, en éthiopien dans le Sênôdôs [Σύνοδος] abyssin), quelquefois sept livres (copte bohairique) ou même huit livres (Octateuque de Clément, en arabe)[3].

Les 30 premiers des 71 canons, et les séries correspondantes dans les autres recensions, sont probablement d'origine égyptienne[4]. Ils existent en grec dans un ms. de Vienne où ils portent leur titre primitif κανόνες ἐκκλησιαστικοὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων. C'est ce qu'à la suite de Bickell, leur premier éditeur, on est convenu d'appeler l'*Apostolische Kirchenordnung*, ou l'Ordonnance apostolique. La seconde portion des canons, 31 à 61, est pour nous la plus intéressante; elle est particulière aux collections de l'Église copte, mais elle est probablement tributaire d'une source étrangère. Elle est en effet très apparentée à un recueil auquel la tradition de l'Égypte a très anciennement associé le nom du Romain Hippolyte : d'où le nom de *Canons d'Hippolyte* sous lequel on le désigne d'ordinaire. Ce n'est pas le lieu d'élucider les questions complexes qui le concernent. La question des sources est en particulier un point sur lequel les savants sont encore loin de s'accorder. Les uns tiennent, avec le Dr Achelis, que les canons sont d'origine romaine, tandis que d'autres, à la suite du Dr Funk[5], leur refusent toute authenticité. La

[1] Jean Clédat, *Le monastère*, t. I, pl. 39 et 43-46. — [2] Duchesne, *Origines du culte chrétien*, c. IX : *L'initiation chrétienne*, 3e édit., Paris, 1903, p. 292. — [3] Cf. pour plus de détails, F. Nau, *Canons des Apôtres*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, 1904-1905, t. II, col. 1605-1618. — [4] C'est du moins l'opinion généralement admise. Cependant Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, Paderbornæ, 1905, t. II, p. XLIV, et Bardenhewer, *Gesch. d. altchristl. Literatur*, 1903, t. II, p. 262 sq., pensent que ces canons peuvent venir de Syrie. — [5] Cf. Funk, *Das Testament unseres Herrn und die verwandten Schriften*, Mainz, 1901, c. VIII : *Die Kanones Hippolyts*.

question se complique du fait de leur parenté avec le VIIIe livre des *Constitutions apostoliques* : Achelis soutient qu'ils en sont la source, Funk au contraire s'efforce de prouver qu'ils en dérivent. Il est certain que le nom d'Hippolyte se trouve associé dans les mss. à ce VIIIe livre des *Constitutions apostoliques*, et que l'un de ses écrits, le Περὶ χαρισμάτων mentionné sur sa statue à Rome, a fourni les deux premiers chapitres du même livre. Les chapitres suivants sont apparentés avec les canons qui portent son nom ; aussi Achelis a-t-il pensé retrouver dans ces canons un autre écrit d'Hippolyte cité à la suite du Περὶ χαρισμάτων, l'Ἀποστολικὴ παράδοσις. Tout récemment M. Ed. von der Goltz a retrouvé dans les recensions latine et éthiopienne l'ancienne préface des canons où il est précisément question de la *traditio quæ permansit usque nunc* [1]. Il est donc probable que la thèse d'Achelis est plus près de la vérité que celle de Funk. Rien n'empêche que ces canons ne soient primitivement venus de Rome en Égypte, bien que leur rédaction actuelle ne soit sûrement pas romaine, ni contemporaine d'Hippolyte. Nous devons appuyer sur ce dernier point, afin d'expliquer pourquoi nous citons un document d'origine romaine comme témoin de l'usage liturgique de l'Église d'Alexandrie. Introduits en Égypte au plus tard au IVe siècle (saint Athanase, ou son contemporain l'auteur du *De virginitate*, les a connus), les *Canons d'Hippolyte* se sont conservés avec les *Canons des Apôtres*, dans les collections de droit ecclésiastique copte composées en arabe, aux XIIe et XIIIe siècles, par les grands canonistes Michel de Damiette, Ibn al-'Assal et Macaire [2]. Ils ne nous sont même parvenus que sous cette forme, en sorte que le seul texte connu représente certainement une rédaction propre à l'Église copte ; les *Canons d'Hippolyte* traduits en arabe offrent donc, à n'en pas douter, un règlement ecclésiastique égyptien [3].

Le texte arabe des *Canons d'Hippolyte* a été publié pour la première fois, avec une traduction latine, par le bénédictin Dom Daniel von Haneberg, d'après deux mss. du XIVe siècle du *Nomocanon* de Macaire [4]. M. Achelis a donné une seconde édition de cette traduction latine, revue pour lui sur les mêmes mss. par le Dr H. Vielhaber [5]. Depuis, M. W. Riedel a entrepris une nouvelle traduction en allemand, d'après deux collections arabes plus anciennes, l'une anonyme apparentée à celle de Macaire, et écrite vers 1332, l'autre connue sous le nom de *Nomocanon* de Michel de Damiette (ms. daté de l'an 1210) [6]. Les *Canons d'Hippolyte* existent également en arabe dans la collection d'Ibn al-'Assal, du XIIIe siècle, et par suite aussi en éthiopien : car le *Nomocanon* de cet auteur a été traduit en éthiopien au XVe siècle, et est devenu, sous le nom de *Fetha Nagast* (législation des rois), le code des lois civiles et religieuses des Abyssins. Le professeur Guidi, de Rome, en a publié récemment (1899) une traduction pour le compte du gouvernement italien ; M. Riedel n'a pas jugé nécessaire de l'utiliser [7].

La portion des *Canons des Apôtres* apparentée aux *Canons d'Hippolyte* a, sur eux, l'avantage de posséder une traduction manuscrite beaucoup plus ancienne. Comme les κανόνες ἐκκλησιαστικοί, auxquels elle fait suite, elle a dû être rédigée primitivement en grec ; elle n'existe plus en cette langue, mais on a retrouvé récemment des fragments d'une version latine, qui semble remonter au IVe siècle. Elle a de plus été conservée en son entier dans les deux dialectes coptes sahidique et bohairique, en arabe et en éthiopien. Au Dr Achelis revient l'honneur d'avoir montré les liens étroits qui l'unissent aux *Canons d'Hippolyte*. C'est également à lui qu'elle est redevable de son nom d'*Aegyptische Kirchenordnung* ou *Constitution égyptienne* sous lequel on est convenu de la désigner. La première édition, accompagnée d'une traduction, a été donnée par Henry Tattam en 1848, d'après un mauvais ms. de l'année 1804 écrit en bohairique ou memphitique [8]. Le texte sahidique, dont dépend le bohairique, a été retrouvé dans un ms. de l'an 1006, et publié sans traduction par Paul de Lagarde [9]. Depuis, le Dr Steindorff l'a traduit en allemand pour M. Achelis, qui l'a imprimé sous cette forme en regard des *Canons d'Hippolyte* [10]. Nous possédons aujourd'hui une traduction anglaise due à M. Horner (1904) [11]. Le texte latin, que le Dr Funk vient de donner (1905) [12], n'est qu'une adaptation des versions de Tattam et de Steindorff (Achelis).

Du copte, la *Constitution égyptienne* a été traduite en arabe, et de l'arabe (ou du copte ?) en éthiopien. M. Horner a rendu l'un et l'autre texte en anglais.

Indépendamment de ces recensions égyptiennes, il a existé du même document une très ancienne version latine faite sur le grec. M. Hauler en a retrouvé de nombreux fragments sur des feuillets palimpsestes de la bibliothèque de Vérone [13]. L'*ordo* du baptême y est représenté en grande partie. Le manuscrit est du VIe siècle, et la traduction qu'il contient paraît remonter au IVe siècle. Son texte offre les plus grands rapports avec la recension éthiopienne. Par son antiquité, il atteste l'existence de l'original grec de la *Constitution égyptienne* au IIIe siècle environ. Il faut noter dès maintenant que la rédaction éthiopienne insère, après son canon 40, un second *ordo baptismi* qui offre une combinaison de l'*ordo* de la *Constitution égyptienne* avec les formules plus récentes du rituel éthiopien [14].

Très près des *Canons d'Hippolyte* et de la *Constitution égyptienne* se tient un troisième document canonique, qui selon toute probabilité, n'en est qu'une rédaction tardive, le *Testament de Notre-Seigneur* ; il a été publié pour la première fois par Mgr Ignace Éphrem II Rahmani d'après un texte syriaque, traduit autrefois du grec par Jacques d'Édesse (687) [15]. Une traduction latine accompagne le texte de Mgr Rahmani. Ce document d'origine syrienne — c'est du moins l'opinion généralement acceptée [16] — a joué un rôle important dans les anciennes collections arabes et éthiopiennes.

[1] Ed. von der Goltz, *Unbekannte Fragmente altchristlicher Gemeindeordnungen*, n. 1 : *Der Anfang von Hippolyts Schrift* Ἀναστάσεως παράδοσις, dans les *Sitzungsberichte der Akademie der Wissensch.*, Berlin, 1906, t. V, p. 141-146. — [2] Cf. W. Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien*, Leipzig, 1900, *passim*. — [3] Cf. Harnack, *Chronologie d. altchristl. Literatur*, 1904, t. II, p. 507. — [4] D. von Haneberg, *Canones sancti Hippolyti arabice e codicibus romanis cum versione latina*, Monachii, 1870 ; traduction reproduite par Mgr Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 3e édit., 1903, p. 525-543. — [5] H. Achelis, *Die ältesten Quellen des oriental. Kirchenrechtes*. I. *Die Canones Hippolyti* (*Texte u. Untersuchungen*, t. VI), Leipzig, 1891. — [6] Riedel, *op. cit.*, p. 200-230 ; il existe une traduction latine de ce dernier texte dans la *Revue théologique française*, avril et mai 1901, t. VI, p. 220, 289. — [7] Cf. Riedel, *op. cit.*, p. 196. — [8] *The apostolical Constitutions, or the Canons of the Apostles in Coptic*, 1848, p. 31-92 ; traduction reproduite avec corrections par Bunsen dans ses *Analecta antenicæna*, 1854, t. III, p. 374-390 ; P. de Lagarde en a donné une traduction grecque insérée dans les mêmes *Analecta*, 1854, t. II, p. 461-477. — [9] *Ægyptiaca*, Göttingen, 1883, p. 238-291 (réimprimé en 1896). — [10] *Die Canones Hippolyti*, Leipzig, 1891 (*Texte und Untersuchungen*, t. VI). — [11] *The Statutes of the Apostles or Canones ecclesiastici*, London, 1904, p. 295-363. — [12] *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, t. II, *Testimonia et scripturæ propinquæ*, Paderbornæ, 1905, p. 97-119. — [13] Publiés depuis par le même auteur, *Didascaliæ Apostolorum fragmenta Veronensia latina : accedunt Canonum qui dicuntur Apostolorum et Ægyptiorum reliquiæ*, Lipsiæ, 1900, p. 110-113. — [14] M. Ed. von der Goltz lui a consacré une étude spéciale, *Die Taufgebete Hippolyts und andere Taufgebete der alten Kirche*, dans la *Zeitschrift f. Kirchengeschichte*, 1906, t. XXVII, p. 1-51. — [15] *Testamentum Domini nostri Jesu Christi*, Moguntiæ, 1899. — [16] Cf. Harnack, *Chronolog. d. altchr. Litteratur*, t. II, p. 51.

Ainsi forme-t-il, dans les recueils de Macaire et d'Abu 'l Barakat (XIVe siècle), le premier des huit livres de Clément [1], et deux mss. du Sēnōdōs éthiopien l'inscrivent en tête de leurs canons [2]. Le manuscrit Borgia K, IV, 24, à Rome, en contient une rédaction arabe faite sur un exemplaire copte, transcrit en l'année 643 des Martyrs (927 de l'ère chrétienne) [3]. Le Dr A. Baumstark a fait connaître ce document, dans lequel les prières des ordinations, l'eucharistie et la liturgie baptismale sont remplacées par un formulaire liturgique copié à la fin du recueil, et de tout point différent du document syriaque [4]. C'est un formulaire proprement égyptien ; on y trouve déjà pour le baptême un grand nombre de formules encore en usage dans l'*ordo* copte. Baumstark l'a publié avec une traduction latine [5]. Il le date du VIe siècle environ, et il fait remarquer « qu'il est beaucoup plus proche des anciens formulaires tels qu'ils apparaissent dans le *Règlement égyptien,* les *Canons d'Hippolyte* et ceux de Basile, que du rituel copte dont la rédaction est plus récente » [6]. Malheureusement le texte des deux manuscrits du Sēnōdōs éthiopien, signalés ci-dessus, est encore inédit.

Ces différents écrits, qui ne sont, à vrai dire, que des remaniements successifs ou parallèles d'un même règlement primitif, fournissent tous les renseignements désirables, soit pour les cérémonies de préparation du catéchumène au baptême, soit pour l'*ordo* baptismal. Mais on n'y trouve pas les formules d'exorcismes et de bénédictions. La raison en est sans doute qu'à l'origine ces prières étaient laissées à l'inspiration personnelle des prêtres. Dès le IVe siècle cependant nous voyons se former un eucologe complet comprenant une *benedictio fontis,* un exorcisme pour les catéchumènes et plusieurs prières destinées à suivre les diverses fonctions de l'administration du baptême. Cet eucologe grec porte le nom de l'évêque Sérapion de Thmuis. Retrouvé et publié une première fois par M. A. Dmitrievsky en 1894 [7], il fut de nouveau « découvert » et publié en 1899 par le Dr G. Wobbermin, d'après le même manuscrit grec 149 du monastère de Lavra (au Mont Athos, XIe siècle) [8]. On le tient pour authentique. Comparé à la *Constitution égyptienne*, il donne, selon M. H. Achelis [9], l'impression d'un document plus ancien. Les formules baptismales y sont un peu en désordre. Mais il est aisé d'y reconnaître l'*ordo* égyptien tel que nous le représentent les documents indiqués plus haut.

Déjà constitué dans ses grandes lignes aux IIIe et IVe siècles, le rituel baptismal copte n'a été définitivement codifié qu'après le schisme jacobite. Cet événement n'apporta pas du reste de modifications foncières à l'ancien *ordo*. L'Église d'Alexandrie, entraînée dans l'hérésie monophysite à la suite de son patriarche Dioscore, mit une certaine coquetterie à rester fidèle à ses anciens rites. De leur côté, les Éthiopiens, qui, au temps de saint Athanase, avaient reçu leur rituel, en même temps que la foi, de l'Église d'Alexandrie, persévérèrent plus longtemps dans la communion catholique. Leur sécession, au moment de la conquête musulmane, les trouva, eux aussi, scrupuleux observateurs de leurs coutumes antiques. Ils s'ensuit que les rituels copte et éthiopien reproduisent dans ses grandes lignes l'ordre alexandrin décrit plus haut.

Aux premiers siècles, le grec fut, au moins dans les villes, la seule langue employée en Égypte pour la célébration de la messe et l'administration des sacrements. Mais de bonne heure, avant même l'époque du schisme monophysite, le copte et l'éthiopien s'introduisirent dans l'usage liturgique. Le patriarche Benjamin, au temps de la domination musulmane, passe pour avoir imposé aux jacobites l'usage exclusif du copte [10], pour les séparer à jamais des melchites qui conservèrent le grec et adoptèrent ensuite la liturgie de Constantinople. De la sorte les monophysites demeurèrent seuls dépositaires de l'ancien rit alexandrin. Les Coptes unis le leur ont emprunté. Dans les deux communions, le copte bohairique ou memphitique (dialecte de la Basse-Égypte) est resté jusqu'à nos jours la langue liturgique du rituel, bien qu'il ne soit plus parlé [11]. De nombreux termes grecs, des phrases entières s'y sont conservées, témoins de l'ancienne forme de la liturgie [12].

Les premières éditions du rituel baptismal copte ont été faites à l'usage des uniates. La Propagande avait appelé à Rome à cet effet, le copte Raphael Tuki, qu'elle agrégea comme *lector linguæ copticæ* à son propre collège. Ce savant avait apporté d'Égypte un manuscrit du rituel très correct et très authentique ; avant même de le faire imprimer il le communiqua à J. Al. Assemani, qui le publia en trois parties aux tomes I (1749, Catéchuménat), II (1749, Baptême) et III (1750, Confirmation) de son *Codex liturgicus Ecclesiæ universæ.* Dans l'approbation reproduite en tête de ces trois volumes, Tuki a garanti la parfaite harmonie du texte d'Assemani avec le manuscrit, et la scrupuleuse exactitude de la traduction latine. A son tour, Tuki prit le même manuscrit pour base de son édition officielle de la Propagande [13]. On y trouve l'*ordo* complet du baptême et de la confirmation. Le pontifical, également édité par Tuki [14] contient la consécration des huiles et la dédicace d'un baptistère. C'est ce dernier formulaire que le jésuite Athanase Kircher avait publié dès 1643, sous le titre erroné *Ordo baptismi* [15]. Eusèbe Renaudot fit, de son côté, une traduction latine du rituel baptismal copte, d'après un manuscrit de Paris plus ancien que celui d'Assemani. Mais son travail resta inédit parmi ses *Officia varia sacramantalia Coptitarum et Syrorum latine versa cum commentariis* [16]. H. Denzinger l'a imprimé pour la première fois dans ses *Ritus Orientalium*, t. I, p. 214-221, en même temps qu'il reproduisait le texte latin d'Assemani, t. I, p. 192-214. Depuis lors il a paru deux nouvelles traductions : l'une anglaise,

[1] Riedel, *op. cit.*, p. 155-156. — [2] Rahmani, *op. cit.*, p. XIV ; Horner, *The Statutes of the Apostles*, p. XXXVI. — [3] Rahmani, *op. cit.*, p. XII-XIV. — [4] A. Baumstark, *Die arabischen Texte des* Διαθήκη τοῦ Κυρίου, dans *Römische Quartalsch.*, 1900, t. XIV, p. 291-300 ; le même, *Die nichtgriechischen Paralleltexte zum achten Buche d. apost. Konstit.*, dans *Oriens christianus*, 1901, t. I, p. 110, 116 sq., 124. — Dans *Oriens christ.*, 1901, t. I, p. 1-45. — [6] *Ibid.*, p. 5. — [7] Dans les *Travaux de l'Académie ecclésiastique de Kiev*, 1894, fasc. 2. — [8] G. Wobbermin, *Altchristliche liturg. Stücke aus d. Kirche Ægyptens*, Leipzig, 1899, dans *Texte u. Unters.*, neue Folge, t. I, part. 3 *b*. Cf. R. P. Louis Petit, *Nova et vetera*, dans les *Échos d'Orient*, t. III, oct. 1899, p. 50-51 ; E. Kurtz, *Zum Euchologion d. Bischofs Serapion*, dans *Byz. Zeitsch.*, 1899, t. VIII, p. 644-645 ; M. F. E. Brightman en a donné une troisième édition supérieure aux deux précédentes dans *Journal of theological Studies*, 1900, t. I, p. 88-113, 247-277. Enfin le Dr Funk en a reproduit le texte surtout d'après Brightman, avec traduction latine en regard, dans ses *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, t. II, p. 158-203. — [9] *Theologische Literaturzeitung*, 1900, t. XXV, col. 536. — [10] Cf. Renaudot, *Hist. patriarch. Alex.*, p. 157 ; *Liturg. orient. coll.*, t. I, p. LXXXII sq. — [11] Le dialecte bohairique est moins ancien que le sahidique, de la Haute-Égypte, mais il a fini par s'implanter comme langue liturgique, parce qu'il était la langue d'Alexandrie ; cf. Stern, *Koptische Sprache und Literatur*, dans Ersch et Gruber, *Allgem. Encyclopädie*, série II, t. XXXIX, p. 28. — [12] *Like fossils embedded in the coptic ritual language*, Butler, *The ancient coptic Churches*, t. II, p. 255. — [13] *Rituale coptice et arabice*, Roma, 1763. — [14] *Pontificale et Euchologium coptice et arabice*, Roma, 1761-1762. — [15] Dans L. Allatius, *Symmicta*, p. 259 ; reproduit dans *Corpus byzantinæ historiæ Gr. et Lat.*, Venetiis, 1733, t. XXI. — [16] Bibl. nat., Paris, *Collection Renaudot*, t. VIII, f° 162-171. Cf. H. Omont, *Inventaire de la collection Renaudot*, dans la *Revue de l'École des chartes*, 1890, t. LI, p. 273 ; Dr A. Villien, *L'abbé E. Renaudot*, Paris, 1904, p. 210, 279.

d'après de nouveaux manuscrits semblables à celui de Renaudot, par B. T. A. Evetts [1], l'autre française publiée avec le texte copte par V. Ermoni [2]. En 1900, la Propagande de Rome a publié une nouvelle édition du rituel copte à l'usage des uniates [3].

Le rituel éthiopien du baptême et de la confirmation est la reproduction à peu près exacte du rituel copte. Quelques différences entre les deux textes tendent à prouver que ce sont des développements parallèles et indépendants d'un même *ordo* primitif. Assemani s'est dispensé de reproduire le rituel éthiopien pour la seule raison que *respondeat officio coptico* [4]. Cet *ordo* fut publié en latin dès l'année 1549 par l'archimandrite éthiopien Pierre, connu aussi sous le nom de Tasfa Sion [5]. Le texte y a subi beaucoup de modifications destinées à le rapprocher du rituel romain. En 1878, M. E. Trumpp en a donné une édition plus authentique avec traduction allemande [6], d'après un manuscrit de la bibliothèque impériale de Munich (*éth. 29*).

On ignore l'époque exacte de la fixation des rituels copte et éthiopien. Le 88e patriarche d'Alexandrie, Gabriel, qu'il ne faut pas confondre avec Gabriel II ibn Tureik, 71e patriarche (1131-1145) [7], est considéré comme l'auteur de la rédaction actuelle du rituel copte; il la publia en 1141 [8]. C'est de son époque que datent les rubriques en arabe que l'on trouve dans les éditions d'Assemani et de Tuki. L'*ordo* qu'ont traduit Renaudot et B. Evetts est plus court; il représente une forme plus ancienne. M. Evetts considère que, dans leur ensemble, les deux rituels copte et éthiopien doivent dater de l'époque de l'occupation musulmane, au VIIe siècle [9]. *The independence of the Coptic and Ethiopic formularies is proved by their differences while their great antiquity in the main is shown by their similarity* [10]. Il faut ajouter, à l'appui de cette opinion, que le rituel copte est déjà presque entier dans l'*ordo baptismal* du VIe siècle, qui fait suite au *Testament de Notre-Seigneur* copte-arabe, et qui nous est connu par l'édition de Baumstark. De même, le rituel baptismal éthiopien se trouve en partie déjà dans le formulaire ajouté au Sēnōdōs éthiopien [11]. La traduction du rituel alexandrin en langue éthiopienne daterait, d'après M. E. Trumpp, du XIIe siècle environ; mais c'est une hypothèse dénuée de toute valeur, attendu qu'elle repose uniquement sur l'opinion de Denzinger [12], lequel, on s'en souvient, a donné l'année 1141 comme date de la rédaction définitive du rituel copte, alors que la vraie date est 1411. Tout porte à croire que l'adaptation éthiopienne du rituel copte est bien antérieure au XIIe siècle. L'une et l'autre rédaction ne considèrent plus que le baptême des enfants et ne fixent aucune date précise pour son administration. Mais nous sommes par ailleurs abondamment renseignés sur la pratique primitive du baptême des adultes : nous grouperons ici les indications relatives à l'acte baptismal en particulier.

Les anciens documents de l'Église d'Égypte nous montrent l'épreuve du catéchuménat se terminant par un examen, au cours duquel il appartenait à l'évêque de juger, en dernier ressort, de la dignité des candidats que lui présentaient les catéchistes.

Cette dernière formalité remplie, rien ne s'opposait plus à la réception du baptême. Les deux *Constitutions égyptienne* (canon 46) et *éthiopienne* fixent au dimanche matin la célébration du baptême, mais rien ne dit qu'il s'agisse du jour de Pâques [13]. Si l'on s'en rapporte à la tradition copte, il paraîtrait qu'anciennement la coutume à Alexandrie était de baptiser une seule fois l'an, le vendredi saint. Vansleb reproduit à ce sujet le témoignage d'un certain Macaire (évêque de Memphis?), qui vivait, semble-t-il, au temps du patriarche d'Alexandrie Côme (vers 567 de l'ère des Martyrs = 860 après J.-C.) [14]. Le récit paraît apocryphe [15]. Il est vrai qu'on pourrait en voir une confirmation dans le fait que Sévère d'Ushmûnain (IXe siècle) raconte à propos de saint Pierre d'Alexandrie : une femme d'Antioche traversa la mer pour faire baptiser ses enfants par le saint; après bien des péripéties, elle atteignit Alexandrie, *ipso die Parasceves Dominicæ sextæ jejunii quadragesimalis, quo infantibus baptismus administrabatur* [16]. Mais le terme *Parasceve* ne paraît pas dans la nouvelle traduction de Sévère par M. Evetts : on y lit simplement que *that day* (le jour où cette femme atteignit Alexandrie) *was in the week of the Baptism, which is the sixth week of the Fast when infants are baptized* [17] ». La coutume de baptiser le vendredi saint fut en tout cas expressément abolie dans la suite, car les *Canons disciplinaires* du patriarche Christodule (vers 1048) mentionnent la défense d'administrer le baptême *feria VI majoris hebdomadæ et per dies Pentecostes* [18], c'est-à-dire durant tout le temps pascal.

L'auteur cité par Vansleb [19] prétend aussi que primitivement, en Égypte, on ne baptisait personne qui n'eût atteint l'âge de trente ans. Cette affirmation a contre elle les témoignages les plus formels d'Origène : *Ecclesia ab Apostolis traditionem suscepit etiam parvulis baptismum dare* [20]; de Didyme d'Alexandrie : *Omnes*

[1] *The rites of the coptic Church, The order of baptism and the order of matrimony*, London, 1888, p. 17-43. — [2] *Rituel copte du baptême*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, t. V, 1900; t. VI, 1901; t. VII, 1902; t. IX, 1904 — [3] Cf. F. E. Brightman, *Liturgica*, dans *Journ. of theol. Stud.*, 1903, t. IV, p. 154. — [4] Assemani, *Cod. liturg.*, t. I, præf. Il n'a donné que le rituel de la confirmation, *ibid.*, t. III, p. 109-117. — [5] *Modus baptizandi preces et benedictiones... item orationes quibus utuntur in sacramento baptismi et confirmationis; item missa nunc primum ex lingua chaldæa sive æthiopica in latinam conversæ*, Romæ, 1549; Louvain, 1550; reproduit par G. Witzes en 1555, dans ses *Exercitamenta synceræ pietatis*, Moguntiæ, puis par de la Bigne et ses continuateurs dans la *Bibliotheca veterum Patrum*, Paris., 1575, t. IV; 1589, 1610, 1654, t. VI; Coloniæ, 1618, 1622, t. XV; Lugduni, 1677, t. XXVII; enfin par Migne, *P. L.*, t. CXXXVIII, col. 927-950, et Denzinger, *Rit. Orient.*, t. I, p. 222-233. — [6] *Das Taufbuch der äthiopischer Kirche, äthiopisch und deutsch*, dans *Abhandlungen der kaiserbayer. Akademie der Wissensch.; Philos.-philol. Classe*, München, 1878, t. XIV, 3e part., p. 147-183. — [7] Gabriel ibn Tureik, réformateur de la liturgie copte (Renaudot, *Hist. patr. Alex.* p. 543, 610; Brightman, *Liturgies...*, p. LXXI), est l'auteur d'une collection canonique *inédite*, où sont indiquées les cérémonies du baptême, canons 8 et 53. Cf. Vansleb, *Hist. d'Alex.*, p. 286; Riedel, *D. Kirchenrechtsquellen*, p. 61. — [8] Denzinger a commis à ce sujet une double méprise : *Coptitarum rituale ordinavit et correxit Gabriel filius Tarik patriarcha Alexandrinus* LXXX *et anno 1141 promulgavit. Rit. Orient.*, t. I, p. 2; M. Trumpp, *op. cit.*, p. 150, a reproduit son erreur. — [9] Cf. Crum, *Koptische Kirche*, dans *Realencykl.*, 3e éd., 1903, t. XII, p. 811. — [10] Evetts, *The rites of the coptic Church : The order of baptism*, p. 10. — [11] Sēnōdōs éthiopien, statut 40, éd. Horner, *The Statutes of the Apostles*, p. 162-178, XIX-XXI. — [12] E. Trumpp, *op. cit.*, p. 150. — [13] La 6e réponse canonique de Timothée d'Alexandrie († 385) montre bien que le baptême pouvait s'administrer à plusieurs époques de l'année; Pitra, *Juris ecclesiastici Græcorum historia et monumenta*, t. I, p. 634. — [14] J.-M. Vansleb, *Histoire de l'Église d'Alexandrie*, Paris, 1677, p. 83. Cf. Renaudot, *Historia patriarcharum Alexandrinorum jacobitorum*, Parisiis, 1713, p. 299. Peut-être s'agit-il du *Macaire évêque* différent de Macaire le Grand et de Macaire patriarche d'Alexandrie dont parle Al-Makrisi au XVe siècle : cf. Abû-Sâlih, *Churches and monasteries of Egypt.*, édit. Evetts, Oxford, 1895, append., p. 320. — [15] A. J. Butler, *The ancient coptic Churches of Egypt*, Oxford, 1884, t. II, p. 264. — [16] Renaudot, *Hist. patr. Alexand.*, p. 57; *Perpétuité de la foi*, l. II, c. V, édition Migne, 1841, t. III, col. 758. — [17] *History of the patriarchs of the coptic Church of Alexandria*, dans *Patrologia orientalis*, éd. Graffin et Nau, Paris, 1905, t. I, fasc. 4, p. 387. — [18] Renaudot, *Hist. patr. Alexand.*, p. 422. — [19] *Op. cit.*, p. 83. — [20] *In Epist. ad Romanos*, l. V, c. IX, *P. G.*, t. XIV, col. 1047, traduction de Rufin; cf. *Hom. VIII in Levit.*, c. III, *P. G.*, t. XII, col. 496.

fratres reddit iste baptismus, ne iis quidem exceptis qui natu minores sint aut ætate provecti [1]; enfin des *Constitutions égyptienne* et *éthiopienne* qui, aussi bien que les *Canons d'Hippolyte*, prévoient le cas où le baptême est donné à de petits enfants. Plus tard, la coutume s'introduisit de ne pas baptiser ces derniers avant le 40e ou le 80e jour, suivant qu'il s'agissait d'un garçon ou d'une fille, c'est-à-dire qu'on attendait le jour même où la mère célébrait ses relevailles. Le 18e *Canon d'Hippolyte* prescrit déjà que la mère doit être considérée comme impure 40 ou 80 jours selon qu'elle a mis au monde un enfant du sexe masculin ou du sexe féminin; mais il n'est pas dit que l'on fasse coïncider le baptême de l'enfant avec les relevailles de la mère. Cet usage est sans doute postérieur aux anciennes *Constitutions*. Il s'est perpétué dans l'*ordo* baptismal copte.

Les *Canons d'Hippolyte* et les *Constitutions égyptienne* et *éthiopienne* fixent, nous l'avons vu, l'administration du baptême au dimanche. Les élus devaient prendre un bain le jeudi précédent et consacrer la journée du vendredi (et sans doute aussi celle du samedi) par le jeûne. Un peu plus tard cette dernière prescription s'étendit à toute la semaine préparatoire au baptême, ainsi qu'en témoignent les *Canons de saint Basile*, collection copte très ancienne, si tant est qu'elle ne soit pas vraiment de saint Basile [2].

Le samedi soir, l'évêque réunissait les candidats au baptême, *en un certain lieu*, disent les documents sans préciser davantage. Ce n'était pas le baptistère lui-même où l'on ne devait entrer qu'au moment de la bénédiction de l'eau [3]; ce devait être sans doute, au moins au IVe siècle, le vestibule du baptistère, lequel, dans l'ancienne Égypte, était d'ordinaire bâti en dehors de l'église, comme on le voit sur le plan du *monastère Blanc* construit au IVe siècle; le baptistère y est muni d'un vestibule [4]. Dans la suite, on renonça à construire les baptistères en dehors des églises. Ainsi la *Didascalie* arabe, qui représente une recension égyptienne des *Constitutions apostoliques*, distingue bien le *locus baptismi* de l'*exorcisterium* : *Ex parte occidentali septentrionali photisterii sit locus baptismatis catechumenorum et etiam exorcisterium; sit a latere ecclesiæ, ut catechumeni, qui in eo sunt, inveniant facultatem audiendi pericopas et hymnos spirituales et psalmos, qui dicuntur in ecclesia* [5]. Mais elle ne dit pas que ces deux locaux doivent être séparés de l'église. D'autre part, toutes les anciennes constructions, à partir du VIe siècle, montrent la salle des catéchumènes et la grande cuve baptismale occupant l'extrémité ouest des églises [6], conformément à la prescription de la *Didascalie* arabe, c'est-à-dire le narthex : car les églises coptes observent toujours très régulièrement l'orientation. Mais depuis que s'est répandu l'usage de baptiser les tout petits enfants, les Coptes ont pris l'habitude d'établir leur fonts baptismaux, non plus dans le narthex, mais dans d'autres portions indéterminées de leurs églises [7], souvent dans des chapelles abandonnées. Le rituel copte a conservé l'ancienne prescription : le prêtre ne doit entrer dans le baptistère qu'au moment de bénir l'eau [8].

Nos documents ne nous laissent ignorer aucun détail des cérémonies baptismales; pour donner plus de clarté à notre exposition, nous en reproduisons ici le texte. Le 19e *Canon d'Hippolyte* est donné d'après Achelis (p. 93 sq.), corrigé à l'aide de la nouvelle traduction de Riedel (p. 210-212); la *Constitution égyptienne* est reproduite d'après le texte copte du Xe siècle traduit par Horner, et, pour la seconde partie, d'après l'ancienne traduction latine du IVe siècle publiée par Hauler; quelques variantes empruntées au Sênôdôs éthiopien sont indiquées entre parenthèses. Voir le tableau ci-contre.

Toutes les cérémonies du samedi soir se groupent primitivement autour de l'exorcisme épiscopal : l'imposition des mains accompagnée d'une prière, l'exsufflation, puis la consignation du front, des oreilles et des narines. Didyme fait mention de cette *obsignatio Christi in frontem* qui précède le baptême [9]. D'après les *Constitutions*, c'est le lendemain seulement, le dimanche matin, qu'a lieu la première onction : l'évêque procède d'abord à la bénédiction des deux huiles de l'*exorcisme* et de l'*action de grâces*, puis le catéchumène prononce son abjuration ou renoncement au démon, et alors seulement le prêtre lui administre l'onction. Dans les documents postérieurs ces rites paraissent quelque peu modifiés quant à leur ordonnance. L'exorcisme n'est plus accompli la veille du baptême, mais le jour même, immédiatement avant l'abjuration, et désormais la consignation se trouve unie à l'onction d'huile exorcisée. Ainsi en est-il dans les *Canons de saint Basile* (Canon 105, Riedel, 280), où l'exorcisme ne vient qu'après la bénédiction des huiles; l'onction suit le renoncement (Riedel, 281). L'eucologe de Sérapion enchaîne également les uns aux autres l'exorcisme n. VIII, εὐχὴ ὑπὲρ βαπτιζομένων (Wobbermin, p. 9), la renonciation (n. IX) et l'onction (n. X, Wobbermin, p. 10) [10]. C'est aussi le même ordre des cérémonies que l'on voit mentionné dans la VIIIe question adressée au patriarche Timothée (IVe siècle) : *An post consecratam aquam agere oportebit renuntiationem, tum unctionem olei* [11]? Dans le rituel égyptien du VIe siècle, publié par Baumstark, l'onction du front, des yeux, des oreilles et de la poitrine est placée au contraire avant le renoncement [12]. Cette double place de l'onction fut sans doute la cause du dédoublement du rite, qui se produisit plus tard et dont témoignent les rituels copte et éthiopien.

Les *Constitutions* anciennes font mention d'une coutume dont les rituels plus récents n'offrent plus aucune trace, c'est la veillée des catéchumènes, la παννυχίς, imitée de la grande Vigile pascale, durant laquelle les candidats au baptême devaient écouter les homélies et lectures saintes, celles surtout qui avaient trait au sacrement qu'ils allaient recevoir.

La fonction, à laquelle présidait l'évêque en personne commençait de bon matin, *circa gallicinium;* elle débutait par la bénédiction de l'eau, qui se distinguait de l'acte même du baptême. Après la bénédiction de l'eau, l'évêque procédait à la consécration des deux huiles baptismales. L'huile d'*exorcisme* (les Coptes ont conservé le nom grec ἐξορκισμός, Horner, 317) avait son emploi avant le baptême; son nom indiquait, soit son usage (*oleum quo ad exorcismum utuntur*, 19e *Canon d'Hippolyte*), soit la forme de sa bénédiction qui était un simple exorcisme [13]. L'huile de l'*onction* ou l'huile

[1] *De Trinitate*, l. II, c. XIV, *P. G.*, t. XXXIX, col. 710. — [2] Traduite pour la première fois par Riedel, *Die Kirchenrechtsq. d. Patr. Alexandrien*, p. 278. Cf. Achelis, dans *Theologische Literaturzeitung*, 1902, t. XXVII, col. 90; Crum, *Koptische Kirche*, dans *Realencyklop.*, 3e éd., 1903, t. XII, p. 811; Baumstark, dans *Oriens christianus*, 1901, t. I, p. 5. — [3] Cf. Timothée, *Responsio canonica 8 : Faciat primum renuntiationem, tum etiam intro procedens perficiat sanctificationem aquæ et ita baptizet*. Pitra, *Juris eccl. Græc. hist. et mon.*, t. I, p. 640. — [4] Cf. A. J. Butler, *The ancient coptic Churches of Egypt*, Oxford, 1884, t. I, p. 352; t. II, p. 264-265. — [5] Traduction Funk (Dannecker), dans *Didascalia et Constit. Apost.*, t. II, p. 124. — [6] Denzinger dit à tort que, chez les Coptes, le baptistère se trouve du côté de l'Orient. *Rit. Orient*, t. I, p. 25. C'est précisément le contraire. — [7] A. J. Butler, *op. cit.*, t. I, p. 41-42; t. II, p. 265. — [8] Denzinger, *op. cit.*, t. I, p. 201. — [9] Didyme, *De Trinitate*, II, 14, *P. G.*, t. XXXIX, col. 711. — [10] Cf. Brightman, *The Sacramentary of Serapion of Thmuis*, dans *Journal of theol. studies*, 1900, t. I, p. 248-249, 252. — [11] *Timothæi responsiones canonicæ*, ser. II, Pitra, *op. cit.*, t. I, p. 640. — [12] *Or. christ.*, 1901, t. I, p. 35-37. — [13] *Const. égyptienne;* canon 103 de saint Basile, Riedel, p. 270.

CANON 19 D'HIPPOLYTE.

Sabbato convocat episcopus eos qui baptizandi sunt, et monet eos ut genua flectant capitibus ad orientem conversis. Tunc manus super eos imponit oratque et expellit omnem spiritum malignum ab eis de carne eorum, ne ipsi abhinc actibus suis ad illos revertantur.

Postquam finivit exorcismos eorum, insufflat in facies eorum, signatque pectus et frontem et aures et os eorum; ipsi autem tota nocte vigilias agunt sacris sermonibus et orationibus occupati.

Hora autem gallicinii adducuntur ad aquam puram fluctuantem jam antea per benedictionem paratam.

Primum qui pro infantibus parvis respondent, exuunt eos vestimentis suis; qui tamen jam valent, ipsi soli se præparant.

Deinde mulieres, quæ novissime vestibus suis sese exuant. Deponant etiam aurea et cetera ornamenta, et solvant crinium nodos, ne cum illis descendat in aquam quidquam alienum, quisquam malignus spiritus in aquam regenerationis.

Episcopus autem oret super oleo quo ad exorcismum utuntur illudque tradat presbytero. Deinde oret super oleo unctionis quod est oleum eucharistiæ, idque alio presbytero tradat. Ille qui oleum exorcismi tenet a sinistra episcopi stat; qui autem oleum unctionis tenet, stat a dextra episcopi.

Baptizandus, facie ad occidentem versa, dicit ita : « *Renuntio tibi satana et omni pompæ tuæ.* »

Ubi autem hæc dixit, ungit eum presbyter oleo exorcismi super quo oratio fit *ut recedat ab eo omnis spiritus malignus.* Deinde ab uno diacono traditur presbytero qui super aquam stat. Presbyter apprehendit manum eius dexteram vertitque faciem eius ad orientem in aqua.

Antequam in aquam descendat, dum facie ad orientem conversa adhuc iuxta aquas stat, postquam oleum exorcismi nactus est, sic dicit : « *Ego credo, et inclino me tibi et omni pompæ tuæ, o Pater et Fili et Spiritus sancte.* »

Tunc descendat in aquam. Presbyter autem manum suam

CONSTITUTION ÉGYPTIENNE.

(45) Sabbato qui baptizandi sunt postquam congregati fuerint in uno loco convocanti episcopo, jubeantur omnes orare et genua flectere. Tunc manum super eos imponens omnes spiritus alienos exorcizet ut ab eis discedant nec abhinc ad illos revertantur.

Postquam absolverit exorcismos, insufflat in facies eorum; et cum frontem, aures et nares eorum signaverit eosdem stare iubeat, et tota nocte vigilare eis prælegens eosque docens.

Baptizandi autem nullum aliud vas afferant præter id quod unusquisque propter eucharistiam affert : decet enim eum, qui dignus effectus est, tum oblationem suam offerre.

(46) Hora autem gallicinii super aquam prius deprecabitur. Aqua influat in colymbethram sive defluat in eam... Si fuerit necessitas, aquam adhibeant quam invenerint.

Baptizandi sese exuant. Primo baptizate infantes; omnes qui pro se loqui valent, loquantur; qui vero minime valent, pro eis respondeant parentes eorum vel aliquis de eorum genere. Deinde viros adultos baptizetis; novissime vero mulieres, postquam solverint crines suos, et deposuerint sua aurea et argentea ornamenta; nec quisquam rem alienam secum deferat in aquam.

Hora vero baptismi, episcopus gratias agat super oleo illudque ponat in uno vase et oleum eucharistiæ nominet. Accipiat et aliud oleum et dicat exorcismum super illo, et oleum exorcismi nominet. Unus de diaconis accipiens oleum exorcismi stat ad dextram presbyteri, et alius diaconus tenens oleum eucharistiæ stat ad dexteram presbyteri. Cum apprehenderit presbyter singulos baptizandos jubeat eos his verbis renuntiare : « *Renuntio tibi, satana, tuoque universo cultui et omnibus operibus tuis.* » Postquam baptizandus his omnibus renuntiaverit, ungat eum presbyter oleo exorcismi ita dicens. « *Omnis spiritus* (æthiop. : *immundus*) *a te recedat.* » Sicque tradat eum episcopo nudum ad baptizandum, sive presbytero qui super aquam stat. Item cum eo descendat diaconus in aquam, et dicat ei adluvetque eum dicere : « *Credo in unum verum Deum, Patrem omnipotentem, et in Filium eius unigenitum..., et in eius Spiritum sanctum... unum baptisma in Ecclesia sancta catholica et apostolica, in vitam æternam, Amen.* » Ad hæc omnia dicat baptizandus : « *Ita Credo.* »

CANON 19 D'HIPPOLYTE (*suite*).

imponens ei, interrogat eum ita : « *Credis in Deum Patrem omnipotentem?* » Baptizandus respondit : « *Credo.* » Manum habens in caput eius impositam, baptizat eum semel in aqua. Deinde altera vice eum interrogat his verbis : « *Credis in Jesum Christum, Filium Dei, quem peperit Maria Virgo ex Spiritu sancto, qui venit ad salvandum genus humanum, qui pro nobis crucifixus est sub Pontio Pilato, mortuus est, et tertia die resurrexit a mortuis, ascendit in cælo, sedit ad dexteram Patris, et veniet iudicare vivos et mortuos?* » Respondit « *Credo* », et iterum baptizat eum in aqua. Et tertia vice interrogat eum : « *Credis in Spiritum sanctum Paraclitum qui procedit a Patre et Filio?* » Cum ille dixerit « *Credo* », tertia vice baptizat eum in aqua.

Singulis autem vicibus dicit : « *Baptizo te in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, æqualis in se Trinitatis.* »

Cum ex aqua ascenderit, accipit presbyter oleum eucharistiæ et signat frontem et os et pectus eius, etc.

CONSTITUTION ÉGYPTIENNE (*suite*).

(*Ancienne traduction latine.*)

. . . . . .

. . . . . Manum habens in caput eius impositam baptizet semel. Et postea dicet : « *Credis in Christum Iesum, Filium Dei, qui natus est de Spiritu sancto ex Maria Virgine et crucifixus sub Pontio Pilato et mortuus est et sepultus, et resurrexit die tertia vivus a mortuis et ascendit in cælis et sedit ad dexteram Patris venturus iudicare vivos et mortuos?* » Et cum ille dixerit, « *Credo,* » iterum baptizetur. Et iterum dicat : « *Credis in Spiritu sancto et sanctam Ecclesiam et carnis resurrectionem?* » Dicat ergo qui baptizatur, « *Credo,* » et sic tertia vice baptizetur.

Et postea cum ascenderit, ungeatur a presbytero de illo oleo, quod sanctificatum est, etc.

(*Texte copte.*)

Et baptizans manum suam capiti eius imponet terque eum merget confitens hæc singulis vicibus.

Deinde dicat iterum : « *Credis in Dominum nostrum Iesum Christum Filium Dei Patris unicum qui homo factus est per Spiritum suum sanctum ex Maria Virgine sancta absque virili semine; quia crucifixus est pro nobis sub Pontio Pilato, mortuus est volens pro nostra salute, resurrexit tertia die, captivos liberavit, ascendit in cælos, sedet ad dexteram Patris sui boni in excelsis, et veniet iterum iudicare vivos et mortuos in sua manifestatione et majestate?* » « *Credis et in Spiritum sanctum bonum et vivificantem qui mundat universa, in sanctam Ecclesiam?* » Et dicat iterum (æthiop. : ad hæc omnia) baptizandus : « *Credo.* »

Tunc ex aqua exeant, et presbyter ungat eum oleo eucharistiæ, etc.

du *chrême* (Didyme lui donne le nom de ἡγιασμένον χρίσμα[1]) recevait une bénédiction plus solennelle, *gratias agat super oleum*, d'où son nom d'huile de l'action de grâces (εὐχαριστία, Horner, 317). Saint Cyrille la désigne comme τὸ τῆς τελειώσεως χρίσμα (huile de la confirmation) en l'opposant au τῆς κατηχήσεως χρίσμα, l'huile des catéchumènes[2]. Les Canons de Clément ou *Epistola Petri*, recueil canonique égyptien édité en arabe vers le VIIe siècle, donnent au saint chrême le nom de μύρον (§ 18, Riedel, 169), que l'on rencontre déjà sous la plume de Didyme (μυρὸν, *quo sanctificati unginur a sacerdote*[3]), et à l'huile d'exorcisme, celui d'*huile d'allégresse*. Ce sont les termes qui ont passé depuis dans le rituel copte, le dernier sous la forme ἀγαλλιέλαιον[4], et par corruption *galilæon*[5], qui n'est qu'une contraction du grec ἀγαλλιάσεως ἔλαιον[6].

Leur bénédiction était, à l'origine du moins, réservée strictement aux évêques. C'est ce que prescrivent les *Constitutions;* c'est encore actuellement dans le pontifical, non dans le rituel qu'il faut la chercher. De bonne heure, semble-t-il, le patriarche d'Alexandrie s'attribua le privilège de cette consécration. La légende copte prétend que vers l'an 390 l'évêque Théophile décida que désormais elle ne se ferait qu'une fois l'an, le vendredi saint, c'est-à-dire le jour même où, d'après une tradition suspecte, on devait administrer le baptême[7]. A une époque indéterminée, les patriarches prirent l'habitude de consacrer les saintes huiles au monastère de Saint-Macaire, dans le désert de Nitrie, où ils passaient d'ordinaire le carême[8]. Plus tard, les Coptes se conformèrent à l'usage universel en adoptant le jeudi saint comme jour de la bénédiction des huiles[9]. Toutefois, le rituel copte a conservé deux formules de consécration *super oleum catechumenorum*; mais elles servent à bénir une huile simple, différente de l'huile des catéchumènes[10]. Cette huile ordinaire est pourtant employée pour les onctions du front, de la poitrine, des épaules et des mains, lesquelles remplacent aujourd'hui la simple *consignatio* des *Constitutions* anciennes.

La double cérémonie du renoncement et de l'onction qui, dans l'*ordo* primitif, suit la bénédiction des huiles, avait pour ministre, non plus l'évêque, mais le prêtre assisté des diacres. La formule du renoncement au démon est des plus anciennes. Elle est reproduite en termes à peu près identiques dans les *Canons d'Hippolyte* et la *Constitution égyptienne*, cette dernière ajoute *et operibus tuis*, comme Origène dans son homélie XII *in Numeros*, n. 4 : *Recordetur unusquisque fidelium cum primum venit ad aquas baptismi quibus ibi tunc usus sit verbis et quid renuntiaverit diabolo : non se usurum pompis eius, neque operibus eius, neque ullis omnino servitiis eius ac voluptatibus pariturum*[11]. La formule du canon 105 de saint Basile est un peu plus développée. De part et d'autre on retrouve la forme caractéristique : *Renuntio tibi, satana*, au lieu de *Renuntio satanæ* seul connu en Occident. On la rencontre également chez saint Cyrille d'Alexandrie : *Ingressos ad salutarem baptismum et deinde ad occidentem conversos clamare admonemus : Abrenuntio tibi, satana, et omnibus operibus tuis, et cunctis angelis tuis et omni pompæ tuæ et universo cultui tuo*[12].

A noter dans ce texte les termes *clamare admonemus, abrenuntio...*, qui répondent exactement à la prescription de la *Constitution égyptienne, dicat renuntiare his verbis, Renuntio...* reproduite depuis dans le rituel copte. En Occident, on procédait d'une tout autre façon : le renoncement s'y faisait, comme la confession de foi, sous forme d'interrogations et de réponses.

L'onction qui suivait immédiatement semble être particulière aux Orientaux[13], elle était accompagnée d'une prière d'exorcisme. Le 19e *Canon d'Hippolyte*, dans sa rédaction actuelle, rapporte cette prière à la bénédiction de l'huile; mais ce doit être une erreur du traducteur arabe. Cf. Riedel, p. 211.

Les *Constitutions* marquent ici que les catéchumènes doivent s'approcher de la piscine baptismale pour la première confession de foi. Les diacres avaient assisté à la double cérémonie de la renonciation et de l'onction présidée par un prêtre, en dehors du baptistère; les deux rites constituant l'acte du baptême, la confession de foi et l'immersion, sont réservés à l'évêque ou à d'autres prêtres. A cet effet les diacres viennent présenter les catéchumènes *episcopo sive presbytero*. A cet endroit précis se place dans le sacramentaire de Sérapion une εὐχὴ μετὰ τὴν ἀνάληψιν qui n'existe pas dans les autres documents[14].

La confession de foi offre la contre-partie exacte du renoncement au démon. Tourné vers l'orient, le catéchumène proteste vouloir adhérer à Dieu par sa foi et par ses œuvres : *Ego credo et inclino me tibi et omni pompæ tuæ o Pater, et Fili et Spiritus sancte*. Cette formule des *Canons d'Hippolyte* rappelle le texte d'Origène : *Cum ergo venimus ad gratiam baptismi, universis aliis diis et dominis renuntiantes solum confitemur Deum Patrem, et Filium et Spiritum sanctum*[15]. Cette première confession de foi est différente de celle qui, sous forme de questions et de réponses, accompagne la triple immersion baptismale : on le voit clairement dans les *Canons d'Hippolyte;* c'est vraisemblablement aussi ce qu'indique saint Denys d'Alexandrie, au IIIe siècle, lorsqu'il écrit des novatiens qu'ils renient τὴν πρὸ τοῦ λουτροῦ πίστιν καὶ ὁμολογίαν, *fidem et confessionem quæ baptismum præcedunt*[16]. Dans les *Constitutions égyptienne* et *éthiopienne*, elle a fait place à un symbole très court[17], différent du symbole des Apôtres romain, qui paraît ancien et traditionnel en Égypte, et que les rituels copte et éthiopien ont conservé presque intact. Il est intéressant à cause de sa brièveté même[18]. Il semble avoir subi l'in-

[1] *De Trinit.*, II, *P. G.*, t. XXXIX, col. 712. Cf. Canon 104 de saint Basile, Riedel, p. 280, note 1. — [2] *In Joannem*, VII (*in cap. xi, 26*), *P. G.*, t. LXXIV, col. 49. — [3] *De Trinit.*, II, 6, § 23, *P. G.*, t. XXXIX, col. 559. Un fragment liturgique publié par Georgi d'après un manuscrit copte (du Ve siècle environ) mentionne aussi le ἅγιον μύρον par opposition à ἅγιον ἔλαιον, l'huile des catéchumènes : Georgi, *Fragmentum Evang. S. Johannis græco-copto-thebaicum, et liturgica alia fragmenta*, Romæ, 1789, p. 354. — [4] Cf. Pontifical de Tuki, dans Denzinger, *Ritus Orientalium*, t. I, p. 262. — [5] Cf. Denzinger, *ibid.*, p. 218. — [6] Cf. Denzinger, *ibid.*, p. 31; Butler, *op. cit.*, t. II, p. 330-331. — [7] Vansleb, *Hist. de l'Égl. d'Alex.*, p. 87; Butler, *op. cit.*, t. II, p. 334. — [8] Renaudot, *Hist. patriarch. Alex.*, p. 355; *Perpétuité de la foi sur les sacrements*, l. II, c. XII, éd. Migne, 1841, t. III, p. 791. Cf. Abû-Sâlih, *Churches and monasteries of Egypt*, édit. Evetts, Oxford, 1895 (*Anecdota Oxonensia*, ser. II, 7), p. 195. — [9] Vansleb, *op. cit.*, p. 88; Butler, *op. cit.*, p. 334. — [10] Assemani, *Codex liturg.*, t. II, p. 162, note 1; Vansleb, *op. cit.*, p. 203; Denzinger, *loc. cit.*, p. 194, note. — [11] *P. G.*, t. XII, col. 665. Cf. Kattenbusch, *D. apost. Symbol*, t. II, p. 151, n. 24. — [12] *Explanatio in psalm. XLV, 11, P. G.*, t. LXIX, col. 1044. Cf. *Contra Julianum*, l. VII, *P. G.*, t. LXXVI, col. 880, *a, b*. — [13] Cf. Funk, *D. Test. uns. Herrn....*, p. 232 sq. — [14] Funk, *Didascalia et const. Apost.*, t. II, p. 184-186 et la note. — [15] *Hom.*, VIII, *in Exodum*, traduction de Rufin, *P. G.*, t. XII, col. 354-355. Cf. Kattenbusch, *D. apost. Symbol*, t. II, p. 150; cf. des expressions identiques dans S. Cyrille, *Cont. Julianum*, VII, *P. G.*, t. LXXVI, col. 880. — [16] *Epist. ad Dionysium*, dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VII, c. VIII, *P. G.*, t. XX, col. 652. Cf. Funk, *Symbolstücke i. d. ägypt. Kirchenordnung*, dans *Theolog. Quartalschrift*, 1899, t. LXXXI, p. 167-168. — [17] Il faut noter de plus que la récitation de ce symbole est confiée au diacre, tandis que les interrogations *de fide* sont posées par *celui qui baptise*, c'est-à-dire par l'évêque ou le prêtre. — [18] Kattenbusch, *Das apostol. Symbol*, t. II, p. 732; Funk, dans *Theol. Quartalschr.*, 1899, t. LXXXI, p. 169; v. d. Goltz, *D. Taufgebete Hippolyts...*, p. 38-40.

fluence du symbole de Nicée, dont on constate l'existence à Alexandrie dès le IVe siècle [1], quoi qu'en ait dit M. Kunze [2].

Les interrogations *de fide* sont, nous l'avons dit, intimement liées à l'acte même du baptême. Dans la *Constitution égyptienne* (texte copte), elles portent les traces d'une modification notable : l'interrogation relative à la première personne de la Sainte-Trinité fait défaut, ce qui n'est sûrement pas primitif [3]. Il est malaisé d'expliquer le fait de cette disparition. Ce qui reste de la traduction latine du palimpseste de Vérone montre bien que cette première question existait dans le texte original; le malheur veut que les feuillets perdus nous empêchent de savoir ce qui précédait ce passage. Les deux autres interrogations, telles qu'elles existent dans cette rédaction latine, offrent, comme dans les *Canons d'Hippolyte*, des ressemblances frappantes avec l'ancien symbole des Apôtres. On voit généralement dans cette coïncidence la preuve d'une influence romaine, soit que les questions *de fide* représentent le texte authentique d'Hippolyte, soit qu'à un moment donné l'Église d'Égypte se soit rapprochée de l'Occident pour l'*ordo baptismi* [4]. Funk n'admet pas que ces ressemblances soient une preuve irréfutable de l'origine romaine des *Canons d'Hippolyte* [5]. De fait, malgré ces analogies très réelles, dues peut-être en partie dans le texte de Vérone au traducteur latin [6], il n'est pas absolument nécessaire de recourir à Rome pour expliquer la teneur de ces questions baptismales dans le rituel égyptien. Il est en effet démontré que l'ancienne Égypte a connu un symbole primitif très semblable au symbole romain [7]. Il faut de plus ajouter qu'on a relevé dans ces formules plusieurs points communs aux *Canons d'Hippolyte* et à la *Constitution égyptienne*, qui ne sont certainement pas d'origine occidentale [8]. — Dans les traditions copte et éthiopienne de la *Constitution*, les questions *de fide* ont reçu un développement christologique tout à fait en rapport avec l'enseignement et les expressions mêmes de saint Athanase [9].

La littérature patristique nous offre plusieurs attestations anciennes de l'usage, en Égypte, de cette *confessio fidei* sous forme d'interrogations et de réponses. Origène mentionne les *interrogationes ac responsiones in baptismo* [10]. Saint Denys d'Alexandrie marque l'importance qu'on attachait à ces formules : *Quidam ex fratribus... (qui) cœtus fidelium particeps fuerat, cum interfuisset baptismo eorum qui nuper baptizabantur, ET INTERROGATIONES RESPONSAQUE EORUM AUDIISSET, ad me accessit flens..., dejerare cœpit baptismum quo apud hæreticos initiatus fuerat, non huiusmodi esse nec cum hoc nostro quidquam commune habere...* [11]. Plus tard encore, saint Cyrille : *Necesse est intelligas Deo nos confessionem fidei, ὁμολογίαν τῆς πίστεως, exhibere, etiam cum per homines, sacrorum curam et sacerdotium sortitos, interrogati dicimus hoc Credo, in sumptione sancti baptismatis* [12]. Le même saint Cyrille et le prêtre d'Alexandrie Ammonius (Ve siècle) rapportent l'origine de la triple interrogation *de fide* à la triple confession de saint Pierre [13].

Les formules du renoncement et de la confession de foi, primitivement liées d'une façon si intime à l'acte du baptême, se retrouvent dans l'*ordo* copte. Mais elles ont perdu de leur importance par le fait qu'elles se trouvent désormais parmi les rites du catéchuménat. C'est une remarque que nous aurons à renouveler pour tous les rituels orientaux. Dans l'*ordo* copte la cérémonie de renoncement au démon se présente ainsi qu'il suit : *Deinde denudetur baptizandus, et manus erectas in formam crucis teneat; et accedens diaconus manum eius dexteram attollat, et abrenuntiat diabolo facie ad occidentem conversa... : detrahantur autem ab illo omnia ornamenta aurea, argentea, vestes quoque, et presbyter innuat diacono qui ita patrino suggerat : Abrenuntio tibi, satana, etc.* Assemani, t. I, p. 157-158. Cette rubrique nous reporte aux anciennes *Constitutions :* le renoncement la face tournée vers l'occident, figure du démon, la formule récitée après le ministre [14], l'abandon préalable de tout ornement superflu. Le geste, qui n'est pas mentionné dans la *Constitution égyptienne*, l'est dans le rituel de Baumstark : *manus suas dexteras elevent et dicant : Renuntio tibi, satana, et omnibus angelis tuis.* Dans tous nos documents, la formule de renoncement est adressée au démon en personne, suivant la tradition copte. Dans son *Abrégé des principes de la foi*, le canoniste Ibn al-'Assal, au XIIIe siècle, cite une formule un peu plus courte que celle de l'*ordo* actuel [15]. L'adhésion au Christ suit immédiatement le renoncement au démon, comme on le voit dans les *ordines* de Renaudot et d'Evetts, et dans le rituel éthiopien; celui d'Assemani intercale entre les deux une triple *insufflatio* (rubrique en arabe) qui doit être de date relativement récente [16]. Elle se fait le visage tourné vers l'Orient, et est accompagnée d'un court symbole, qui est, en abrégé, celui de la *Constitution égyptienne* [17]. Une confession de foi rudimentaire : *postea ter illum interroget, Credis; resp., Credo*, lui a même été adjointe. Mais elle n'est plus à sa place, puisque la triple confession de foi alternait primitivement avec les trois immersions.

L'onction, qui, d'après les prescriptions antiques, devait sceller les engagements du catéchumène sur le point d'être baptisé, a suivi dans leur déplacement les formules du renoncement et de la confession de foi. C'était assez logique. En sorte que, dans les rituels copte et éthiopien, l'onction préalable au baptême appartient désormais à l'*ordo* du catéchuménat. Rappelons seulement que cette modification regrettable tient à ce que la bénédiction de l'eau a été déplacée; elle précède immédiatement la triple immersion, alors que, dans le principe, elle en était séparée par les deux cérémonies, plus importantes pour des adultes, du renoncement et de la confession de foi. Ce changement est du reste ancien; au IVe siècle déjà, Timothée d'Alexandrie, consulté à ce sujet, répondait qu'il fallait commencer par le renoncement (et les rites connexes), puis entrer dans le baptistère, consacrer l'eau et baptiser [18]. Le même ordre est observé dans le rituel du VIe siècle du Dr Baumstark [19].

[1] Kattenbusch, *op. cit.*, t. II, p. 182-184, 737. — [2] Kunze, *Das Nic.-Konstant. Symbol*, p. 50-52. Cf. Kattenbusch, *op. cit.*, t. II, p. 735, note 12. — [3] Kattenbusch, *op. cit.*, t. I, p. 326; Funk, dans *Theol. Quartalschr.*, l. c., p. 173-175. — [4] Kattenbusch, *op. cit.*, t. I, p. 323; t. II, p. 732-733; H. Achelis, dans *Theolog. Literaturzeitung*, 1900, t. XXV, col. 560; Ehrhard, *Die altchrist. Literat.*, 1900, p. 405-406; Harnack, *D. Chronol. d. altchrist. Liter. b. Eusebius*, 1904, t. II, p. 513, note 1. — [5] Funk, dans *Theol. Quartalschr.*, l. c., p. 164 sq., 186; le même, *D. Testament unseres Herrn u. d. verwandten Schriften*, Mayence, 1902, p. 282 sq. — [6] Kattenbusch, *op. cit.*, t. II, p. 734. — [7] Kattenbusch, *op. cit.*, t. II, p. 245-248, note 5, 731, 961. — [8] *Ibid.*, t. I, p. 322 sq.; t. II, p. 737, 969. Cf. Ehrhard, *loc. cit.* — [9] Kattenbusch, *op. cit.*, t. II, p. 250 sq. — [10] *Hom. in Num.*, V, 1, *P. G.*, t. XII, col. 603. — [11] *Epist.* V, *ad Syxtum*, dans Euseb., *Hist. eccl.*, l. VII, *P. G.*, t. XX, col. 654. — [12] *In Joannem*, VII, *P. G.*, t. LXXIV, col. 49-50. — [13] S. Cyrille, *In Joann.*, XII, *P. G.*, t. LXXIV, col. 750; Ammonius, *In Joannem*, c. XXI, *P. G.*, t. LXXXV, col. 1522. — [14] Quand l'évêque présidait l'administration du baptême, c'est le prêtre qui faisait prononcer la renonciation; mais quand le prêtre était seul présent, c'est au diacre que revenait cette fonction; *Resp. canon.*, sér. II, 9, 10. Pitra, *op. cit.*, t. I, p. 640. — [15] Renaudot, *Perpétuité de la foi*, l. II, 10, éd. Migne, t. III, col. 774. Cf. aussi Denzinger, *Rit. Orient.*, t. I, p. 198, note. — [16] Le formulaire éthiopien du Sənōdōs indique une triple insufflation après la profession de foi. Horner, *op. cit.*, p. 174. — [17] Kattenbusch n'ose pas décider laquelle des deux formes est la plus ancienne, *D. apost. Symbol*, t. I, p. 330, note; t. II, p. 337, note 4; p. 736, note 13. — [18] *Resp. canon.*, ser. II, 8, Pitra, *op. cit.*, t. I, p. 640. — [19] *Oriens christianus*, t. I, p. 35-41.

La première onction s'accomplit, comme nous l'avons vu plus haut, avec de l'huile ordinaire; pour la seconde, on emploie cette fois l'huile des catéchumènes, ἔλαιον ἅγιον, ou huile d'allégresse, ἀγαλλιέλαιον. — A ce propos il est bon de noter que l'*ordo* copte a conservé religieusement une prescription des anciennes *Constitutions* : ce sont encore les prêtres, non les diacres, qui pratiquent l'onction; il n'est fait non plus aucune mention des diaconesses, à qui les documents égyptiens n'assignent pas de rôle spécial dans l'administration du baptême. Toutefois l'*ordo* ajouté au Sênôdôs éthiopien dit que l'onction des femmes doit être accomplie par les vierges[1]; c'est une imitation probablement tardive de ce que nous verrons établi dès le principe en Syrie.

La triple immersion est traditionnelle, en Égypte, au même titre que la triple *interrogatio de fide*. C'est le symbole de la Trinité. Les ariens, écrit Didyme, *baptismatis perfectionem non habent, et frustra tres immersiones* (καταδύσεις) *susceperunt, eo quod post baptisma doxologiam.. immutando æqualitatem Trinitatis sustulerunt, et proprias confessiones* (ὁμολογίας) *transgressi sunt*[2]. Ailleurs, à propos des eunomiens, il dit qu'ils n'ont pas le vrai baptême, *quia unam faciunt immersionem, dicentes baptizari solum in mortem Domini*[3].

Les *Canons d'Hippolyte* et l'ancienne version latine de la *Constitution égyptienne* témoignent clairement qu'à l'origine les trois séries d'interrogations et de réponses *de fide* alternaient avec les trois immersions baptismales. La même particularité se rencontre dans l'ancien rit syrien, et dans le rit romain, encore à l'époque du sacramentaire gélasien. La chose est moins claire déjà dans les textes copte et éthiopien du *Règlement égyptien* et dans les *Canons de saint Basile*, où les questions sont posées non plus par le ministre du baptême mais par le diacre ou l'archidiacre[4]. A s'en tenir à l'ancienne version latine du *Règlement*, il semblerait que la triple invocation, contenue dans les interrogations *de fide*, constituait à elle seule toute la formule baptismale, car il n'y a pas trace d'autre formule trinitaire. Dans le passage cité plus haut de sa lettre au pape Syxte, saint Denys d'Alexandrie ne parle pas non plus d'autre chose que des *interrogations* et *réponses* qui ont seules fixé l'attention du fidèle en question, et lui ont donné des doutes sur la validité de son propre baptême reçu chez les hérétiques. L'histoire, relatée par Rufin, de saint Athanase enfant, baptisant ses compagnons de jeu, fournirait un argument de plus : l'évêque interroge l'enfant, et lorsqu'il voit que les questions et les réponses ont dûment été prononcées, il n'hésite pas à se déclarer pour la validité de ce baptême improvisé. Enfin, saint Cyrille ne parle que du renoncement et de la profession de foi en un passage où, semble-t-il, il aurait dû mentionner la formule trinitaire[5]. Nous verrons plus tard ce qu'on peut conclure de ces textes divers. Seuls parmi les *Constitutions* anciennes les *Canons d'Hippolyte* ont la formule complète, *Baptizo te in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, æqualis in se Trinitatis*[6], qu'ils font répéter *après chacune des trois réponses, Credo,* anomalie qui semble trahir une addition au texte primitif. En tout cas, le dernier membre de phrase est sûrement une interpolation[7]. Sous cette teneur cependant, la formule est bien égyptienne, au moins aux Ve et VIe siècles, car on la trouve mot pour mot dans le rituel de Baumstark, *Baptizo te in nom. Patris et Filii et Spiritus sancti, æqualis Trinitatis*[8]. Timothée cite cette formule, sans l'addition caractéristique; à la question, doit-on baptiser un enfant que l'on ne se souvient pas avoir baptisé, il répond affirmativement mais il prescrit d'employer la formule, Ἐὰν μὴ ἐβαπτίσθης, βαπτίζω σε εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, *si tu non fueris baptizatus, ego te baptizo...*[9]. Au dire de certains moines alexandrins interrogés par Sévère d'Antioche (on le sait par une lettre de ce patriarche écrite en grec vers 513), saint Cyrille d'Alexandrie aurait employé, dans un cas analogue, la formule suivante : *Qui non baptizatus est* BAPTIZATUR *in nomine Patris...*[10]. Mais cette forme *syrienne* n'est évidemment qu'une adaptation soit de l'auteur de la lettre, soit du traducteur syrien, soit enfin du copiste. Le prêtre Alexandrin Ammonius dans ses notes sur les *Actes*[11] emploie aussi la forme βαπτίζω σε que les Coptes ont conservée et qui est remarquable pour sa ressemblance avec la forme occidentale.

Aujourd'hui la triple confession de foi sous forme de dialogue, n'accompagne plus, l'on s'en souvient, l'ablution baptismale; mais la triple immersion a subsisté : *Baptizandum sacerdos ter immergat; post singulas immersiones eum erigat et in faciem ejus insufflet et dicat in prima immersione, Ego te baptizo, N., in nomine Patris, Amen. In secunda, Ego te baptizo, N., in nomine Filii, Amen. In tertia, Ego te baptizo, N., in nomine Spiritus Sancti, Amen.* Denzinger, p. 208. Cette formule baptismale a eu son histoire. On a pensé l'incriminer, sous prétexte qu'elle impliquait le trithéisme. Il n'y a rien de plus inexact. Les Coptes jacobites ont toujours tenu les trithéites pour des hérétiques[12]. — Les Éthiopiens répétaient trois fois la formule, *Ego te baptizo in nomine Patris et in nomine Filii et in nomine Spiritus sancti*[13], que, dans sa traduction latine, Tasfa Sion a remplacée par la formule romaine. Sa teneur spéciale est peut-être due à la coutume primitive de faire précéder chaque immersion d'une interrogation *de fide*. Elle ne concorde cependant pas avec la formule citée plus haut d'après les *Canons d'Hippolyte* et le rituel du VIe siècle, non plus qu'avec celle du recueil ajouté au Sênôdôs éthiopien : *Ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti*[14].

Coptes et Abyssins conservent encore aujourd'hui l'usage de l'immersion complète, sans affusion d'eau sur la tête de l'enfant[15]. Cependant, au rapport de Renaudot, Ibn al-'Assal écrivait au XIIIe siècle, que « s'il ne se trouve pas assez d'eau pour baptiser par immersion, mais qu'on en ait seulement autant qu'il en peut tenir trois fois dans le creux de la main, il la faut verser sur la tête de celui qu'on présente au baptême, en invoquant le nom de la sainte Trinité »[16]. Le formulaire du Sênôdôs éthiopien, l'*ordo* copte de Renaudot[17] prescrivent également la simple affusion pour les

[1] Horner, *op. cit.*, p. 171. Cf. un fragment copte non daté, publié par W. E. Crum en appendice à *The Canons of Athanasius of Alexandria*, London, 1904, p. 142. — [2] Didyme, *De Trinitate*, II, 12, *P. G.*, t. XXXIX, col. 671 sq. — [3] *Ibid.*, II, 15, *P. G.*, t. XXXIX, col. 719. Cf. *Canones Apostolorum*, can. 50; Pitra, *Juris eccl. Græc. hist. et mon.*, t. I, p. 24; Funk, *Didascalia et Const. Apost.*, t. I, p. 578-579. — [4] La confession de foi sous forme de questions et de réponses a même complètement disparu du rituel ajouté au *Testament* arabe, édité et traduit par Baumstark; *a fortiori*, les rituels copte et éthiopien n'en offrent-ils plus aucune trace. — [5] *Contra Julianum*, VII, *P. G.*, t. LXXVI, col. 880. — [6] Riedel, p. 212, leçon préférable à celle d'Achelis, p. 97 : *Spiritus sancti, qui æqualis est.* — [7] Cf. Funk, *Das Test. uns. Herrn u. d. verwandten Schriften*, p. 231. — [8] Baumstark, dans *Or. christ.*, t. I, p. 43. — [9] Timoth., *Resp. canon.*, ser. I, resp. 38; Pitra, *op. cit.*, t. I, p. 638. — [10] E. W. Brooks, *The sixth book of the select letters of Severus...*, London, 1904, t. II, p. 421. — [11] Ammonius, *Fragmenta in Act. Apost.*, XIX, *P. G.*, t. LXXXV, col. 1574. — [12] Cf. Renaudot, *Perpétuité de la foi*, t. III, p. 745-746. — [13] Cf. Renaudot, *ibid.*; Trumpp, *D. äth. Taufliturgie*, p. 154, 178; ce dernier atteste que les Éthiopiens ont renoncé à cet usage, *ibid.*, p. 154, note 1; 178, n. 1. — [14] Horner, *op. cit.*, p. 167. — [15] Butler, *The ancient coptic Churches*, t. II, p. 267. — [16] D'après la collection d'Ibn al-'Assâl, dans Renaudot, *Perpétuité de la foi*, t. III, col. 776. Cf. Butler, *op. cit.*, t. II, p. 268. — [17] Denzinger, *Rit. Orient.*, t. I, p. 280.

moribonds. Mais dans ce cas même, le baptême est toujours donné à l'église; les Coptes (jacobites) se refusent à baptiser à domicile les enfants qu'on ne peut porter à l'église [1]. Assemani rapporte, sur le témoignage de Tuki, la coutume qu'avaient certains prêtres du Caire de conserver un peu d'eau baptismale pour ces enfants en danger de mort [2]. Neale en a conclu que cet usage existait encore [3]. Mais Butler le nie formellement [4]. En tout cas les rituels s'opposent à cette pratique; car de suite après l'immersion, l'eau baptismale est comme *désécrée* par la vertu d'une formule spéciale très caractéristique : *Domine rogamus te... ut transmutes aquam hanc ad pristinam ejus naturam...*

Les parrains ont leur place marquée dans tout ce cérémonial. Ce sont eux qui répondent, tant au renoncement qu'à la profession de foi, pour les enfants que leur âge empêche de parler et de prendre, par conséquent, des engagements personnels. Pour cette fonction les *Canons de saint Basile* (canon 105) désignent le père ou le frère du néophyte, ou, à leur défaut, un parent quelconque; le *Règlement égyptien* mentionne « les parents ou quelqu'un de la famille » [5]. Le parrain n'intervient pas dans l'acte du baptême; le soin d'aider le prêtre pour l'immersion revient aux diacres; les diaconesses ne sont mentionnées que dans l'ordo du *Testamentum* édité par Baumstark : *quod ad feminas attinet, mulieres diaconissæ eas intra velum exuant et palliis obvolvant* [6], détail conforme au *Testamentum Domini* syriaque dont il sera question ci-après.

II. RIT SYRIEN. — 1. L'ordo primitif des Églises grecques de Syrie et de Palestine. — L'ordo syriaque et ses diverses recensions en usage chez les jacobites et les maronites. — 2. L'ordo des nestoriens de Chaldée.

1. De toutes les Églises d'Orient, Antioche et les circonscriptions ecclésiastiques avoisinantes sont celles qui ont conservé les documents les plus anciens relatifs à l'ordo baptismal. Grâce aux collections canoniques primitives et, plus tard, par l'intermédiaire des *Constitutions apostoliques*, ces documents se sont répandus dans les centres religieux de Syrie, de Palestine et d'Arabie, sur lesquels le siège épiscopal d'Antioche exerçait, dès le IIe et le IIIe siècle, une influence prépondérante. L'unité de discipline canonique entraîna naturellement en ces contrées une certaine unité de discipline liturgique. C'est ce qui permet de rechercher l'ancien rit syrien non seulement à Antioche, mais aussi dans les provinces du diocèse d'Orient où Antioche faisait sentir sa juridiction.

La littérature canonique syrienne nous offre des renseignements de première valeur, que complètent encore les documents patristiques du IVe siècle. En première ligne, il convient d'indiquer un écrit dont les collections postérieures se sont plus ou moins directement inspirées, c'est la *Doctrine des Apôtres*, ou Διδαχὴ Κυρίου διὰ τῶν Ἀποστόλων, que l'on s'accorde à dater de la fin du Ier siècle ou du début du second. Son origine syrienne ou palestinienne ne semble faire de doute pour personne. Elle comprend deux parties très distinctes, dont la première, chap. I à VI, n'est visiblement autre chose qu'une catéchèse; la seconde partie renferme des prescriptions liturgiques et disciplinaires; le chapitre VII est consacré au baptême.

La Διδασκαλία τῶν Ἀποστόλων est plus jeune que la *Didachè* dont elle dépend. C'est le plus ancien *corpus juris canonici* que l'on connaisse. Elle est sans aucun doute d'origine syro-palestinienne. Dans sa rédaction actuelle, elle doit dater de la seconde moitié du IIIe siècle; c'est l'opinion de MM. Funk et Harnack, généralement admise aujourd'hui [7]. Elle emprunte à la *Didachè*, mais les renseignements qu'elle donne sur le baptême sont beaucoup plus nombreux que dans le premier document. Composée en grec pour une communauté syrienne parlant le grec, elle fut de bonne heure traduite en latin et en syriaque (on ne l'a complète qu'en cette version, car elle n'existe plus en grec). Saint Épiphane atteste son usage en Syrie et en Palestine [8]. Son texte syriaque a été publié pour la première fois, avec traduction grecque très insuffisante, par de Lagarde [9]. Récemment M. Johs. Flemming en donnait une bonne traduction allemande [10]. Le texte latin, découvert et publié par Hauler [11], contient seulement les 3/8 du tout.

La *Didascalie* se retrouve à son tour dans les six premiers livres des *Constitutions apostoliques*, dont on place généralement la rédaction actuelle dans la seconde moitié du IVe siècle ou aux environs de l'an 400. Elles sont originaires d'Antioche, ou de la région. Le livre III reproduit en les complétant les prescriptions de la *Didascalie* touchant le baptême. Le livre VII qui reproduit la *Didachè*, a toute une portion, chap. XXXIII et suivants, dont les sources sont inconnues; on y rencontre un *ordo baptismi* complet; le compilateur a dû y mettre beaucoup de son cru [12]. Le livre VIII offre les plus grandes affinités avec les *Canons d'Hippolyte* et la *Constitution égyptienne*, mais on en a retranché l'ordo du baptême déjà fourni au livre VII.

Quant au *Testamentum Domini*, écrit en grec, il n'est pas absolument sûr qu'il soit aussi d'origine syrienne; il pourrait bien être égyptien, car il n'existe complet que dans la tradition copte-arabe. L'origine syrienne est toutefois plus vraisemblable. Il a en tout cas une tradition syriaque notablement distincte du copte (arabe), en particulier pour ce qui concerne l'*ordo baptismi*. L'ordre des cérémonies du baptême est à peu de choses près celui des *Canons d'Hippolyte* et de la *Constitution égyptienne* dont dépend le *Testamentum* [13]. Mais les formules sont pour la plupart propres à ce dernier. Elles représentent l'usage syrien adapté à l'ordre primitif, que dans le principe on avait également observé à Antioche et à Alexandrie, peut-être aussi à Rome. La rédaction syriaque du *Testament* ne semble guère remonter au delà du VIIe siècle, car le texte syriaque a conservé le nom du traducteur Jacques d'Édesse qui vivait à cette époque [14]. L'original grec paraît dater de la deuxième moitié du IVe, mais il contient des traits beaucoup plus anciens.

Tous ces textes témoignent pour les IIIe et IVe siècles. Ils sont très heureusement complétés, pour le IVe siècle au moins, par les *Catéchèses* de saint Cyrille de Jérusalem et la *Peregrinatio Eucheriæ* (liturgie de Jérusa-

[1] Les uniates ont adopté l'usage contraire. — [2] Assemani, *Codex liturg.*, t. II, p. 183, note. — [3] Neale, *A history of the holy eastern Church*, vol. II, p. 907. — [4] *Op. cit.*, t. II, p. 266-267. — [5] Riedel, *op. cit.*, p. 282; Horner, *op. cit.*, p. 316. — [6] *Oriens christ.*, t. I, p. 41. — [7] Bardenhewer, *Gesch. d. altchristl. Literatur*, 1903, t. II, p. 255 sq.; Harnack, *Chronol. d. altchristl. Literatur*, 1904, t. II, p. 489-490. — [8] *Hæres.*, LXX, 10. — [9] Lagarde, *Didascalia Apostolorum syriace*, Lipsiæ, 1854. — [10] *Die syrische Didaskalia übersetzt und erklärt* von Hans Achelis u. Johs. Flemming, Leipzig, 1904 (*Texte u. Unters.*, nouv. série, t. X, 2). La traduction est tout entière de Flemming, les dissertations en grande partie d'Achelis. Deux autres traductions ont paru dans ces dernières années : F. Nau, *La Didascalie traduite du syriaque pour la première fois*, dans le *Canoniste contemporain*, février 1901, mai 1902; Margaret Dunlop Gibson, *The Didascalia Apostolorum in Syriac and in English*, dans *Horæ semiticæ*, n. I et II, 1903. Cf. Funk, dans *Liter. Rundschau*, 1903, n. 4 et 10, col. 112 et 307; 1904, n. 6, col. 172-174. — [11] *Didascalia Apostolorum fragmenta Veronensia latina*, Lipsiæ, 1900. — [12] Cf. Brightman, *Liturgies, eastern and western.*, t. I, p. XXXIII. — [13] Cf. [J. Cooper and] Dr A. J. Maclean, *The Testament of our Lord, translated into English from the Syriac with introduction and notes*, Edinburgh, 1902; Dr A. J. Maclean, *Recent discoveries illustrating early christian life and worship*, London, 1904. — [14] Le Dr Maclean propose la date 350-363, cf. *The Testament of our Lord*, p. 41-42.

lem), et par une portion des œuvres de saint Jean Chrysostome (liturgie d'Antioche).

Aux indications que nous fournissent les anciennes Églises grecques de Syrie et de Palestine, il y aura lieu d'ajouter également quelques détails que nous offrent les œuvres des auteurs syriaques des premiers siècles. De bonne heure, la ville d'Édesse avait reçu d'Antioche l'évangile et les principaux rites chrétiens. Malgré la diversité des langues, les relations furent longtemps intimes entre la capitale de la Syrie orientale et les métropoles d'Antioche et de Jérusalem. Par Édesse, l'influence d'Antioche s'étendit peu à peu jusqu'en Mésopotamie, en Perse et en Babylonie, d'où les missionnaires gagnèrent plus tard les côtes de l'Inde méridionale et fondèrent la chrétienté du Malabar. L'on verra plus loin que les *ordos* syriaques dont se servaient ces Églises après l'époque des schismes, dérivent tous de l'*ordo* d'Antioche. Dès le principe, il dut régner parmi elles une certaine unité liturgique.

Le diacre d'Édesse, saint Éphrem, a consacré aux mystères du baptême la plupart de ses hymnes *in festum Epiphaniæ*. Plusieurs de ces hymnes ont été introduites dans les *ordos* syriens. Les Homélies ou *Demonstrationes* d'Aphraate le Syrien, écrites en 337, 344 et 345, offrent aussi quelques renseignements. Le célèbre traité *De ecclesiastica hierarchia*, nous a transmis une description très détaillée des rites du baptême[1], qui marque bien la transition entre les documents des IIIe et IVe siècles et les rituels syriaques postérieurs aux luttes monophysites. On reconnait généralement que les écrits dionysiens sont originaires de quelque ville de la Syrie orientale ou occidentale, et qu'ils ont vu le jour aux environs de l'année 500. Ce sont les monophysites qui les produisirent les premiers au colloque qu'ils tinrent à Constantinople, en 531, et l'on sait qu'Hypathius, avocat et représentant de la cause catholique, dénia à ces écrits toute l'autorité apostolique que les sévériens prétendaient leur attribuer. Avec les *ordines* syriens en usage chez les monophysites depuis le schisme, l'*ordo* dionysien offre déjà ce point de contact, que les cérémonies du catéchuménat ne sont *plus* séparées par le temps de la célébration du baptême; elles constituent avec elle une seule et même fonction liturgique, où l'instruction du catéchumène ne tient plus aucune place. Ce point est à lui seul un solide argument contre la haute antiquité du *De hierarchia*. Les chapitres II et III sont tout entiers consacrés aux cérémonies du baptême : περὶ τῶν ἐν τῷ φωτίσματι τελουμένων. Il s'agit surtout du baptême des adultes.

A la suite des schismes monophysites et nestoriens une plus grande unité liturgique groupa tous les Syriens de la côte occidentale et des contrées orientales, ceux de langue grecque et ceux de langue syriaque. Les orthodoxes ou melchites adoptèrent le rituel grec byzantin, qu'ils traduisirent en syriaque[2]; de la sorte les sectateurs du patriarche intrus et schismatique d'Antioche, Jacques Baradée, restèrent seuls en possession de l'ancien *ordo* syrien. Les sept rituels du baptême dont se servent actuellement les Syriens jacobites, les Syriens catholiques (anciens monophysites convertis) et les maronites catholiques (ou Syriens du Mont-Liban, autrefois monothélites et monophysites, unis à Rome depuis 1182), sont tous des recensions plus ou moins modifiées de l'*ordo* de saint Jacques, auquel la tradition syrienne attribue, comme à la liturgie du même nom, une origine apostolique, et qui n'est autre que l'ancien *ordo* syrien. Les Églises de Mésopotamie et de Perse, qui avaient jusqu'au VIe siècle dépendu d'Antioche, se séparèrent violemment pour embrasser l'hérésie nestorienne. Leur rituel a aussi la prétention d'être d'origine apostolique; ce n'est qu'une déformation du rituel syrien, comme on le verra plus loin.

La plus ancienne recension connue de l'*ordo apostolique* syriaque est l'œuvre de l'évêque monophysite[3] Jacques de Saroug († 521). Son rituel baptismal porte, dans les manuscrits, le titre suivant : *Ordo sancti baptismi compositus a Mar Jacobo episcopo Batnorum Sarugi*[4]. J. Al. Assemani en fut le premier traducteur et l'introduisit en 1749 dans sa Collection des rituels orientaux[5]. Mais la partie de cet *ordo*, qui comprend les rites du catéchuménat et débute d'après J. S. Assemani[6] par l'oraison *Domine Deus noster qui secundum legem quadraginta dierum...*, n'est pas comprise dans son édition sous le nom de Jacques de Saroug. Elle se trouve à un autre endroit[7], mais Assemani ne semble pas s'être rendu compte de son appartenance à l'*ordo* de cet évêque. Le Dr Neale s'y est également trompé au cours de la description qu'il a donnée du même *ordo*[8]. Renaudot en a composé une traduction indépendante[9]; mais il a lui aussi renversé l'ordre du rituel de Jacques de Saroug. Denzinger a eu le mérite de le reconstituer en son entier, en publiant les traductions d'Assemani avec les variantes de Renaudot[10]. Cet *ordo* de Jacques de Saroug est celui dont se sont toujours servi les Syriens du Liban ou maronites, catholiques depuis le XIIe siècle. Le patriarche maronite d'Antioche, Étienne Aldoa († 1704), en a donné une nouvelle recension, où il a introduit bien des modifications arbitraires, voire même des rites romains. Dans son édition, Assemani a eu le soin de noter ces additions tardives.

Les Syriens jacobites ou monophysites, ainsi que les Syriens unis à Rome depuis le XVIIIe siècle[11], ont un *Ordo sancti baptismi quem Dominus noster Jesus Christus apostolis suis tradidit et per eos probatis doctoribus : quem vero sanctus Severus ordinavit in sancta Ecclesia*. C'est le titre qu'il porte dans le manuscrit syriaque 31 du Vatican d'après lequel J. Al. Assemani l'a publié avec traduction[12]. Il s'agit de l'hérésiarque Sévère (d'où le nom de sévériens), qui usurpa et retint jusqu'en 542 le trône patriarcal d'Antioche. Son rituel baptismal rédigé d'abord en grec, fut traduit en syriaque pour l'Église monophysite. La suscription d'un manuscrit jacobite de Florence nous apprend que sa traduction en syriaque fut l'œuvre de Mar Jacobus, évêque d'Édesse (684-708) : *Ordo baptismi a D. N. J. C. apostolis traditus, quem Mar Severus patriarcha Antiochiæ ordinavit et Mar Jacobus Edessæ episcopus syriacum fecit*[13].

J. Al. Assemani a publié deux autres recensions plus tardives du même *ordo*. L'une à peine différente de la précédente, porte le titre suivant, dans lequel on reconnaît les suscriptions ci-dessus mentionnées : *Liber*

[1] Cf. Jos. Stiglmayr, S. J., *Die Lehre von den Sakramenten und der Kirche nach Ps.-Dionysius*, dans *Zeitschrift f. kathol. Theologie*, 1898, t. XXII. — [2] Ils lui donnèrent le nom d'*ordo* de saint Basile; on le trouve dans Assemani, *Cod. lit.*, t. I, p. 130 sq.; t. II, p. 139 sq.; t. III, p. 226 sq.; en notes. Cf. Denzinger, *Rit. Orient.*, t. I, p. 318. — [3] Wright, *The syriac literature*, London, 1894, p. 69; Rubens Duval, *La littérature syriaque*, Paris, 1899, p. 352-353. — [4] J. S. Assemani, *Biblioth. orientalis*, t. I, p. 301, col. 2. — [5] J. Al. Assemani, *Codex liturgicus*, t. II, pl. 309-350; t. III, p. 184-187. — [6] J. S. Assemani, *Bibl. or., loc. cit.* — [7] J. Al. Assemani, *Cod. lit.*, t. I, p. 203-219. — [8] J. M. Neale, *A history of the holy eastern Church*, London, 1850, c. V, p. 981 sq. — [9] Biblioth. nationale, *Collection Renaudot*, t. VIII, p. 214-217, 206-213. Cf. A. Villien, *L'abbé Eusèbe Renaudot*, Paris, 1904, p. 279 (avec plusieurs erreurs). — [10] *Rit. Or.*, 1863, t. I, p. 329-351. — [11] Cf. *rituel à l'usage des uniates syriens*, revu et corrigé par Dionysius Jirjis Shalhat, archevêque d'Alep, Beyrouth, 1872. — [12] *Cod. rit.*, t. II, p. 261-300; t. III, p. 168-174; reproduit par Denzinger, *op. cit.*, p. 302-309. — [13] St. Ev. Assemani, *Biblioth. Mediceæ Laurentianæ et Palatinæ codicum mss. orientalium catalogus*, Florentiæ 1742; *codex* 44, cf. Duval, *La littérature syriaque*, p. 377; de même le *codex* 3 de la *Hunterian Library* à l'Université de Glascow, cf. T. H. Weir, dans *Journal of the royal asiatic Society*, 1899, p. 755.

sancti baptismi quem D. N. J. C. tradidit apostolis suis et per eos probatis doctoribus; eum vero transtulit e lingua græca in syriacum religiosus dominus meus Jacobus episcopus Edessenus; hunc autem ordinem approbavit et sanctus dominus meus Gregorius Bar-Hebræus felicis memoriæ[1]. Le nom de Sévère d'Antioche n'y est pas mentionné; mais cet *ordo* apostolique écrit en grec, ne peut pas être autre chose que le sien, traduit en syriaque par le même Jacques d'Édesse, dont il a été question plus haut. On a de plus ici l'indication de l'approbation donnée à cet *ordo* par Grégoire Bar-Hébræus, le grand canoniste jacobite († 1286). On sait par ailleurs que le même Bar-Hébræus a introduit dans son *Nomocanon*, c. II, sect. V, sous le titre *De perfectione baptismi*, un petit traité de Jacques d'Édesse, qui n'est autre chose qu'un précis de son *ordo*, celui sans doute que contenait de *Liber thesaurorum* du même Mar Jacobus[2]. Le nom de Bar-Hébræus se trouve également en tête d'un *ordo baptismi* du type syriaque, écrit pour les chrétiens du Malabar et traduit récemment par M. G. B. Howard[3].

L'autre recension, publiée avec traduction par Assemani[4], est anonyme : *Ordo baptismi juxta novam, exactem et accuratam emendationem*. C'est le titre qu'elle porte dans le rituel des Syriens jacobites[5], d'après lequel Assemani l'a éditée. Elle est un peu différente des autres rédactions, mais elle procède sûrement du même *ordo* primitif. Le Dr Neale la tenait pour très ancienne[6].

A côté de l'*ordo* apostolique rédigé, comme on l'a vu plus haut, par Sévère d'Antioche, il convient de mentionner un second rituel, à peine différent du premier et dont on attribue la paternité au même patriarche Sévère. Il a été publié à part, comme une œuvre qui lui serait propre. Ne serait-ce pas plutôt une simple adaptation syriaque de l'*ordo* apostolique rédigé en grec par Sévère? Comme traduction, elle diffère un peu de celle de Jacques d'Édesse; le traducteur en est inconnu. Ce second *ordo* porte, dans les manuscrits d'après lesquels on l'a publié, le titre suivant : *Ordo sancti baptismi quem ordinavit dominus meus sanctus Severus patriarcha*[7]. A part la mention de l'origine apostolique, c'est équivalemment le titre du premier rituel de Sévère. L'orientaliste français Guy Le Fèvre de la Boderie (Guido Fabricius Boderianus) le publia pour la première fois en syriaque et en latin, d'après un *très ancien* manuscrit du Nouveau Testament, que lui avait communiqué l'imprimeur Christophe Plantin, d'Anvers, en vue de l'édition de la polyglotte. Le volume parut chez Plantin en 1572, sous le titre *D. Severi Alexandrini quondam patriarchæ De ritibus baptismi et sacræ synaxis apud Syros Christianos receptis liber*; la traduction latine fut aussitôt reproduite dans la *Bibliotheca Patrum*[8]. Cette édition laissait fort à désirer. Le titre même était fautif. Car il n'a jamais existé de patriarche d'Alexandrie du nom de Sévère[9]; le nom d'Alexandrie était du reste une invention de Le Fèvre; son *ordo* parlait seulement de *Mar Severus patriarcha*, et d'autres manuscrits mentionnent formellement Sévère d'Antioche[10]. La traduction n'était pas plus satisfaisante. Ainsi du moins en a jugé Renaudot qui reconnaît pourtant la science de l'auteur : « Quoiqu'il fût très savant dans la langue syriaque, comme il n'avait aucune connaissance des termes des rites, il s'est trompé tant de fois dans sa traduction, qu'elle est inintelligible en plusieurs endroits, et présente souvent des sens qui n'ont aucun rapport à son texte[11]. » J. Al. Assemani en a donné une édition corrigée[12].

Ces diverses recensions se rencontrent souvent côte à côte dans les rituels syriens, soit catholiques, soit jacobites. Ce qui les distingue surtout les unes des autres, ce sont les pièces surérogatoires, lectures et pièces de chant qu'à différentes époques on a intercalées entre les rites du baptême. Mais l'ossature est partout la même. Ce qu'il y a de vraiment primitif, les formules elles-mêmes, en un mot le pur *ordo* baptismal, se retrouve identique dans ces rédactions successives. Les pièces ajoutées au contraire varient beaucoup, soit quant à leur place dans l'*ordo*, soit surtout quant à leur choix. Nous reproduirons parallèlement les titres des différents rites dans les cinq recensions mentionnées plus haut, en inscrivant en italique ce qui est étranger au fond commun. Les rituels sont désignés par les noms de leurs rédacteurs, avec les références au t. I des *Ritus Orientalium* de Denzinger. V. col. 275.

Il apparaît clairement que nous avons affaire à un seul et même *ordo* représenté par des rédactions différentes, peut-être indépendantes les unes des autres. Malgré quelques déplacements sans importance, la suite des rites est identique de part et d'autre, et les formules principales sont les mêmes. Sous ce dernier rapport, l'*ordo* de Jacques de Saroug se sépare un peu des autres par une plus grande diversité de formules. Il est surtout riche en pièces de chant et prières ajoutées au noyau primitif, pièces disparates empruntées pour la plupart à d'anciennes anaphores, et qui n'ont souvent avec le baptême aucun rapport. Il est donc arbitraire de se baser, comme l'a fait Neale[13], sur la nature de prières analogues pour classer le rituel nestorien dans le groupe des ordos « calqués sur l'anaphore ». M. Maclean et, depuis, le Dr Diettrich ont repris et développé cette idée. Mais il n'y a rien là qui affecte directement la forme de l'*ordo* baptismal lui-même[14]. Ce n'est qu'accidentel et ceci provient de l'ancien usage d'administrer le baptême solennel au cours de la synaxe eucharistique. De même s'explique la présence dans nos rituels des lectures de l'épître et de l'évangile empruntées à la messe des catéchumènes. Nous n'avons donc pas à nous occuper de ces formules étrangères, semble-t-il, à l'*ordo* primitif. Les *cantus Kukæi*, qui dans les rituels syriaques précèdent l'épître, sont peut-être d'origine plus ancienne. Ce sont des pièces rythmées, correspondant aux κανόνες des Grecs[15], dans lesquelles il est régulièrement fait allu-

[1] Assemani, *Cod. lit.*, t. I, p. 240-258; t. II, p. 226-237; t. III, p. 152-159: le même ordo adapté à l'usage des femmes, *ibid.*, t. I, p. 258-276; t. II, p. 238-243; t. III, p. 159-162; reproduits dans Denzinger, *Rit. Orient.*, t. I, p. 280-288, 288-295. — [2] Assemani, *Bibl. or.*, t. I, p. 487; Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. X, p. 15; reproduit dans Denzinger, *Rit. Orient.*, t. I, p. 279-280. — [3] *The order of baptism and confirmation among the Syrians of Malabar*, dans *The indian Church Review*, Calcutta, 1902, t. XIV, p. 103-107. — [4] *Cod. lit.*, t. I, p. 219-240; t. II, p. 214-226; t. III, p. 146-152; texte reproduit par Denzinger, *Rit. Orient.*, t. I, p. 267 (où il faut lire *Assem., p. 209*, au lieu de *204*)-279. — [5] Ms. du Collège de la Propagande, à Rome, dont Assemani (t. I, p. 14 de la préface non paginée) n'indique pas l'âge. — [6] *A history of the holy eastern Church*, p. 945. — [7] Assemani, *Cod. lit.*, t. II, p. 261, note 1. — [8] Paris, 1575, t. IV; 1589, 1610, 1654, t. VI; Cologne, 1618, t. VII; Lyon, 1677, t. XII. Cf. Zaccaria, *Bibliotheca ritualis*, Romæ, 1778, t. II, p. 28. — [9] Renaudot, *Lit. orient.*, t. II, p. 331. Cf. Morin, *Comm. hist. de pœnitentia*, l. VIII, c. XIX, 9. Il y a lieu d'être surpris que M. A. J. Butler, dans *The ancient coptic Churches*, t. II, p. 272, se soit servi de l'*ordo* de Sévère pour décrire les rites coptes au VIIe siècle. Il fait de Sévère un patriarche d'Alexandrie en 646. L'auteur de *The arab conquest of Egypt*, Oxford, 1902, sait pourtant mieux que personne qu'il n'y a pas eu un seul patriarche de ce nom au temps de la domination musulmane. — [10] Renaudot, *l. c.*; Montfaucon, *Bibliotheca bibliothecarum manuscriptorum*, Paris, 1739, t. II, p. 713, n. 297, 298. — [11] Renaudot, *Perpétuité de la foi*, l. II, c. X, édit. Migne, 1841, t. III, col. 773. — [12] *Cod. lit.*, t. II, p. 261-300, en notes au premier *ordo* de Sévère, et t. III, p. 175-184; reproduit par Denzinger, *Rit. Or.*, t. I, p. 309-316. — [13] *A history of the holy eastern Church*, p. 945. — [14] Cf. Baumstark, à propos de Diettrich, dans *Oriens christianus*, t. III, 1903, p. 223-226. — [15] Cf. Denzinger, *Rit. Or.*, t. I, p. 268, note 1.

JACQUES DE SAROUG p. 329-350.	SÉVÈRE (I) p. 302-309.	SÉVÈRE (II) p. 309-316.	JACQUES D'ÉDESSE (BAR-HÉBRÆUS) p. 280-288	ANONYME p. 367-379.
Oratio. Ps. Miserere.	»	»	»	Oratio.
Consignatio.	»	»	»	Consignatio.
Oratio cum incenso	Oratio principii. Ps. Miserere. Oratio super	Oratio principii. Ps. Miserere.	Oratio principii. Ps. Miserere. Oratio super	Oratio principii. Ps. Miserere. Oratio super
Impositio manuum super matrem et puerum.	catechumenos.		catechumenos.	catechumenos.
Benedictio olei.	Oratio cum incenso.	Oratio cum incenso.	Oratio cum incenso.	Oratio cum incenso.
Obsignatio cum oleo.	*Cantus Kukæi.*	*Cantus.*	*Cantus.*	*Cantus.*
Apologia sacerdotis.	»	»	»	»
Preces. Epistola. Laudatio Evangelium. Litania.	*Epistola. Antiphona. Evangelium.*	*Lectio Actuum Ap. et Epistolæ. Antiphona. Evangelium. Litania.*	*Epistola. Versus. Evangelium.*	*Lect. Actuum Ap. et Epistolæ. Antiphona. Evangelium.*
Gratiarum actio.	Apologia sacerd.	Apologia sac.	Apologia sac.	Apologia sac.
Consignatio.	Insufflatio.	Insufflatio.	»	»
Insufflatio exorcismi.	Consignatio trina in fronte	Consignatio in fronte.	Consign. trina in fronte.	Consign. trina in fronte.
»	Oratio.	Oratio.	Oratio.	Oratio.
»	Exorcismus.	Exorcismus.	Exorcismus.	Exorcismus.
Renunciatio diabolo.	Renunciatio.	Renunciatio.	Renunciatio.	Renunciatio.
Confessio fidei.	Confessio fidei.	Confessio fidei.	Confessio fidei.	Confessio fidei.
Symbolum fidei.	»	Symbolum.	»	Symbolum.
»	Gratiarum actio.	Gratiarum actio.	Gratiarum actio.	Gratiarum actio.
Preces super oleum.	Symbolum.	»	Symbolum.	»
Unctio in fronte.	Unctio in fronte.	Unctio in fronte.	Unctio in fronte.	Unctio in fronte.
Preces diac. — Anaphora.	*Oratio. Cantus.*	*Oratio. Cantus.*	*Oratio. Cantus.*	*Oratio. Cantus.*
Benedictio aquæ : Insufflatio. Invocatio S. Spiritus. Chrismatio aquæ.	Benedictio aquæ : Insufflatio. Invocatio S. Spiritus. Chrismatio aquæ.	Benedictio aquæ : Insufflatio. Invocatio. Chrismatio.	Benedictio aquæ : Insufflatio. Invocatio. Chrismatio.	Benedictio aquæ : Insufflatio. Invocatio. Chrismatio.
Preces diac. — Pater noster.	»	»	»	»
Unctio capitis et totius corporis.	Unctio totius corporis.	Unctio corporis.	Unctio corporis.	Unctio corporis.
Baptismus.	Baptismus.	Baptismus.	Baptismus.	Baptismus.
Consignatio chrismatis in fronte et toto corpore.	Consignatio chrismatis in fronte et corpore.	Consignatio chrismatis in fronte et corpore.	Consignatio chrismatis in fronte et corpore.	Consignatio chrismatis in fronte et arteriis.
Oratio.	Oratio.	Oratio.	Oratio.	Oratio.
»	Pater noster.	Pater noster.	»	Pater noster.
Induitur albis et cingitur neophytus. Communio.	Oratio ad communionem. Coronatio. Communio.	Oratio ad communionem. Coronatio. Communio.	Oratio ad communionem. Communio. Coronatio.	Oratio ad communionem.

sion au baptême de Notre-Seigneur dans le Jourdain. Certains de ces cantiques sont empruntés à saint Éphrem. Celui qu'a reproduit Sévère d'Antioche dans son second *ordo* est particulièrement curieux [1]. M. Dodd y a relevé un intéressant dialogue entre Notre-Seigneur et saint Jean-Baptiste, emprunté à quelque évangile apocryphe [2]. De toute cette surabondance de pièces liturgiques il n'est pas question dans les documents antérieurs au VIe siècle; Jacques d'Édesse n'y fait non plus aucune allusion dans le petit traité, reproduit par Grégoire Bar-Hébræus dans son *Nomocanon*, où il a donné comme un schéma du rituel baptismal proprement dit, et qu'il convenait d'indiquer en dernier lieu comme nous offrant quelques précieux renseignements [3]. A l'aide de ces sources diverses représentant dans leur ensemble l'*ordo* syrien aux différentes époques de son développement, il sera facile de grouper ici les indications qu'elles nous fournissent sur l'acte baptismal.

Les rituels ne disent rien des jeûnes que primitivement on exigeait des catéchumènes comme préparation immédiate au baptême; de bonne heure ces jeûnes avaient pris une grande extension : *Per omnen Quadragesimam*, dit saint Jérôme, *vacaverunt orationi atque jejuniis, in sacco et cinere dormierunt, futuram vitam peccatorum suorum confessione quærentes* [4]. Saint Cyrille prescrit pour les candidats le jeûne de quarante jours [5] et la confession des péchés [6]. Saint Jean Chrysostome dit du reste que tous les catéchumènes étaient, comme les fidèles, astreints au jeûne de quarante jours [7], ailleurs il parle de la pénitence et de la confession qui devaient précéder le baptême [8]. Mais les documents antérieurs à la règlementation définitive du jeûne quadragésimal, n'exigeaient des catéchumènes qu'un ou deux jours de jeûne, ainsi la *Didachè : baptizandum jube jejunare unum vel duos dies antea* [9]; le *Testament* prescrit le vendredi et le samedi avant Pâques; les *Constitutions apostoliques*, VII, 22, disent sans rien fixer, *ante baptismum jejunet qui baptizatur*.

La coutume de baptiser à Pâques est attestée par le Testament, par Aphraat le Syrien [10], saint Cyrille [11] et la *Peregrinatio* [12]. Celle-ci parle aussi de la Pentecôte. A Édesse, la fête de l'Épiphanie était par excellence jour de baptême, les hymnes de saint Éphrem le Syrien en offrent la preuve. Sozomène a conservé le souvenir d'un

[1] Denzinger, *ibid.*, p. 310-311. — [2] Cf. A. Resch, *Agrapha aussercanonische Evangelienfragmente*, Leipzig, 1889 (*Texte u. Unters.*, t. V, 4), p. 311 note, 361-372. — [3] Denzinger, *op. cit.*, p. 279-280. — [4] *In psalmum XLI ad Neophytos*, édit. Morin, dans *Anal. Mareds.*, t. III, p. 412. — [5] *Cat.*, III, 16, *P. G.*, t. XXXIII, col. 448. — [6] *Cat.*, I, 5; II, III, 7, *ibid.*, col. 376, 381, 437. — [7] *Orat.*, III, *adv. Judæos*, 5 (Antioche, 387), *P. G.*, t. XLVIII, col. 868. — [8] *Cateches.*, II (Antioche, 387); *In Matth.*, homil. X (Antioche, 390). — [9] *Didachè*, VII, dans Funk, *Opera Patrum apostolicorum*, t. I, p. CLVI. — [10] *Demonstr.*, XII, 13. — [11] *Cat.*, XVIII, 32, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1053. — [12] Édit. Gamurrini, p. 72 sq.

usage propre à Jérusalem; en mémoire de la consécration de l'église du Golgotha, bâtie par Constantin, la communauté de Jérusalem célébrait un anniversaire solennel, *adeo ut baptismi quoque sacramenta eo die tradantur*[1].

Les cérémonies du baptême d'après le *Testament* reproduisent à peu près l'ordre des *Canons d'Hippolyte* et du *Règlement égyptien;* elles débutaient le samedi soir par une imposition des mains de l'évêque et un long exorcisme suivi d'insufflation et de consignation du front, des narines, de la poitrine et des oreilles, toutes choses que nous retrouverons plus tard dans la description très détaillée du ps.-Denys et dans les *ordines* postérieurs, mais que saint Cyrille a négligé de mentionner. Toutefois ces *ordines* syriaques n'ont pas conservé le long exorcisme du *Testament, Deus cælorum, Deus luminum*[2], dont il est ici question. Nous l'avons cependant retrouvé en grec dans certains eucologes anciens d'après lesquels Goar l'a publié sous le titre Εὐχὴ ἑτέρα τοῦ αὐτοῦ (vid. magni Basilii) : Ὁ Θεὸς τῶν οὐρανῶν, ὁ Θεὸς τῶν φώτων[3]. Serait-ce là l'original, ou simplement une traduction du *Testament*? D'autres le diront; qu'il suffise d'indiquer ce rapprochement[4].

Saint Cyrille ne parle pas non plus de la bénédiction des fonts, que du reste le *Testament* passe aussi sous silence. Les *Constitutions apostoliques* la placent déjà, comme les *ordines* postérieurs, immédiatement avant l'acte du baptême.

Le moment exact de l'administration du baptême en Syrie marquait une particularité. Tandis qu'en Égypte on attendait l'heure du *gallicinium* du dimanche, en Syrie et en Palestine, on commençait dès le samedi soir à l'heure des vigiles nocturnes : *Ab initio vesperis baptizandi baptizentur post unam lectionem*[5]. Saint Jean Chrysostome à Antioche, parle de ceux *qui heri vesperi baptismate digni habiti sunt*[6], et saint Cyrille dit à ses néophytes de Jérusalem : *Operationem cognoscatis quæ in vobis illa baptismatis vespera effecta est*[7].

Le renoncement au démon vient en premier lieu dans la description du *Testament*. La formule en est déjà développée : *Abrenuntio tibi, satanas, tuoque universo cultui, tuis scenis, tuis cupiditatibus, cunctis tuis operibus*[8]. On y remarquera l'absence de la clausule *et angelis tuis;* c'est une caractéristique de la formule syrienne. La *Catéchèse* XIX de saint Cyrille la donne en termes tout à fait analogues : Ἀποτάσσομαί σοι, Σατανᾶ (XIX, 4), καὶ πάσι τοῖς ἔργοις σου (5), καὶ πάσῃ τῇ πόμπῃ σου (6), καὶ πάσῃ τῇ λατρείᾳ σου (8). Saint Jérôme cite la formule comme il suit : *Renuntio tibi, diabole, et pompæ tuæ, et vitiis tuis et mundo tuo*[9], et saint Chrysostome, en se rapprochant encore plus de Cyrille : Ἀποτάσσομαί σοι, Σατανᾶ, καὶ τῇ πόμπῃ σου, καὶ τῇ λατρείᾳ σου[10]. Celle de saint Nile, moine du Sinaï, concorde avec ces deux autorités[11]. Il faut aussi noter l'emploi constant du vocatif, qui, du reste, a disparu dans les *Constitutions apostoliques* (l. VII, 41) : Ἀποτάσσομαι τῷ Σατανᾷ. D'après saint Cyrille, ce serment est prononcé sur l'injonction du prêtre, disposition identique à celle du *Testament*. Même usage également, de part et d'autre, de la conversion à l'occident pour le renoncement et à l'orient pour la profession de foi. *Jussi estis manum extendere et tanquam præsenti abrenuntiastis satanæ*[12]. Saint Chrysostome ajoute un détail, la flexion des genoux : Ἀναμνήσθητε τῶν ῥημάτων ἐκείνων, δι' ὧν ἀπετάξασθε αὐτοῦ τῇ τυραννίδι, γόνυ κλίναντες, καὶ πρὸς τὸν Βασιλέα αὐτομολήσαντες...[13]. Plus tard même cérémonial, avec un détail en plus, dans le *De hierarchia : Exinde ipsum ad occidentem prospectantem manumque versus illam plagam aversas protudentem, tertio satanam insufflare jubet atque insuper abrenuntiationis verba proferre; eique ter abrenuntiationis solemnibus verbis propositis, eandem toties conceptis verbis pronuntiat*[14]. Jacques d'Édesse ne fait que rappeler le rite : *postea abrenuntiare eos jubet satanæ et omnibus ad ipsum pertinentibus*[15]; mais les rituels donnent la formule complète avec l'indication traditionnelle : le prêtre prononce d'abord les paroles, que les parrains reprennent ensuite au nom des enfants. Toutefois, à part l'ordo de Jacques de Saroug qui a conservé la forme ancienne *Abrenuntiamus tibi satana*[16], les rituels syriaques ont, comme déjà les *Constitutions apostoliques, Abrenuntio satanæ.*

Il faut remarquer à propos de ce rite qu'en Égypte, les catéchumènes devaient déposer tous leurs vêtements dès avant le renoncement. En Syrie, il en fut de même au début comme en témoigne le *Testament*. Cette disposition fut modifiée vers le IVe siècle; les catéchumènes durent garder une tunique pour le renoncement et la première confession de foi. La chose est formellement attestée par saint Cyrille[17] et plus tard par l'auteur du *De ecclesiastica hierarchia*[18].

Quant à l'onction avec l'huile exorcisée commune à tous les rituels orientaux, elle était, d'après le *Testament*, placée entre le renoncement et la confession de foi. Le *Testament* en a conservé la formule : *Ungo* [*te*] *hoc oleo ad liberationem ab omni spiritu pravo et impuro...*; il semble que la *Didascalie* latine fasse allusion à cet exorcisme par l'onction quand elle dit : *Nulla est alia curatio* UT ABSCEDAT AB EO SPIRITUS IMMUNDUS *nisi per* SACRAM PURGATIONEM *et sanctum baptismum*[19]; saint Éphrem d'Édesse connaissait une formule où étaient nommées les trois personnes divines : *Spiritus secreto igne ungit gregem suum in tribus nominibus quibus fugatur spiritus malus*[20].

Dès la seconde moitié du IVe siècle, nous voyons cette onction des catéchumènes reportée après la confession de foi. Le candidat au baptême était alors dépouillé de ses vêtements et recevait l'onction sur tout le corps, ἀπ' ἄκρων τριχῶν κορυφῆς ἕως τῶν κάτω, de la tête aux pieds, selon l'expression de saint Cyrille[21]. Nous y reviendrons plus loin.

La première confession de foi ou adhésion au Christ suit le renoncement. A Antioche, elle débutait par les mots Συντάσσομαί σοι Χριστέ[22], qui rappellent la formule

[1] *Hist. eccl.*, l. II, c. XXVI, *P. G.*, t. LXVII, col. 1007-1010. — [2] Rahmani, p. 121-125; Maclean, p. 121-124. — [3] Goar, Εὐχολόγιον, 1647, p. 731-733. Pièce reproduite pour la première fois par les Mauristes dans leur édition de S. Basile, t. III, p. 697, *P. G.*, t. XXXI, col. 1681-1684. — [4] M. Maclean tend à croire que cet exorcisme est l'œuvre du compilateur de la rédaction actuelle; mais il ne parle pas du texte grec : *The Testament*, p. 212. — [5] Rahmani, *Testamentum*, p. 141. — [6] *Homil. in resurrectione Domini*, 4 (Antioche, Pâques 388), *P. G.*, t. XLIX, col. 439 *b*; *Homil.*, XL, *in Epist. I ad Cor.*, 1 (Antioche, 396), *P. G.*, t. LXI, col. 347. — [7] *Cat.*, XIX, 1 (*Mystag.* 1), *P. G.*, t. XXXIII, col. 1067. — [8] Rahmani, p. 129. — [9] *Comment. in Evang. Matthæi*, l. I, c. V, 27, *P. L.*, t. XXVI, col. 38. — [10] *Catech.*, II, *ad illuminandos*, 5 (Antioche, 387), *P. G.*, t. XLIX, col. 239-240. — [11] Recueillie par Papadopoulos Kerameus, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, Petersburg, 1891, t. I, p. 161. Cf. aussi Procope de Gaza, *Comm. in Genesim*, XXXV, 2, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 463. — [12] *Cat.*, XIX, 2, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1067. — [13] *In II Corinth.*, homil. II, 7 (Antioche, 396), *P. G.*, t. LXI, col. 402. — [14] *De eccl. hier.*, c. II, § 6, *P. G.*, t. III, col. 395. — [15] *De perfectione baptismi*, Denzinger, *Rit. Or.*, t. I, p. 279. — [16] Denzinger, *ibid.*, p. 340. — [17] *Cat.*, XX, 2, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1078. — [18] *De eccles. hier.*, c. II, 6; c. III, 5. Cf. Jean Chrysostome, *Cat.*, I, *ad illuminandos*, 2, *P. G.*, t. XLIX, col. 225. Le Testament laisse entendre le contraire : *In collatione baptismi viduæ intra velum teneant mulieres obducto velo, cum episcopus profert formulas professionis; itemque dum profert formulas abrenuntiationis*, Rahmani, p. 129-131. — [19] Hauler, *Didascaliæ Apost. fragmenta*, p. 82. — [20] *Hymn. V in fest. Epiph.*, 2, édit. et trad. Lamy, t. I, p. 52; cf. *Hymn. III*, 16, *ibid.*, p. 36. — [21] *Catech.*, XX, 3, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1080. — [22] S. Jean Chrysostome, *Cat.*, II, *ad illum.*, *P. G.*, t. XLIX, col. 231 sq.

du *Testament, submitto me tibi Pater* [1]..., et surtout celle de l'*ordo* syriaque *Consentio tibi Christe* [2]. Les *Constitutions apostoliques* (l. VII, 41), ont, comme pour le renoncement, la forme συντάσσομαι τῷ Χριστῷ καὶ πιστεύω καὶ βαπτίζομαι εἰς ἕνα... Θεόν, suivie du symbole entier. A Jérusalem, l'on récitait aussi une sorte de symbole abrégé πιστεύω εἰς τὸν Πατέρα καὶ εἰς τὸν Υἱὸν καὶ εἰς τὸ ἅγιον Πνεῦμα καὶ εἰς ἓν βάπτισμα μετανοίας [3]. Reste à savoir si saint Cyrille a rapporté la formule exacte, ou s'il n'a fait que la résumer. Peut-être le catéchumène disait-il le symbole en entier [4], comme il est prévu dans les *Constitutions*. Mais M. Burn s'est évidemment mépris lorsqu'il a écrit que ce symbole abrégé *was used apparently at the very moment of baptism* [5]; car, au moment même du baptême, il y avait une seconde confession de foi, sous forme de réponses à des interrogations [6]; une onction suivait bien la récitation du premier symbole, mais c'était l'onction d'exorcisme, non pas celle de la confirmation ainsi que M. Burn l'a interprété.

D'autre part, saint Jean Chrysostome atteste aussi que de son temps, vers 396, la liturgie d'Antioche comportait la récitation du symbole au baptême : *Post mysticorum illorum verborum enuntiationem et horrendas regulas dogmatum, quæ a cælo sunt demissa, hoc quoque in fine addimus, quando baptizaturi sumus, jubentes dicere* (ὅταν μέλλωμεν βαπτίζειν, κελεύοντες λέγειν), *Credo in resurrectionem mortuorum, et in hac fide baptizamur* [7]. Cassien a conservé le texte à peu près complet de ce symbole d'Antioche, dont il parle à propos de Nestorius : *Nunc ad fidem Antiocheni symboli veniamus, in qua quum ipse baptizatus sit ac renatus, suis eum professionibus argui oportet* [8]. Dans l'une de ses *Demonstrationes*, Aphraat mentionne la *traditio signi cum baptismo juxta ritum* [9], dans laquelle on a vu la récitation du symbole par le prêtre d'abord, et ensuite par le catéchumène [10].

L'auteur du *De ecclesiastica hierarchia* se rapproche sensiblement du texte des *Constitutions apostoliques*, par le fait qu'il unit la récitation du symbole à la formule d'adhésion au Christ : *Ipsum* (*catechumenum episcopus*) *ad orientem transfert, et in cælum intuentem, manusque attollentem, Christo cunctisque sacris a Deo traditis eloquiis jubet assentire* [11]. Il mentionne encore une triple ὁμολογία qui suit immédiatement le symbole, mais dont il ne précise pas la nature [12]. A noter seulement que c'est toujours le même procédé, essentiellement oriental, l'officiant prononce la formule de foi, et, sur son injonction, le candidat la répète après lui. La chose est moins sensible dans certains rituels syriaques; mais d'autres ont conservé le souvenir de cette injonction [13]. Dans son résumé des rites baptismaux, Jacques d'Édesse ne fait que mentionner la confession de foi : *Mox ad orientem se convertunt et Christum sequuntur, profitentes se credere in illum, in Patrem ejus et in Spiritum sanctum ejusdem*. Le texte de cette formule d'adhésion dans les rituels : *Consentio tibi Christe... Confiteor et credo et baptizor in te...*, reproduit en substance les *Constitutions apostoliques*, l. VII, 41; elle en a conservé la clausule *et baptizor in te*, tandis que le rituel grec ne l'a plus. Puis vient une oraison d'action de grâces et ainsi se termine, selon Jacques d'Édesse, l'*ordo* des catéchumènes. Ce n'est qu'après l'entrée dans le baptistère qu'il place la seconde confession de foi, c'est-à-dire la récitation du symbole : *Baptismum suscipere volentes baptisterium ingrediuntur et dicunt, Credimus in unum Deum, et reliqua usque ad finem*. Il en est de même dans le rituel qui a conservé son nom et dans celui de Sévère d'Antioche. Le second *ordo* de Sévère et l'*ordo* anonyme placent la récitation du symbole avant l'action de grâces.

Deinde sancto oleo illos consignat, et nudi consistunt donec alteram orationem absolvat in qua ter in aquam insufflat... Deinde illos baptizat. Ce témoignage de Jacques d'Édesse est en parfait accord avec celui du ps.-Denys : onction du corps avec l'huile des catéchumènes, bénédiction de l'eau, baptême. Mais au lieu de la seule onction que mentionnait déjà saint Cyrille de Jérusalem, les diverses rédactions de l'*ordo* syriaque, y compris celle de Jacques de Saroug, en ont deux séparées l'une de l'autre par la bénédiction de l'eau baptismale. Ce désaccord apparent est facile à expliquer. La première onction est une triple onction d'huile des catéchumènes, faites sur le front en signe de croix; elle est accompagnée de la formule, *Signatur N. oleo lætitiæ* (galilæon, pour ἀγαλλιέλαιον = ἀγαλλιάσεως ἔλαιον) [14], *adversus omnem operationem adversarii, † in nomine Patris, Amen, † et Filii, Amen, † et Spiritus sancti, Amen*. La seconde onction qui précède immédiatement l'immersion baptismale, est pratiqué sur tout le corps avec la même huile; mais, détail caractéristique, elle n'est pas accompagnée de formule. Évidemment le rite primitif était unique; à un moment donné il s'est dédoublé, les deux parties se sont trouvées séparées l'une de l'autre par une cérémonie absolument distincte. Le passage correspondant de la *Hiérarchie ecclésiastique* fournit, croyons-nous, l'explication du mystère. La *Didascalie* insinuait déjà (elle le dit formellement pour le baptême des femmes pour l'onction qu'elles reçoivent « au moment de descendre dans la piscine ») [15], et le ps.-Denys indique clairement que l'évêque commençait l'onction du catéchumène par un triple signe de croix sur le front, et qu'il laissait ensuite aux prêtres (ou aux diaconesses, suivant les cas) le soin d'achever l'onction sur tout le corps; aussitôt après avoir accompli la triple consignation, l'évêque se rendait près de la piscine à l'effet de procéder à la consécration de l'eau baptismale [16]. Un rituel syrien jacobite, dont parle Renaudot [17], a conservé un souvenir de ces usages; il y est prescrit que le prêtre doit faire l'onction sur la tête du catéchumène, et qu'il appartient au diacre de faire l'onction du corps, pendant que le prêtre bénit l'eau. Mais dans les rituels que nous étudions, ce ministère du diacre n'apparaît pas. Comme, d'autre part, il n'y est plus question de l'évêque, c'est le prêtre qui pratique la triple onction sur le front; après quoi, suivant à la lettre l'ancien cérémonial de l'évêque, il consacre tout aussitôt l'eau du baptême, quitte à n'achever l'onction commencée qu'après cette longue bénédiction. Aussi cette dernière onction n'a-t-elle plus de formule spéciale; on y a suppléé par des chants, dont quelques-uns sont empruntés aux hymnes de saint Éphrem [18]. — Une autre raison put également influer sur le déplacement de l'onction complète, le désir de retarder autant que possible le moment où le catéchumène devait se dépouiller de ses vêtements.

[1] Formule empruntée, semble-t-il, aux canons d'Hippolyte. Cf. Maclean, *The Testament of our Lord*, p. 29, note 1. — [2] Denzinger, *Rit. Orient.*, t. I, p. 273. — [3] *Cat.*, XIX, 9, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1073. — [4] Cf. Kattenbusch, *D. apost. Symbol*, t. I, p. 45; t. II, p. 962, note 6. — [5] Burn, *An introduction to the Creeds*, London, 1899, p. 67 sq. — [6] *Cat.*, XX, 4, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1080. — [7] *Hom.*, XL, *in I Corinth.*, 1, *P. G.*, t. LXI, col. 348. Cf. G. L. Hahn, *Bibliothek der Symbole*, Breslau, 1897, p. 141, n. 400. — [8] *De incarnatione Domini*, l. VI, c. III, éd. Petschenig, dans *Corp. SS. Vind.*, 1888, t. XVII, p. 232. Cf. Hahn, *ibid.*, p. 142. — [9] *Demonstr.*, XII, 13, éd. Parisot, Paris, 1894, col. 538. — [10] Dr G. Bert, *Aphraat's Homilien*, dans *Texte u. Untersuch.*, t. III, 3. Leipzig, 1888, p. 194-195, n. 2. — [11] *De eccl. hier.*, c. II, 6, *P. G.*, t. III, col. 395. — [12] *Ibid.*, 7, *ibid.* — [13] Cf. l'ordo maronite, Denzinger, *Rit. Orient.*, t. I, p. 354, et l'ordo anonyme des jacobites, *ibid.*, p. 273, cf. p. 312. — [14] Cf. Renaudot, *Perpétuité de la foi*, t. III, col. 775. — [15] Achelis-Flemming, *Die Didascalia*, p. 85, 290. — [16] *De eccl. hier.*, c. III, § 7, *P. G.*, t. III, col. 395. — [17] *Perpétuité de la foi*, t. III, col. 775. — [18] Denzinger, *Rit. Orient.*, t. I, p. 294. Cf. Lamy, *S. Ephræm Syri hymni et sermones*, t. I, p. 27, note

Ni Jacques d'Édesse, ni les rituels qui sont rédigés surtout en vue du baptême des enfants, ne mentionnent l'office de la diaconesse pour l'onction des femmes. Le souvenir s'en est pourtant gardé longtemps dans l'Église syrienne. Un canon de Jacques d'Édesse, reproduit dans le pontifical jacobite, porte que *quando ad suscipiendum baptismum MULIERES ADULTÆ accedunt, ipsa* (*diaconissa*) *ungat illas jussu sacerdotis* [1]. De même, dans ses *Resolutiones canonicæ*, c. XXIV : *Licitum est diaconissæ ungere in baptismo mulieres adultas* [2]. A la fin du XIIe siècle, le célèbre patriarche Michel le Syrien († 1199) a inséré dans le pontifical jacobite, revisé par ses soins, une notice relative aux diaconesses ; il y constate que leur ministère au baptême n'a plus de raison d'être, *eo quod in tenera ætate constitutis baptismus jam confertur, nec amplius diaconissis opus est quum nullæ sint mulieres* (*adultæ*) *quæ baptizentur* [3]. Mais il reconnaît qu'un évêque pourrait encore ordonner une diaconesse, s'il avait besoin de ses services le cas échéant.

Au moment du baptême se pratiquait, encore au IVe siècle, une confession de foi d'origine très ancienne, celle que, dans tous les documents primitifs, nous voyons liée intimement à la triple immersion baptismale. Dans le *Testament*, elle reproduit, sous forme de questions, le symbole entier (sauf l'article *carnis resurrectionem* [4]) en des termes qui rappellent l'ancien symbole romain. On y reconnaît généralement une influence romaine [5] ; du reste, dès le IIIe siècle, on constate en Syrie et en Palestine l'existence d'un symbole analogue à celui de Rome [6]. C'est aussi sous forme de questions et de réponses qui se faisait la seconde confession de foi baptismale à Jérusalem, au temps de saint Cyrille : *Interrogatus est unusquisque utrum crederet in nomen Patris et Filii et Spiritus sancti ; confessique estis salutarem confessionem, ac demersi estis tertio in aquam rursumque emersistis* [7]. Mais les *Constitutions apostoliques* ne connaissent plus ce rite antique ; elles l'ont remplacé par la récitation pure et simple du symbole à la suite de la formule d'adhésion au Christ, comme on l'a vu plus haut ; depuis lors il n'y a plus trace dans l'*ordo* syrien de l'ancienne *interrogatio fidei*.

Au sujet de la formule du baptême, nous savons déjà que, dans le *Testamentum Domini*, la triple interrogation *de fide* semble en tenir lieu. Saint Cyrille de Jérusalem qui mentionne les questions sur la foi *in nomen Patris et Filii et Spiritus sancti*, ne parle pas lui non plus de la formule trinitaire. La *Didachè* dit par deux fois, *Baptizate in nomen* (εἰς τὸ ὄνομα) *Patris et F. et S. s..., et effundite in caput ter aquam in nomen Patris* [8], mais on n'en saurait conclure rigoureusement que le prêtre dût dire en baptisant Βαπτίζω σε... ou bien Βαπτίζεται... εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρός... Bon nombre de textes parlent de l'invocation de la Trinité, sans rien plus, ainsi l'ancienne *Didascalie*, ἀνὴρ δὲ ἐπονομαζέτω ἐπίκλησιν θεότητος ἐν τῷ ὕδατι [9], ce qui est devenu dans les *Constitutions apostoliques* : σὺ ὁ ἐπίσκοπος... τὴν ἱερὰν ἐπ' αὐτοῖς εἰπὼν καὶ ἐπονομάσας ἐπίκλησιν Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος, βαπτίσεις αὐτοὺς ἐν τῷ ὕδατι [10] ; plus tard Théodoret de Cyr et Procope de Gaza parlent encore de τὴν τῆς τριάδος ἐπίκλησιν ποιεῖν [11]. Saint Chrysostome mentionne d'autre part τὰ ῥήματα τοῦ Θεοῦ διὰ τοῦ ἱερέως λεγόμενα... qui accompagnent l'immersion baptismale [12]. Le *Pré spirituel* du moine Jean Moschus (VIe siècle) est, semble-t-il, le seul document ancien, qui donne explicitement la formule en usage en Palestine ; il s'agit d'un Juif qui, traversant un désert en compagnie de chrétiens, leur demanda le baptême, et reçut en guise d'ablution une triple infusion de sable, accompagnée de la formule Βαπτίζεται Θεόδωρος εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς, κ. τ. λ... ; et, ajoute le récit, les assistants répondirent, *Amen*, à chacun des noms des trois personnes de la sainte Trinité [13]. C'est la formule des *ordines* syriaques postérieurs : *Baptizatur talis... in nomine Patris*, etc. Elle diffère donc de celle des Coptes jacobites. Le premier *ordo* de Sévère et celui de Jacques de Saroug ont conservé deux anciennes formes dont on a parfois contesté la validité : *Baptizatur N. ut sit agnus in grege Christi in nomine Patris et Filii et Spiritus vivi et sancti in vitam sæculi sæculorum* (Sévère) [14]. *Ego te baptizo N. agnum in grege Christi in nomine Patris et F. et S. s. in sæcula* (Jacques de Saroug, avec retouches visibles).

Une lettre de Sévère d'Antioche à l'évêque Théodore, écrite vers 513, a indiqué la formule dont il fallait se servir dans les baptêmes donnés sous condition : *Baptizatur talis, si non baptizatus est, in nomine Patris et F. et S. s.* [15]. D'après cette lettre, saint Cyrille d'Alexandrie aurait été le premier à employer une formule conditionnelle analogue.

L'usage de la *triple* immersion est déjà constaté par la *Didachè*. C'est une pratique que l'Orient a précieusement conservée comme une tradition apostolique et comme une protestation contre l'hérésie des eunomiens, que le *canon 50 des Apôtres* vise indirectement [16] ; ils n'admettaient qu'une seule immersion, sous prétexte que le baptême doit être donné *in mortem Domini* [17]. Saint Chrysostome [18], saint Cyrille [19], Théodoret [20], plus tard le ps.-Denys [21] et saint Jean Damascène [22] sont pour la Syrie et la Palestine les témoins de l'usage constant de la triple immersion dans l'Église catholique. Ces auteurs insistent d'une façon curieuse sur l'*émersion* qui

[1] Assemani, *Bibl. or.*, t. II, *Dissertatio de monophysitis*, p. [123]. — [2] Lamy, *Dissertatio de Syrorum fide et disciplina, accedunt Jacobi Edesseni resolutiones canonicæ*, Louvain, 1859, p. 127. Cf. *Nomocanon* de Bar-Hébræus, dans Mai, *Vet. script. nova collectio*, t. X, p. 51-52. — [3] Assemani, *Bibl. Orient.*, t. II, p. [124]. — [4] C'est que, d'après le Testament (Rahmani, p. 133), l'enseignement relatif à la résurrection devait être réservé aux néophytes après leur baptême. Cf. S. Jean Chrys., *Homil.*, XL, *in I Cor.*, 1, *P. G.*, t. XLI, col. 348. — [5] Kattenbusch, *D. apost. Symbol*, t. II, p. 968-970. Cf. Maclean, *The Testament*, p. 218. — [6] Kattenbusch, *op. cit.*, t. II, p. 192-194, 737. — [7] *Catech.*, XX, 4, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1079. Plitt, *De Cyrilli Hierosolymitani orationibus catecheticis*, Heidelbergæ, 1855, p. 141, suggère que l'interrogation pouvait être, *Credisne in nomen Patris et Filii et Spiritus sancti ?* — [8] *Didachè*, c. VII, éd. Funk, *Patres apostol.*, t. I, p. CLVI. Attestation semblable dans Aphraat, *Demonstratio XXIII* (traduction du Dr G. Bert, dans *Texte u. Unters.*, t. III, 3, p. 442), et dans la *Doctrine d'Addaï*, apocryphe syrien du IVe siècle : *The Doctrine of Addai the Apostle, now first edited* by G. Phillips, London, 1876, p. 19. Cf. F. C. Burkitt, *Early eastern Christianity*, London, 1904, p. 87 ; le même, *Evangelion Da-Mepharreshe*, London, 1904, t. II, p. 253. — [9] Traduction de Lagarde d'après le syriaque, dans Bunsen, *Anal. antenic.*, t. II, p. 295. Cf. Achelis-Flemming, *Die Didaskalia*, p. 85. — [10] L. III, c. XVI, éd. Funk, 1905, t. I, p. 211. — [11] Theod., *Hær. fabul. compendium*, l. IV, c. III, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 420 ; Proc., *In Genesim*, c. I, 9, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 77. — [12] *In Epist. ad Galat. comment.*, c. IV, 28, *P. G.*, t. LXI, col. 663. — [13] *Pratum spirituale*, c. CLXXVI, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 3046. — [14] Voir des exemples analogues dans Renaudot, *Perpétuité de la foi*, t. III, p. 777. — [15] E. W. Brooks, *The sixth book of the select letters of Severus patriarch of Antioch* (*Text and Translation Society*), London, 1904, t. II, p. 422. — [16] Pitra, *Juris eccl. Græc. hist. et mon.*, t. I, p. 24. Le XVIIe des *Capitula ex apostolicis Constitutionibus* (édités d'abord par dom Pitra, *ibid.*, p. 98, et depuis par Funk) dit au contraire que, en raison de la triple immersion, le baptême τύπον ἔχει τοῦ θανάτου καὶ τῆς ἀναστάσεως Χριστοῦ, ce qui est un non-sens imputable à la négligence du rédacteur de ces *Capitula* ; cf. Funk, *Trente chapitres des Constitutions apostoliques*, dans *Congrès scientifique des catholiques*, 1895, Sciences religieuses, p. 206, et *Didascalia...*, 1905, t. II, p. 140, cf. p. XXXIII. — [17] Socrate, *Hist. eccl.*, l. V, c. XXIV ; Sozomène, *H. E.*, l. VI, c. XXVI. — [18] *In Joannem*, homil. XXV (al. XXIV), 2, *P. G.*, t. LIX, col. 151 (Antioche, 388). [19] *Catech.*, XX, 4, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1079. — [20] *Hæret fabul. compendium*, l. IV, c. III, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 420. — [21] *Hier. eccles.*, l. II, 7, *P. G.*, t. III, col. 395. — [22] *De fide orthodoxa*, l. II, c. IX, *P. G.*, t. XCIV, col. 1120.

devait suivre naturellement chaque immersion et dans laquelle on reconnaissait une figure de la résurrection du Christ [1]. A une consultation que l'évêque Amphiloque avait adressée à saint Basile sur la nécessité de l'émersion, celui-ci répondit judicieusement que l'une ne pouvait aller sans l'autre : *Ter mergi non potest nisi qui toties emergat* [2]. Tout ceci ne peut guère se comprendre qu'à la condition d'admettre la pratique ordinaire de l'immersion à peu près complète. Cependant la *Didachè* prévoit déjà les cas où l'on pouvait se contenter d'une simple affusion d'eau sur la tête du néophyte. En fait, depuis des siècles les Syriens ont abandonné la pratique de l'immersion complète pour s'en tenir à la triple affusion [3]. Un décret de Jacques d'Édesse, conservé par Bar-Hébræus, prescrit qu'en cas de danger on doit baptiser l'enfant n'importe où, pourvu qu'on ait de l'eau à lui verser sur la tête [4].

2. *L'ordo des nestoriens de Chaldée.* — Au groupe déjà considérable de recensions diverses de l'ancien *ordo* syriaque, se rattache d'un peu plus loin l'*ordo* des Nestoriens de Chaldée. Cette Église avait relevé dans le principe du patriarchat d'Antioche. Quand elle devint nestorienne et autocéphale, elle conserva sa langue liturgique, le syriaque [5], et ses anciens rites. Selon ses traditions, son *ordo* du baptême, de même que sa liturgie eucharistique, aurait eu pour auteurs les apôtres Addée (Judas Thaddée) et Maris. Mais au VIIe siècle il fut corrigé dans le sens nestorien par le patriarche Jesuyab III d'Adiabène (647-660) ; Ebedjesu dans son *Catalogus librorum syrorum*, c. LXXIV [6], le dit formellement. Cette recension de Jesuyab fut dans la suite l'objet de remaniements successifs qui en ont modifié le caractère [7]. J. S. Assemani, en 1728, fut le premier à publier l'*ordo* nestorien [8] ; mais les pièces n'étaient données qu'en *incipit*. Un texte plus complet, avec variantes de divers manuscrits, parut ensuite dans le *Codex liturgicus* de J. Al. Assemani [9] ; il a été reproduit depuis par Denzinger [10], mais on y a constaté des traces d'emprunts à la liturgie latine. En 1852, l'Anglais G. P. Badger [11] donna d'après un ms. non identifié, une traduction anglaise que Denzinger a également utilisée [12]. Depuis cette époque, la mission anglicane d'Ourmiah a édité d'après trois manuscrits le texte chaldéen du rituel actuellement en usage, et ensuite une nouvelle traduction anglaise [13]. Tout récemment enfin le Dr. G. Diettrich a donné du rituel baptismal une traduction allemande basée sur l'édition d'Ourmiah et d'après d'autres manuscrits des XVe-XVIIIe siècles [14].

Le rituel nestorien a aussi été en usage chez les chrétiens du Malabar. Les origines de leur Église sont très obscures; il est possible qu'elles remontent aux temps apostoliques. Cette chrétienté reçut au IVe siècle des missionnaires de Mésopotamie. A la même époque il y avait aussi chez elle, semble-t-il, une colonie prement syrienne. En tout cas sa liturgie fut d'abord syrienne, car l'Église du Malabar relevait de Séleucie et par là-même d'Antioche [15]. Plus tard, elle suivit l'Église chaldéenne dans l'hérésie nestorienne et adopta son rituel. Au temps du synode de Diamper, en 1599, ses anciens livres furent malheureusement détruits. Cependant son *ordo baptismi* nous a été conservé dans un manuscrit, copié en 1557 sur la côte du Malabar, le *codex 16* du Vatican, et publié par J. Al. Assemani [16]. Mais l'*ordo* des uniates a été modifié dans le sens romain [17]. D'autre part, dès la fin du XVIIe siècle, une portion considérable de la chrétienté du Malabar se sépara de Rome, mais cette fois pour se jeter dans le schisme jacobite dont elle a pris les rites [18].

L'*ordo* nestorien, dans la forme que lui a donnée le patriarche Jesuyab III, ne pourvoit guère qu'au baptême des enfants; comme chez les Syriens, les cérémonies du catéchuménat ne font plus qu'un avec l'*ordo* du baptême proprement dit. — Le baptême des adultes et par suite la formation liturgique et doctrinale des catéchumènes sont encore choses prévues dans les *Quæstiones de baptismo* du patriarche Jesuyab Ier (580-596) [19]. Pour l'adapter au baptême des petits enfants, Jesuyab III modifia complètement la physionomie de l'ancien *ordo* des catéchumènes, en supprimant les exorcismes, le renoncement au démon, et la confession de foi, dont il n'a conservé que la récitation du symbole, laquelle n'a du reste plus dans cette rédaction sa signification primitive [20]. Cette manière d'agir, unique dans l'histoire de la liturgie chrétienne du baptême, était une conséquence de l'erreur pélagienne relative à la non-culpabilité des nouveau-nés, erreur que l'Église nestorienne embrassa dès le synode de 596 [21]. L'Église nestorienne conserva cependant l'usage de ces rites (exorcismes, renoncement, profession de foi), pour le cas exceptionnel des baptêmes d'adultes [22]. La récitation du symbole existe encore au baptême des enfants; mais elle se fait durant la bénédiction de l'huile; quant à la forme de ce symbole, elle est basée sur la formule de Nicée-Constantinople, et vient probablement d'*Antioche* [23]. L'onction complète du catéchumène ne vient qu'en dernier lieu; le prêtre lui fait un signe de croix sur la poitrine, et les diacres font ensuite l'onction sur tout le corps, usage analogue à celui des Syriens. Diettrich pense avec raison que la simple consignation donnée par le prêtre devait primitivement être, comme chez les Syriens, le commencement de l'onction elle-même; les manuscrits le prouvent [24]. Pour le baptême des femmes adultes, le synode nestorien réuni à Qatar, au temps de George Ier, successeur de Jesuyab III (676), prescrit (ou renouvelle la prescription) que l'accomplissement de l'onction du corps soit réservé aux diaconesses, choisies parmi les religieuses les plus vertueuses [25].

Les nestoriens pratiquent l'immersion baptismale. La

[1] *Cf. Const. apost.*, l. III, 17, Pitra, *op. cit.*, t. I, p. 240. — [2] *Epist.*, CCXXXVI, 5, *P. G.*, t. XXXII, col. 883. — [3] Cf. Etheridge, *The syrian Churches*, London, 1846, p. 145, note. — [4] *Nomocanon*, c. II, sect. 2, Mai, *op. cit.*, t. X, p. 13. — [5] Renaudot, *Lit. or.*, t. II, p. 580-581. — [6] Assemani, *Bibl. or.*, t. III, part. 1, p. 140. Cf. Wright, *Syriac literature*, p. 172-174. — [7] Cf. Assemani, *Biblioth. orient.*, t. III, part. II, p. CCLII. — [8] *Biblioth. orient.*, t. III, part. 2, pag. CCXLI-CCXLVI. — [9] *Codex liturg.*, t. I, p. 174-201 ; t. II, p. 211-213; t. III, p. 136-145. — [10] *Rit. Orient.*, t. I, p. 364-377. — [11] *The Nestorians and their rituals*, London, 1852, t. II, p. 280-281, 195-212. — [12] *Op. cit.*, t. I, p. 377-383. — [13] *Liturgia sanctorum apostolorum Adæi et Maris... necnon ordo baptismi*, Urmiæ, 1890-1892; *The liturgy of Adai et Maris... and the order of baptism*, London, 1893, (p. 63-82). Cf. A. J. Maclean and W. H. Browne, *The Catholicos of the east and his people*, London, 1892, p. 267 sq. — [14] *Die nestorianische Taufliturgie*, Giessen, 1903. — [15] Cf. G. B. Howard, *The christians of St Thomas and their liturgies*, Oxford, 1864, p. 16-18; E. M. Philip, *An indian national Church; the story of the syrian Church of Malabar*, dans le *Church Times*, 1904, p. 21. — [16] Cf. *Bibl. or.*, t. III, part. 2, p. CCXLVII-CCXLVIII. — [17] *Ordo Chaldaicus ministerii sacramentorum... juxta morem ecclesiæ Malabaricæ*, Romæ, 1775; 1845. *Ordo baptismi adultorum juxta ritum ecclesiæ Malabaricæ Chaldæorum*, Romæ, 1859. — [18] Cf. G. B. Howard, *The Malabar syrian rites of baptism and confirmation*, dans *The indian Church review*, janv. 1902, t. XIV, p. 103-107 ; cf. pl. haut, col. 273. — [19] Assemani, *Bibl. or.*, t. III, p. 1, p. 111 ; part. II, p. CCLII. Cf. George d'Arbèle, *Tractat. de officio baptismi*, c. I, II sq. ; Assemani, *ibid.*, part. I, p. 536. — [20] Il est impossible aujourd'hui de savoir quel était ce rituel avant la réforme de Jesuyab III. Cf. Baumstark à propos de Diettrich, dans *Oriens christianus*, 1903, t. III, p. 222 sq. — [21] Assemani, *Bibl. or.*, t. III, part. 2, p. CCLVI. — [22] Timothée II, *De baptismo*, sect. 17; Assemani, *Bibl. or.*, t. III, part. 2, p. CCLIX. — [23] Kattenbusch, *Das apostolische Symbol*, t. I, p. 246-248, t. II, p. 198. — [24] Diettrich, *op. cit.*, p. 77-78. — [25] *Synodicon orientale*, éd. Chabot, dans *Notices et extraits des manuscrits*, Paris, 1902, t. XXXVII, p. 486. Cf. P. Lejay, dans la *Revue critique*, 1904, p. 435.

question de la validité de leur formule a été très discutée. A la fin du XVIe siècle, le synode de Diamper constatait que les nestoriens du Malabar se servaient de différentes *formes* baptismales, dont plusieurs étaient inacceptables. Le fait est très vraisemblable. Pourtant les documents antérieurs à cette époque, notamment le manuscrit de 1557, offrent une formule absolument valide, à savoir la formule syrienne : *Baptizatur talis in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti* [1]. Dans sa section IV, le synode de Diamper semble avoir pris, pour la formule même du baptême, ce qui dans le rituel n'est qu'une proclamation qui suit le baptême, *Baptizatus est et perfectus N. in nomine Patris* [2]. Une commission romaine réunie sous le pontificat d'Urbain VIII (1630) eut à examiner la formule chaldéenne, qui, sur la foi de certains témoins, signifiait *baptizatus est, baptizata est,* non pas *baptizatur*. Elle conclut à la validité, ce fait étant reconnu que le terme syriaque est indifférent à désigner le présent ou le passé [3]. Pour plus de sûreté cependant, les Chaldéens unis usent de la formule romaine, traduite en syriaque [4].

III. L'ordo byzantin. — 1. Les origines. L'ancienne liturgie baptismale dans les Églises d'Asie-Mineure et à Constantinople. Le rituel byzantin. — 2. Le rituel arménien.

1. Les Églises d'Asie-Mineure (qui formaient autrefois le diocèse d'Asie), les provinces du Pont et de la Cappadoce, ont été moins favorisées que les Églises d'Égypte et de Syrie au point de vue de la littérature liturgique. Tandis que les dernières ont pu conserver à travers les siècles leurs rites particuliers et constituer ainsi dans l'ensemble des liturgies des familles bien caractérisées, les Églises d'Asie ne nous ont transmis aucun rit spécial. La raison en est dans ce fait qu'elles entrèrent de bonne heure dans la sphère d'action des évêques de Constantinople, en attendant le jour où elles furent absorbées dans le patriarcat byzantin. Dès le temps de saint Jean Chrysostome, cette influence était remarquée et elle ne fit que grandir au siècle suivant. On sait peu de choses sur les origines mêmes de la liturgie de Constantinople ; du reste l'histoire connue de la Byzance chrétienne ne commence guère qu'au IVe siècle. Il est curieux de constater que les formulaires de la messe, qui se sont conservés jusqu'à nos jours dans le rit byzantin, portent les noms de saint Jean Chrysostome et de saint Basile. C'est dire que la tradition grecque fixe, sinon les origines, du moins la codification de sa liturgie à l'époque où commençait l'adhésion des Églises d'Asie à celle de Constantinople. Si le rituel fut établi et fixé en même temps que la liturgie de la messe — et il n'y a pas de raison de croire qu'il lui soit postérieur — le procédé de composition a dû être analogue. L'ancienne liturgie d'Asie, au moins celle de Césarée de Cappadoce, a survécu sous le nom de saint Basile, dans le formulaire byzantin, à côté de la liturgie de Constantinople, celle de saint Chrysostome. Semblable combinaison de rites a pu s'opérer dans la constitution des *ordines* destinés à l'administration des sacrements. Du moins n'est-il pas téméraire de rechercher dans l'eucologe byzantin les traces des anciens rites asiatiques à côté de celles qu'y ont laissées les usages liturgiques de l'Église de Constantinople.

L'*ordo* baptismal de l'Église de Constantinople devait être rédigé, au moins dans ses grandes lignes, et son texte fixé, dès le IVe ou le Ve siècle, car des traditions dignes de foi attestent que, vers cette époque, il fut traduit et adapté à l'usage des Églises d'Arménie et de Géorgie qui en ont conservé les traits caractéristiques. Les plus anciens manuscrits nous le présentent comme faisant partie du livre liturgique, nommé Εὐχολόγιον. On en trouve par conséquent le texte dans les innombrables éditions de l'euchologe byzantin, publiées depuis le XVIe siècle. Celle de Venise de 1638 a servi de base à la célèbre édition grecque-latine du dominicain Jacques Goar [5]. Le texte est celui de l'eucologe officiel ; une traduction latine l'accompagne. Mais cette publication ne représenterait qu'assez mal le rituel primitif, si l'éditeur n'avait eu à sa disposition plusieurs anciens documents, entre autres un excellent manuscrit de la fin du VIIIe siècle, dont il a donné de nombreuses variantes, et des pièces entières tombées depuis longtemps en désuétude. C'est, encore aujourd'hui, le plus ancien eucologe que l'on connaisse ; il a été récemment versé à la bibliothèque du Vatican avec le fonds Barberini dont il a conservé la cote *cod. Gr. III*, 55. — J. Al. Assemani a reproduit à la lettre les ordos des catéchumènes, du baptême et de la confirmation d'après le texte officiel imprimé dans Goar [6] ; il a interverti l'ordre de certaines pièces, quelque peu modifié la traduction latine, et enfin relégué en notes ou en appendice les variantes de trois manuscrits (toujours d'après Goar), non sans commettre quelques confusions. Il faut ajouter à son actif la première édition d'un *ordo* de la confirmation, d'après un ms. arabe du Vatican [7], qui présente quelque intérêt, mais qui est très éloigné de l'*ordo* grec primitif. Somme toute cette édition d'Assemani n'a presque rien ajouté à celle de Goar. — H. A. Daniel s'est également contenté de suivre l'eucologe officiel et Goar [8], en laissant de côté la traduction latine et les variantes. — Deux publications récentes d'un professeur de l'Académie ecclésiastique de Kiev, M. Al. Dmitrievsky, ont fait connaître un grand nombre d'eucologes grecs de provenance et d'époque très diverses, qui permettent de suivre siècle par siècle, soit le développement progressif, soit au contraire la simplification des différentes parties de l'*ordo* primitif. La seconde de ces publications est la plus importante [9]. On y trouve le rituel baptismal décrit d'après environ quatre-vingts mss., dont trois sont des IXe et Xe siècles. Mais elle n'est complètement utilisable, au moins en ce qui concerne précisément l'*ordo baptismi*, qu'avec le secours d'une brochure parue en 1884, dans laquelle M. Dmitrievsky avait publié deux rituels du baptême, d'après des manuscrits grecs du XIVe et du XVe siècle avec des variantes de trois autres mss. de la même époque [10]. Dans la description de ses Εὐχολόγια, il se réfère continuellement soit à Goar (édition de Venise de 1730), soit surtout à sa propre édition. — De son côté et indépendamment du précédent, M. F. C. Conybeare a publié tout dernièrement, en appendice à son *Rituale Armenorum*, un texte corrigé de l'*ordo* baptismal selon le rit grec [11]. Il reproduit l'eucologe de l'ancienne bibliothèque Barberini, du VIIIe siècle, dont il a revu le texte et qu'il a confronté avec trois eucologes anciens des Xe, XIe et XIIe siècles, de Grotta-Ferrata, et de la Bodléienne à Oxford. Il n'a malheureusement pas utilisé les travaux de M. Dmitrievsky.

Le rituel actuellement en usage dans les contrées

[1] Denzinger, *Rit. Orient.*, t. I, p. 374 ; Diettrich, *Die Nestorianische Taufliturgie... übersetzt und... hist. u. Krit erforscht*, p. 79 ; Maclean and Browne, *The Catholicos of the east*, p. 271. — [2] Denzinger, *loc. cit.*, p. 375. Cf. Assemani, *Bibl. orient.*, t. III, part. II, p. CCLV. — [3] Sur toute cette question, cf. Assemani, *ibid.*, p. CCXLVII-CCLV. — [4] Denzinger, *loc. cit.*, p. 374, note **. — [5] Εὐχολόγιον sive *Rituale Græcorum*, Lutetiæ Parisiorum, 1647 ; 2e éd., Venetiis, 1730. — [6] Assemani, *Codex liturgicus*, 1749-1750, t. I, p. 105-140 ; t. II, p. 129-148 ; t. III, p. 56-81. — [7] *Ibid.*, t. III, p. 64-68. — [8] Daniel, *Codex liturgicus Ecclesiæ universæ*, Lipsiæ, 1853, t. IV, p. 485-513. — [9] Al. Dmitrievsky, *Description des mss. liturgiques conservés dans les bibliothèques de l'Orient orthodoxe*, Kiev, 1901, t. II, Εὐχολόγια (en russe, textes en grec). — [10] Dmitrievsky, *Le service divin dans l'Église russe au XVIe siècle*, 1re partie, Appendice, 135 pages (publié séparément), Kazan, typographie de l'Université impériale, 1884. L'ouvrage est rarissime, même en Russie. — [11] *Rituale Armenorum*, Oxford, 1905, p. 389-408, 438-442.

qui ont conservé pour la liturgie l'ancienne langue slavonne, suit exactement pour le baptême l'eucologe grec [1]. Mais il ne fournit aucun renseignement sur l'état de la liturgie baptismale de Constantinople au moment de la conversion des Slaves au christianisme, attendu que les livres liturgiques russes ont été corrigés à la fin du XVIIe siècle, lors de la réforme de Nicon, et rendus conformes à l'eucologe grec officiel. Les livres des Ruthènes offrent, paraît-il, des particularités qui peuvent être fort anciennes. Nous n'avons malheureusement pas pu nous en servir.

En dehors des deux rites de la tradition du nom et consignation le huitième jour, et de la purification, le quarantième jour après la naissance de l'enfant, il faut distinguer dans l'ancien *ordo* byzantin quatre portions homogènes. Autrefois séparés par le temps ces différents groupes de cérémonies ne font déjà plus, dans l'eucologe Barberini du VIIIe siècle, qu'un seul tout. Mais ils ont conservé pour la plupart leurs titres particuliers qui permettent de reconnaître, jusque dans l'eucologe actuel, les divisions primitives. Nous en donnons ici le détail d'après les anciens documents.

Εὐχὴ εἰς τὸ κατασφραγίσαι παιδίον. Consignation (purification).

I. Εὐχὴ εἰς τὸ ἐπιθεῖναι κατηχουμένῳ : réception du catéchumène : triple insufflation sur le visage ; consignation du front, de la bouche et de la poitrine ; prière (avec imposition de la main). — II. Ἀφορισμοί (μετὰ τὸ ἐπιθεῖναι κατηχουμένῳ) : triple exorcisme ; ou bien simple exorcisme dans les cas où le baptême doit suivre immédiatement (Εὐχὴ πρὸς τὸ προσώπῳ βαπτίζειν) ; triple insufflation et consignation. — III. [Ἀπόταξις καὶ σύνταξις] renonciation au démon ; adhésion au Christ, suivie du symbole de Constantinople ; prière finale. — IV. Εὐχαὶ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος : Διακονικὰ (prière diaconale) et apologie du prêtre ; bénédiction de l'eau ; onction du catéchumène ; baptême. Prière préparatoire à la confirmation ; onction de la confirmation. Célébration de la liturgie et communion.

Ainsi fixée dès le VIIIe siècle, et probablement bien avant cette époque, la teneur générale du rituel baptismal grec n'a guère varié dans ses grandes lignes. Certaines portions sont restées intactes et se retrouvent toujours les mêmes à travers les manuscrits des différentes époques : tels sont les trois exorcismes, la formule de la consécration de l'eau, celle du baptême et l'action de grâces qui la suit. D'autres pièces moins importantes varient au contraire à l'infini : tels sont les διακονικὰ qui servent d'introduction à la bénédiction de l'eau baptismale. Enfin quelques formules et quelques rites secondaires sont venus allonger un peu l'*ordo* primitif, ainsi les nombreuses prières de la cérémonie des relevailles, la sputation au moment de l'abjuration, la tradition du vêtement et diverses lectures et pièces de chant. Avec tout son ensemble de rubriques et de cérémonies nouvelles et sous sa forme actuelle, le rituel du baptême n'est constitué que vers le XVe siècle. Nous n'avons pour le moment à nous occuper que de l'acte baptismal et des cérémonies qui dans le principe le précédaient immédiatement.

Les Pères asiatiques du IVe siècle s'accordent à désigner, comme cérémonies directement préparatoires au baptême et intimement liées à son administration, l'ἀπόταξις ou renonciation du démon, la σύνταξις ou adhésion au Christ, et la confession de foi ou ὁμολογία, rites dont l'onction avec l'huile des catéchumènes formait comme l'achèvement. Saint Basile a donné tous les détails de ce cérémonial que l'on trouve à la lettre dans l'eucologe byzantin : *Quid exspectas ut beneficio febris et munere baptisma accipias? Quando neque salutaria verba* (σωτήρια ῥήματα) *proferre poteris, neque forte tibi audire licebit... ; non manus ad cælum attollere, non in pedes erigi, non genu flectere ad adorandum, non commode doceri, non diligenter confiteri* (ὁμολογῆσαι ἀσφαλῶς), *non pacisci cum Deo* (συνθέσθαι Θεῷ), *non inimico renuntiare* (ἀποτάξασθαι τῷ ἐχθρῷ), *neque forte in recipiendis initiamentis rem scienter prosequi* [2]. Les cérémonies ne sont pas indiquées dans ce passage selon l'ordre où elles se présentaient. La renonciation venait en premier lieu. — « Qu'ont donc promis ceux qui nient l'Esprit-Saint ? » demande saint Basile : Πιστεύειν εἰς Πατέρα καὶ Υἱὸν καὶ ἅγιον Πνεῦμα, ὅτε, ἀποτεξάμενοι τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ, τὴν σωτήριον ἐκείνην ἀφῆκαν φωνήν, ils ont prononcé ces paroles de salut (cf. plus haut les σωτήρια ῥήματα) *après* avoir renoncé au démon [3]. Ailleurs saint Basile parle de *renuntiare satanæ*, ἀποτάσεσθαι τῷ σατανᾷ, καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ [4]. Saint Jean Chrysostome donne une formule plus complète (Constantinople, année 399) : Ἀποτάσσομαι τῷ Σατανᾷ, ou bien, dans le même paragraphe, ἀποτάσσομαί σοι... καὶ τῇ πομπῇ σου, καὶ τῇ λατρείᾳ σου, καὶ τοῖς ἀγγέλοις σου [5], ce qui est exactement la formule de l'eucologe grec avec quelques interversions. Dans ce passage, à la renonciation est uni l'acte d'adhésion au Christ : Ἀποτάσσομαι τῷ Σατανᾷ καὶ συντάσσομαι σοί, Χριστέ. Les deux formules sont corrélatives. Οἶδα τίνι ὡμολόγησα, καὶ τίνι ἀπεταξάμην, καὶ τίνι συνεταξάμην, « je sais à qui j'ai renoncé, et je connais celui à qui je me suis lié [6], » disait déjà saint Grégoire de Nazianze en 380, devant le peuple de Constantinople et ses contradicteurs ariens. Dans la pensée de saint Grégoire, ce pacte d'union se fait non seulement avec le Christ, mais avec la Trinité tout entière : *Præclarum depositum quod a patribus nostris accepimus custodientes, adorantes Patrem et Filium et Spiritum sanctum, in quibus baptizati sumus*, εἰς ἃ βεβαπτίσμεθα, εἰς ἃ πεπιστεύκαμεν, οἷς συντετάγμεθα [7]. Et ailleurs : *Intelliges tum ex rerum specie tum ex verbis ipsis te omnem impietatem rejicere, et cum tota Deitate conjungi*, ὡς ὅλην ἀποπέμπῃ τὴν ἀθεΐαν, οὕτως ὅλῃ θεότητι συνταττόμενος [8]. Il y a ici une allusion aux deux formules et à toute la mise en scène qui accompagnait l'abjuration et l'acte d'adhésion. Mais ce dernier ne constituait pas encore ce que les Pères entendent par le terme ὁμολογία. Il est certain que l'ὁμολογία comportait une profession de foi explicite aux trois personnes de la sainte Trinité : Ὡμολόγησαν πιστεύειν εἰς Πατέρα καὶ Υἱὸν καὶ ἅγιον Πνεῦμα [9] Φύλασσέ μοι τὴν καλὴν παρακαταθήκην τὴν εἰς Πατέρα καὶ Υἱὸν καὶ ἅγιον Πνεῦμα ὁμολογίαν [10]. Dans leurs discussions avec les ariens, saint Basile et saint Grégoire de Nazianze reviennent souvent à cette idée que la confession de foi baptismale repose sur le précepte trinitaire, et qu'à son tour elle détermine la forme de la doxologie ; d'où ils concluaient que les ariens avaient tort de changer cette doxologie pour lui donner un sens hérétique. *Oportet nos baptizari quemadmodum accepimus, et credere quemadmodum baptizamur, glorificare vero ita ut credimus, Patrem et Filium et Spiritum sanctum. Custodiendus est ordo quem ex ipsa Domini voce traditum accepimus dicentis : Euntes docete omnes gentes baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spi-*

[1] On en trouve une traduction allemande accompagnant le texte russe dans Al. von Maltzew, *Die Sacramente der Orthodox-Kath. Kirche des Morgenlandes*, Berlin, 1898, p. 1-89 ; de même la plupart des pièces sont traduites et rapprochées des textes parallèles dans une étude de dom A. Stärk, *Der Taufritus in der griechisch-russischen Kirche, sein apostolischer Ursprung und seine Entwickelung*, Freiburg im Breisgau, 1903. — [2] *Exhort. ad sanctum baptisma*, n. 5, *P. G.*, t. XXXI, col. 433-438. — [3] *De Spiritu sancto*, XI, 27, *P. G.*, t. XXXII, col. 113. — [4] *Ibid.*, XXVII, 66, *P. G.*, t. XXXII, col. 188. — [5] *Hom.*, VI, *in Coloss.*, n. 4, *P. G.*, t. LXII, col. 341-342. — [6] *Orat.*, XXXIII, *Contra arianos*, n. 17, *P. G.*, t. XXXVI, col. 236. — [7] *Orat.*, VI, *De pace*, n. 22 (Nazianze, 364), *P. G.*, t. XXXV, col. 749. — [8] *Orat.*, XL, n. 45, *P. G.*, t. XXXII, col. 421. — [9] S. Basile, *De Spiritu sancto*, c. XI, 27, *P. G.*, t. XXXII, col. 113. — [10] S. Greg. Naz., *Orat.*, XL, n. 41, *P. G.*, t. XXXII, col. 417.

ritus sancti [1]. Et saint Grégoire de Nazianze : Μνήσθητι τῆς ὁμολογίας. Εἰς τί ἐβαπτίσθης; εἰς Πατέρα..., εἰς Υἱόν..., εἰς τὸ ἅγιον Πνεῦμα [2]. De tous ces passages et de plusieurs autres semblables, il faut conclure qu'il y avait une confession de foi trinitaire; mais rien ne dit qu'elle entraînât la récitation d'une formule de foi comme le symbole de Nicée. Celui-ci servait pour l'instruction du catéchumène, mais on ne sait rien de plus. Une seule allusion de saint Basile pourrait donner à penser que la confession de foi baptismale était assez développée. Après avoir énuméré les rites et formules ecclésiastiques dont on ne trouve aucune trace dans les saintes Écritures, ce Père dit à propos de la confession de foi baptismale : *Et ipsam fidei professionem* (ὁμολογίαν) *in Patrem et Filium et Spiritum sanctum e quibus habemus scriptis? Etenim si quoniam ex baptismi traditione... ut baptizamur ita et credere debemus, similem baptismo professionem exhibemus; concedant etiam nobis ut... glorificationem fidei consimilem persolvamus* [3]. Mais on ne peut rien conclure de ce texte. A supposer que la confession de foi n'ait contenu, comme à Jérusalem au temps de saint Cyrille, que ces mots *Credo in Patrem et Filium et Spiritum sanctum*, saint Basile pouvait écrire que la formule n'était pas dans l'Écriture, comme les hérétiques le disaient de la doxologie *Gloria Patri et Filio et Spiritui sancto*.

Dans le même passage, saint Basile parle d'un autre rite qui suivait la confession de foi, l'onction d'huile bénite. Il appelle cette huile τὸ ἔλαιον τῆς χρίσεως; il s'agit de l'huile des catéchumènes. Saint Jean Chrysostome [4] compare le catéchumène à l'athlète, à l'exemple duquel il reçoit l'onction sur tout le corps afin de pouvoir résister aux attaques de l'ennemi auquel il vient de renoncer publiquement. Les *Recognitiones*, œuvre pseudoclémentine d'origine probablement orientale qui doit dater du IIIe siècle environ, mentionnent également l'onction prébaptismale [5].

L'huile recevait une bénédiction spéciale; de même l'eau baptismale : *Benedicimus* (εὐλογοῦμεν) *et aquam baptismatis*, dit saint Basile [6]. D'après saint Grégoire de Nysse, *omnis aqua est apta ad usum baptismatis, si modo invenerit fidem eius qui id accipit et benedictionem sacerdotis sanctificantis*, εὐλογίαν τοῦ ἁγιάζοντος ἱερέως [7]. Mais on ne voit pas quelle place exacte était réservée à cette bénédiction dans l'*ordo* primitif.

Dans l'eucologe du VIIIe siècle, la rubrique, qui précède immédiatement l'abjuration et la confession de foi, nous avertit que nous avons affaire à un groupe distinct de cérémonies, désormais réunies à celles du catéchuménat, mais qui primitivement étaient célébrées à part. Le rituel conserve toujours cet avertissement qui n'a plus aucune signification dans la disposition actuelle : μετὰ τὸ Ἀμήν, ἀποδυομένου καὶ ὑπολυομένου τοῦ βαπτιζομένου, ἀποστρέφει αὐτὸν ὁ ἱερεὺς ἐπὶ δυσμάς..., « après l'*Amen* du dernier exorcisme, le catéchumène sera dépouillé de son vêtement de dessus et de sa chaussure, et le prêtre lui fera regarder l'occident. » Mais déjà au début de la cérémonie εἰς τὸ ποιῆσαι κατηχούμενον, le candidat avait dû se dévêtir et dénouer sa chaussure. Pourquoi ce second avertissement au cours de la même fonction liturgique? C'est que là commençait primitivement le rite spécial de la renonciation au démon. Dans l'eucologe du VIIIe siècle et les manuscrits postérieurs qui le reproduisent sans y changer un iota, cet *ordo* comprend la formule de l'abjuration répétée trois fois successivement par le prêtre et le catéchumène ou son parrain, puis l'acte d'adhésion au Christ formulé également trois fois par le prêtre et le catéchumène, la récitation du symbole de Constantinople et une prière finale. Les gestes traditionnels sont prévus dans les plus anciens eucologes, les mains levées, l'exsufflation, l'adoration du Christ; la sputation au contraire n'apparaît qu'assez tard [8], ce n'est pas un rite primitif.

Le ms. Barberini du VIIIe siècle, et un eucologe du Sinaï, *cod. 959*, du XIe siècle, nous ont conservé, en dehors de l'*ordo* baptismal, une forme beaucoup plus ancienne de ce rituel de l'abjuration, dont l'*ordo* n'offre plus qu'une simple réduction. Elle est intitulée : Ἀπόταξις καὶ σύνταξις γενομένη ὑπὸ τοῦ ἀρχιεπισκόπου τῇ ἁγίᾳ παρασκευῇ τοῦ πάσχα [9], « rites de l'abjuration et de la confession de foi accomplis par l'archevêque le vendredi saint. » La circonstance de temps fournit déjà un détail intéressant à relever. Il s'agit d'une préparation immédiate au baptême, lequel doit être célébré le lendemain au cours de la vigile pascale. Cet ancien document nous reporte à l'époque où le catéchuménat empruntait toute sa signification pratique au fait que les candidats au baptême étaient pour la plupart des adultes [10]. Il contient en effet une vraie catéchèse destinée à donner aux catéchumènes le sens du double pacte par lequel ils vont se lier. C'est la réalisation du précepte énoncé au livre VII des *Constitutions apostoliques : Deinde in ipso tempore baptismi, catechumenus discat quæ ad renuntiandum diabolo et quæ ad adscribendum se Christo pertinent* [11]. L'acte même de la renonciation au démon et de l'adhésion au Christ est encadré dans cette catéchèse, qui se termine par des prières litaniques et une oraison. L'*ordo* rédigé plus tard pour les petits enfants n'a conservé que les formules du pacte et l'oraison finale, tout en laissant disparaître, avec l'antique catéchèse, certaines particularités intéressantes que nous indiquerons plus loin.

En rapprochant les deux rédactions de ce même rituel, il est aisé de constater que celle de l'eucologe, en usage depuis le VIIIe siècle, provient bien de la forme ancienne dont elle n'est qu'une réduction. Un ms. du Xe siècle, *cod. 958* du Sinaï, analysé par Dmitrievsky [12], en a conservé certaines parties plus intactes; nous le reproduisons dans la seconde colonne du tableau ci-dessous. Voir col. 291-292.

Le *cod. 958* du Sinaï, du Xe siècle, si étroitement apparenté au texte de l'ancien rituel, a conservé d'une façon constante la forme plurielle dans le dialogue entre le prêtre et les catéchumènes. Il y a au contraire, dans l'*ordo* baptismal ordinaire, un emploi simultané du singulier et du pluriel qui n'est pas logique. — Dans la manière dont le prêtre invite les catéchumènes à prononcer les formules d'abjuration et d'adhésion, il est important de noter aussi un détail archaïque de l'ancien rituel et du ms. du Xe siècle, mais que l'*ordo* baptismal a laissé disparaître. D'accord avec les anciens règlements ecclésiastiques, avec le *Testamentum Domini* en particulier, le rituel enjoint au prêtre d'imposer la formule aux catéchumènes : Ὁ

[1] S. Basile, *Epist.*, CXXV, n. 3, *P. G.*, t. XXXII, col. 550. — [2] *Orat.*, XXXIII, *Contra arianos*, 17, *P. G.*, t. XXXVI, col. 236. — [3] *De Spiritu sancto*, c. XXVII, 67, *P. G.*, t. XXXII, col. 194. — [4] *Hom.*, VI, *In Coloss.*, n. 4 (Constantinople, 399), *P. G.*, t. LXII, col. 342. — [5] *Recognitiones*, III, 67, *P. G.*, t. I, col. 1311. — [6] *De Spiritu sancto*, c. XXVII, 66, *P. G.*, t. XXXII, col. 187. — [7] *Adv. eos qui differunt baptisma orat.*, *P. G.*, t. XLVI, col. 421-422; cf. *Orat. cat.*, n. 33, *P. G.*, t. XLV, col. 83. — [8] Dmitrievsky, Εὐχολόγια, p. 177, ms. du XIIIe siècle; p. 373, 398, 457, XVe siècle. Syméon de Thessalonique, au XVe siècle, n'y fait encore aucune allusion; il passe cependant pour le commentateur le plus autorisé des rites grecs; *De sacramentis*, c. LXII, *P. G.*, t. CLV, col. 218, 220. — [9] Goar, Εὐχολόγιον, 1649, p. 340-344; Dmitrievsky, p. 59; Conybeare, *Rit. Armen.*, p. 438-442. — [10] Théodore le lecteur atteste que la coutume à Constantinople, au Ve siècle, était d'expliquer le symbole aux catéchumènes en ce même jour du vendredi saint : *Hist. eccl.*, l. II, fragm. 32, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 201. — [11] *Const. apost.*, l. VII, 40, Pitra, *Juris eccl. Græc. hist. et mon.*, t. I, p. 374. — [12] Εὐχολόγιον, p. 25.

ANCIEN *ordo* DE LA RENONCIATION D'après le ms. Barberini.	*ORDO* BAPTISMAL Dans le ms. du Sinaï, Xe siècle.	*ORDO* BAPTISMAL Dans le ms. Barberini et les autres mss.
Καὶ λέγει ὁ ἀρχιεπίσκοπος τοῖς κατηχουμένοις· Στῆτε μετὰ φόβου· καὶ σφραγίσασθε· ἀποδύσασθε καὶ ὑπολύσασθε.	Μετὰ τὸ Ἀμήν, ἀποδυομένου καὶ ἀπολυομένου [1] τοῦ βαπτιζομένου,	Μετὰ τὸ Ἀμήν, ἀποδυομένου καὶ ὑπολυομένου τοῦ βαπτιζομένου,
Καὶ... ἀπάρχεται τῆς κατηχήσεως λέγων οὕτως· Τοῦτο τὸ πέρας τῆς ἡμετέρας κατηχήσεως ἐπέστη, κ. τ. λ. Μετὰ τοῦτο λέγει αὐτοῖς· Στράφητε ἐπὶ τὰς δυσμάς, ἄνω τὰς χεῖρας ἔχοντες. Ὃ λέγω, τοῦτο καὶ ὑμεῖς λέγετε· Ἀποτάσσομαι τῷ σατανᾷ, κ. τ. λ.	ἀποστρέφει αὐτοὺς ὁ ἱερεὺς ἐπὶ δυσμάς, ἄνω τὰς χεῖρας ἔχοντας, κ. λέγει· Ὡς λέγω, λέγετε· Ἀποτάσσομαι τῷ σατανᾷ, κ. τ. λ.	ἀποστρέφει αὐτὸν ὁ ἱερεὺς ἐπὶ δυσμάς, ἄνω τὰς χεῖρας ἔχοντα, κ. λέγει γ'· Ἀποτάσσομαι τω σατανᾶ, κ. τ. λ.
Τοῦτο τρίτον λέγει, πάντων ἀποκρινομένων...	Ταῦτα λέγει ἐκ τρίτου, ἀποκρινομένων τῶν συνόντων αὐτῷ...	Καὶ ἀποκρίνεται ὁ βαπτιζόμενος, πρὸς ἕκαστον.
Εἶτα πάλιν λέγει αὐτοῖς· Στράφητε ἐπὶ ἀνατολὰς κάτω τὰς χεῖρας ὑμῶν ἔχοντες... ὃ λέγω τοῦτο καὶ ὑμεῖς λέγετε· Καὶ συντάσσομαι τῷ Χριστῷ, κ. τ. λ.	Καὶ λέγει· Στραφείτε ἐπὶ ἀνατολὰς κάτω τὰς χεῖρας ἔχοντες καὶ λέγοντες· Καὶ συντάσσομαι τῷ Χριστῷ, κ. τ. λ.	... Καὶ στρέφει αὐτὸν ἐπὶ ἀνατολὰς κάτω τὰς χεῖρας ἔχοντα κ. λέγει αὐτῷ γ'. Καὶ συντάσσομαι τῷ Χριστῷ [2], κ. τ. λ.
Τοῦτο τρίτον λέγει πάντων ἀποκρινομένων. Καὶ ἐρωτᾷ αὐτούς· Συνετάξασθε τῷ Χριστῷ; καὶ λέγουσι· Συνεταξάμεθα. Τοῦτο τρὶς ἐπερωτᾷ. Καὶ... λέγει αὐτοῖς· Προσκυνήσατε αὐτῷ. Καὶ πάντων προσκυνούντων, ποιεῖ εὐχὴν λέγων· Εὐλογητὸς...	Ἀποκρινομένων τῶν κατηχουμένων... ἐρωτᾷ αὐτοὺς ὁ ἱερεὺς γ'· Συνετάξασθε τῷ Χ.; καὶ ἀποκρίνονται· Συνεταξάμεθα. Καὶ λέγει αὐτοῖς· Προσκυνήσατε αὐτῷ. Καὶ πάντων προσκυνούντων, ἐπεύχεται ὁ ἱερεύς·	Καὶ ὅτε εἴπῃ γ' ὁ ἱερεύς, πάλιν ἐρωτᾷ αὐτούς. Καὶ συνετάξασθε τῷ Χριστῷ; Καὶ ἀποκρίνονται· Συνεταξάμεθα. Καὶ λέγει ὁ ἱερεύς· Προσκυνήσατε αὐτῷ. [Εἶτα λέγει ὁ ἱερεύς· Εὐλογητὸς [3]...] Καὶ ποιεῖ ὁ ἱερεὺς τὴν εὐχὴν ταύτην·
Ἰδοὺ ἀπετάξασθε κ. τ. λ...	Δεσπότα ὁ Θεός, προσκάλεσαι κ.τ.λ.	Δεσπότα Κύριε ὁ Θεός, προσκάλεσα κ. τ. λ.
Καὶ λέγει· Ἐνδύσασθε καὶ ὑπολύσασθε... [Καὶ... ἐπεύχεται ὁ ἱερεύς... Δεσπότα Κύριε ὁ Θεός, προσκάλεσαι κ. τ. λ.		

[1] Sans doute pour ἀπολυομένου. — [2] Un *ordo* du XIVe siècle publié par Dmitrievsky, *Le service divin dans l'Église russe*, app., p. 11, ajoute ici la mention καὶ βαπτίζομαι, comme au liv. VII, 41, des *Constitutions apostoliques* (Pitra, *Jur. eccl. Gr. hist. et mon.*, t. I, p. 375). — [3] Cette ancienne oraison, qui n'existe pas dans les manuscrits, a reparu dans l'eucologe imprimé; le rituel russe l'a également.

λέγω τοῦτο καὶ ὑμεῖς λέγετε, Ὡς λέγω λέγετε. Dans le *Testamentum* : *[Ad] singulos baptizandos episcopus dicat : Dic : Abrenuntio... Dic : Submitto tibi* [1]. — Remarquer enfin la mention expresse de l'adoration, au moment où les catéchumènes sont invités à fléchir le genou devant le Christ. Tout cet ensemble de cérémonies rappelle le passage cité plus haut (col. 288) de l'*Exhortatio ad sanctum baptisma* de saint Basile.

Primitivement tout ce cérémonial de l'abjuration et de la confession de foi était intimement lié à celui du baptême, comme nous le voyons dans les anciennes *Constitutions* canoniques. C'est un fait universellement constaté à l'origine, et rien ne donne à croire qu'il en fût autrement à Constantinople et en Asie-Mineure. Dans la suite, mais à une époque où la discipline du catéchuménat était encore en pleine vigueur, on devança d'un jour l'accomplissement de ce rite, sans doute en vue d'abréger d'autant les offices de la nuit pascale. Mais l'onction d'huile des catéchumènes, qui, dans les documents anciens, accompagne le renoncement et la profession de foi, en fut désormais séparée, pour rester unie à l'immersion baptismale.

C'est qu'en effet la bénédiction de l'eau est venue, ici encore, s'interposer entre la profession de foi et le baptême, enlevant ainsi à l'onction du catéchumène son caractère primitif de consécration du double engagement pris par le candidat au baptême. Mais du moins cette onction est-elle restée une, conformément à l'ancienne discipline que nous révèlent les *Constitutions* ecclésiastiques. Elle précède donc désormais la triple immersion. D'accord avec les anciens documents et la description du *De ecclesiastica hierarchia*, les eucologes manuscrits prescrivent que l'évêque (ou le prêtre) doit commencer l'onction en forme de croix sur le front, la poitrine et les épaules, et que les diacres l'achèvent ensuite en la pratiquant sur tout le corps. Depuis le XVe siècle environ, ce détail a disparu; en apparence de minime importance, il avait cependant son intérêt par le fait de sa conformité avec l'usage primitif des Églises grecques et syriennes.

Tribus demersionibus ac totidem invocationibus magnum baptismatis mysterium peragitur, ἐν τρισὶν καταδύσεσι καὶ ἰσαρίθμοις ταῖς ἐπικλήσεσι τὸ μέγα μυστήριον τοῦ βαπτίσματος τελειοῦται [2]. C'est en ces termes que saint Basile décrit le rite du baptême. Il faut rapprocher de ce texte le passage suivant de saint Grégoire de Nysse : *In aqua sicut Salvator in terra nos abscondimus, idque cum ter facimus, triduo peractam nobis resurrectionis gratiam effingimus, eaque facimus non silentio mysterium assumentes, sed trium sanctarum hypostaseon in quas credidimus... nominibus super nos pronuntiatis,* τῶν τριῶν ἁγίων ὑποστάσεων ἐπιλεγομένων ἡμῖν, εἰς ἃς ἐπιστεύσαμεν [3]. La triple immersion était chez les Grecs comme partout ailleurs une tradition fort ancienne, qui passait même pour apostolique. L'historien Sozomène s'est fait l'écho des opinions en cours à Constantinople au Ve siècle, en attribuant à Eunomius l'invention du rite de l'immersion unique :

[1] Rahmani, *Testamentum Domini*, p. 129. — [2] S. Basile, *De Spir. sancto*, c. XV, 35, *P. G.*, t. XXXII, col. 130-132. — [3] *Oratio in baptismum Christi*, *P. G.*, t. XLVI, col. 585.

Aiunt Eunomium primum omnium ausum esse asserere quod sacrum baptisma unica mersione peragendum sit, et apostolicam traditionem quæ etiamnum ubique servatur corrupisse[1]. Les canons ajoutés au concile de Constantinople de 381 désignent aussi les disciples d'Eunomius comme τοὺς εἰς μίαν κατάδυσιν βαπτιζομένους[2], et refusent de reconnaître leur baptême.

La question de la formule baptismale est moins claire. Une chose est certaine, c'est que le baptême dans les Églises grecques était donné au nom des trois personnes de la Sainte-Trinité, d'après le précepte de Notre-Seigneur et en accord avec la formule de foi prononcée par les catéchumènes au moment même de leur immersion. Reste à savoir si, dès le IVe siècle, on employait exactement les termes qui se sont conservés dans l'eucologe grec : Βαπτίζεται ὁ δεῖνα εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρός... On ne les trouve cités nulle part à cette époque. Un texte bien connu du IIIe siècle, la lettre de l'évêque Firmilien de Césarée (Cappadoce) à saint Cyprien ne mentionne que l'antique *confessio fidei* sous forme de questions et de réponses alternant avec les trois immersions. Le document ne nous a été conservé qu'en latin. Firmilien y cite le cas d'une démoniaque, qui n'avait pas craint de simuler la consécration eucharistique, *invocatione non contemptibili*, et d'administrer le baptême suivant toutes les règles : *ausa est ut... baptizaret quoque multos* USITATA ET LEGITIMA VERBA INTERROGATIONIS *usurpans, ut nil discrepare* AB ECCLESIASTICA REGULA *videretur*. Et, plus loin, Firmilien pose la question à son correspondant : *Quid igitur de hujus baptismo dicemus... cui nec symbolum Trinitatis* NEC INTERROGATIO LEGITIMA ET ECCLESIASTICA DEFUIT[3]? Le *symbolum Trinitatis*, dont il est ici question, ne désigne pas le symbole de foi, mais probablement la triple immersion donnée au nom de la Sainte-Trinité en conformité avec le précepte divin[4]. Les *usitata et legitima verba interrogationis* nous sont connus par les anciennes *Constitutions* canoniques, qui, l'on s'en souvient, n'indiquent pas non plus la formule baptismale. D'autre part, il est curieux de constater que les écrivains asiatiques du IVe siècle ne parlent plus des interrogations *de fide*. Il y a une ὁμολογία immédiatement avant le baptême; au moment même de l'immersion il y autre chose, ce que saint Basile appelle les ἐπικλήσεις. Les deux rites sont ainsi distingués par le même auteur : *Fides perficitur per baptismum, baptismus fundatur per fidem, et utraque res per eadem nomina impletur, sicut enim credimus in Patrem et Filium et Spiritum sanctum, sic baptizamur in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti; et præcedit quidem professio* (ἡ ὁμολογία) *ad salutem perducens, sequitur autem baptismus consignans assensum nostrum*[5]. Et ailleurs : *Confitemur quod et accepimus* (c'est-à-dire en conformité avec le précepte trinitaire); *nam in Patrem et Filium et Spiritum sanctum credimus, atque in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti baptizamur*[6]. Comme la confession de foi, ces paroles du baptême (formule positive ou simples interrogations?) sont tirées des paroles du Sauveur instituant le baptême. Saint Grégoire de Nysse contraint les ariens à le reconnaître : *Sed omitte mecum confligere, et opone tu, si potes, Domini vocibus, quæ invocationem baptismatis hominibus instituerunt,* αἳ τὴν ἐπίκλησιν τοῦ βαπτίσματος τοῖς ἀνθρώποις ἐνομοθέτησαν[7]. Saint Grégoire de Nazianze dit, de son côté, à ses catéchumènes de Constantinople : *Custodi fidem et confessionem in Patrem et Filium et Spiritum sanctum... cum hac te immergam,* ταυτῇ καὶ συμβαπτίσω καὶ συναπάξω σε... βαπτίσω σε μαθητεύων εἰς ὄνομα Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος[8]. En dehors de là on ne peut rien établir avec certitude jusqu'au IVe siècle. Pour l'époque suivante, Théodore le lecteur écrivant à Constantinople au début du VIe siècle, témoigne indirectement de l'emploi de la formule de l'eucologe grec; il reproche à un évêque arien de l'avoir tronquée en disant : Βαπτίζεται Βάρβας εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς δι' Υἱοῦ ἐν ἁγίῳ Πνεύματι. *Baptizatur Barba in nomine Patris per Filium in sancto Spiritu*[9]. Les Syriens employaient, on s'en souvient, la même formule, tandis que les Coptes en ont une différente. Mais on ne saurait dire si les Syriens l'ont empruntée aux Grecs ou vice versâ. D'autre part les mss. analysés par Dmitrievsky attestent que la formule Βαπτίζεται ὁ δεῖνα... n'a jamais varié; si ce n'est qu'elle s'est accrue, dès le Xe siècle[10], de la mention ὁ δοῦλος τοῦ Θεοῦ, qui s'est maintenue dans la formule actuelle, Βαπτίζεται ὁ δοῦλος τοῦ Θεοῦ ὁ δεῖνα... Trompés par une certaine homophonie, plusieurs auteurs du moyen âge ont prétendu que cette forme déprécative, *Baptizetur talis,* était insuffisante pour la validité du sacrement. On a prouvé sans peine que Βαπτίζεται... voulait dire non pas *Un tel soit baptisé*, mais *Un tel est baptisé...*, ce qui suffit amplement à marquer l'intention du ministre et l'acte du baptême[11].

2. *L'ordo arménien.* — Par son origine, l'*ordo* arménien se rattache à l'*ordo* byzantin. Dans le principe, l'Arménie dut dépendre de l'Église syrienne, puisqu'elle reçut soit d'Édesse, soit d'Antioche, ses premiers missionnaires. Mais il est certain d'autre part que, dès le IVe siècle, l'apôtre national des Arméniens, saint Grégoire l'Illuminateur, fit pénétrer l'influence grecque dans son pays natal. Arménien de naissance, c'est de Césarée de Cappadoce où il avait été élevé, qu'il vint évangéliser les contrées de l'Arménie encore étrangères à la foi, et c'est là qu'il reçut la consécration épiscopale des mains de saint Basile. Durant tout le IVe siècle, l'influence hellénique domina si bien, que le grec remplaça dans la liturgie la langue syriaque qui avait jusque-là servi dans les contrées du sud déjà converties au christianisme. Saint Grégoire passe enfin, dans la tradition arménienne, pour avoir établi les rites liturgiques qu'il dut emprunter en grande partie aux Églises grecques d'Asie-Mineure. Mais ce n'est que plus tard, au Ve siècle, que les livres furent traduits dans la langue nationale, au temps où Mesrob inventa l'alphabet arménien. La plus grande partie du rituel, ou Mashtotz, semble remonter à cette époque; certains offices, entre autres l'*ordo* baptismal, portent le nom de Jean Mandakuni, qui fut catholicos de l'Église arménienne au déclin du Ve siècle. Depuis le VIe siècle, malgré ses brouilles perpétuelles soit avec les Grecs, soit avec les Syriens, cette Église continua à s'inspirer des uns et des autres pour les choses du culte, jusqu'à leur emprunter ses liturgies de la messe.

Nous possédons depuis 1905 une excellente édition-traduction du Mashtotz arménien. Jusqu'à ce jour, en dehors des éditions en langue arménienne, l'*ordo* baptismal n'existait que dans une traduction latine et une traduction anglaise. La première due à J. Al. Assemani s'en tenait au Mashtotz officiel[12]; c'est le texte qu'a reproduit Denzinger[13]. Assemani avait également donné, en latin seulement, l'*ordo* d'un ms. de la Propagande représentant un état liturgique très récent et conte-

[1] *Hist. eccl.*, l. VI, c. XXVI, *P. G.*, t. LXVII, col. 1362. — [2] *Conc. Constant.*, 381, can. 7, Pitra, *Juris eccl. Græc. hist. et mon.*, t. I, p. 512. — [3] S. Cyprien, *Epist.* LXXV, 10-11, *P. L.*, t. III, col. 1165; éd. Hartel, *Corp. script. eccl. latin.*, Vindob., 1881, t. III, part. 2, p. 818. — [4] Cf. Kattenbusch, *D. apost. Symbol*, t. II, p. 189. — [5] S. Basile, *De Spiritu sancto*, c. XII, 28, *P. G.*, t. XXXII, col. 118. — [6] *Epist.*, CCXXVI, 3, *ibid.*, col. 847-850. — [7] *Oratio in baptismum Christi*, *P. G.*, t. XLVI, col. 585-586. — [8] *Orat.*, XL, *In bapt.*, 41, 45, *P. G.*, t. XXXVI, col. 417-424. — [9] *Hist. eccl.*, II, 25, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 195-198. — [10] Conybeare, *op. cit.*, p. 403, note 1; Dmitrievsky, Εὐχολ., p. 54, etc. — [11] Conc. de Florence, *Decr. de sacram. Cf. Catech. rom.*, part. II, c. II, 14. — [12] *Cod. lit.*, t. I, p. 168-173; t. II, p. 194-201; t. III, p. 118-123. — [13] *Rit. Or.*, t. I, p. 384-391.

nant plusieurs détails empruntés au rit romain. Denzinger l'a également imprimé à la suite de l'*ordo* du Mashtotz [1]. En 1832, les méchitaristes de Venise publièrent une première édition critique du rituel arménien, pour laquelle ils utilisèrent un ms. du VIIIe ou IXe siècle, le plus ancien que l'on connaisse. Le Dr Issaverdenz traduisit en anglais l'*ordo* baptismal d'après cette édition de Venise [2]. Ce texte était déjà meilleur que celui d'Assemani. Récemment enfin M. F. C. Conybeare a donné en anglais une traduction complète du Mashtotz, non d'après les textes imprimés qui ne témoignent que pour l'usage actuel, mais d'après les plus anciens et les meilleurs mss. qu'il a revus lui-même; son but était de rendre autant que possible au rituel arménien sa physionomie ancienne [3]. Les indications que nous donnons ici sont empruntées à cette édition.

L'*ordo* baptismal arménien prévoit encore le cas des catéchumènes adultes, c'est une preuve de son antiquité. Il est vrai que la coutume d'attendre l'âge adulte pour administrer le baptême, semble s'être maintenue plus longtemps en Arménie que dans d'autres contrées. M. Conybeare voit là une influence des idées et pratiques adoptianistes, répandues à l'origine en Arménie, en particulier dans la secte des pauliciens [4]. Ces derniers n'ont jamais reconnu d'autre baptême valide que celui des adultes. Quoi qu'il en soit du fait de cette influence, la coutume de baptiser les enfants huit jours après leur naissance est constatée dès le VIIIe siècle par le catholicos Jean d'Odsun : *Nunc autem... octidui baptizamur*, répondait-il aux hérétiques du temps [5]. Quant à la célébration solennelle du baptême, les Arméniens lui réservaient principalement, selon la coutume admise en Orient, les trois fêtes de l'Épiphanie, de Pâques et de la Pentecôte [6].

La renonciation au démon et la confession de foi suivent immédiatement l'exorcisme du catéchumène. Dans le ms. ancien de Venise, elles conservent encore la mention de l'injonction faite par le prêtre aux catéchumènes de prononcer la formule après lui : *Jube catechumenum verti ad occidentem et adjurat eum ter dicere ut sequitur, Abrenunciamus tibi, satana* [7]... On doit noter la forme de l'abjuration adressée directement au démon. Un ms. écrit vers l'an 1300 mentionne le rite de la sputation [8], emprunté aux Grecs, chez qui il ne paraît que vers le XIIIe siècle. Cf. plus haut, col. 290. Le catholicos Jean d'Odsun, au VIIIe siècle, parle du rite de la renonciation [9]. M. Conybeare a émis autrefois l'opinion que ce fut ce même Jean d'Odsun qui introduisit dans l'*ordo* baptismal arménien l'imposition des mains, la renonciation et la confession de foi [10]. Jusque-là l'Église arménienne aurait, selon lui, fait cause commune avec les adoptiens, lesquels ne connaissaient pas ces rites, à en juger du moins par le rituel des Pauliciens rédigé au XVIIIe siècle! Mais il y a trop d'hypothèses dans cette assertion pour la prendre bien au sérieux.

La confession de foi du rituel arménien est d'abord purement trinitaire; elle n'exprime pas la promesse d'adhésion au Christ. Puis vient la récitation du symbole. Les ms. de Venise et un ancien fragment de Paris indiquent le symbole de Nicée; les autres ne spécifient pas. Il est un fait que, jusqu'au VIe siècle, les Arméniens n'ont pas dû connaître d'autre symbole baptismal que le formulaire de Nicée, qu'ils avaient reçu de l'Église grecque par saint Basile [11]. Vers le VIe siècle, ils adoptèrent une nouvelle forme du symbole calquée sur une *Interpretatio in symbolum*, Ἑρμηνεία εἰς τὸ σύμβολον, longtemps attribuée à saint Athanase, qu'ils empruntèrent probablement aux Syriens [12]. Ce fut désormais le symbole de l'Église arménienne, celui qui servit, et sert encore, au baptême aussi bien qu'à la messe.

Dans le décret déjà cité, Jean d'Odsun mentionnait aussi l'onction du catéchumène qu'il convenait d'accomplir à la porte de l'église ou du baptistère. Il en parle encore en un autre endroit de la même collection canonique, où il dit : *Oportet sacerdotem oleum catechumenorum benedicere pro singulis baptizandis quantum satis fuerit ad usum præsentem, eoque baptizatis adhibito illico consumere. Neque audeat semel benedictum iterum benedicere, et ex eo ad baptismum venientes ungere* [13]. De la bénédiction et de l'onction il n'y a plus aucune trace, du moins à cet endroit, dans les mss. anciens comme dans les éditions. La bénédiction reparaît plus loin parmi les rites de la consécration de l'eau; sa formule fait allusion à une onction laquelle est tombée en désuétude.

Après la profession de foi, commence la seconde partie du cérémonial; elle s'achève auprès de la piscine baptismale, dans l'intérieur de l'église ou du baptistère. Il est à propos de rappeler que les anciens Arméniens se refusaient à donner le baptême en dehors des églises ou des baptistères, sauf le cas d'extrême nécessité. *Laicorum domi non audeat presbyter sacramentum baptismi conferre, excepto mortis periculo,* dit un canon attribué au patriarche Nersès II (VIe siècle), promulgué en 527 au synode de Dovin ou Tvin [14]. Du reste, l'évêque et le prêtre avaient seuls le pouvoir reconnu d'administrer le baptême. Les diacres avaient la défense formelle de s'ingérer dans ce ministère : *Valde quidem caveant diaconi ne forte audacter baptismum administrent ad perditionem,* dit le canon 16 du même patriarche [15]. Quant aux femmes, il leur était interdit non seulement de baptiser [16], mais aussi de remplir les fonctions de diaconesses, comme il était d'usage dans l'Église syrienne : *Mulieres non audeant sacerdoti baptizanti operam præstare, uti audivimus eas diaconorum munere fungi; ipsæ igitur in suis stationibus maneant, diaconi autem sacerdoti inserviant* [17]. Le droit de baptiser à domicile leur était refusé à double titre : Nersès proteste contre un abus qui s'était introduit en certains endroits, *quod presbyteri baptismum per se non conficiant; sed tantum benedicant (aquam) et mulierculis parvulos tradant jubeantque in domibus suis baptizare* [18].

Le catéchumène n'est dépouillé de son vêtement qu'après la bénédiction de l'eau, tandis que le prêtre récite cette prière empruntée au rite byzantin de la renonciation : *Domine qui vocasti famulum tuum... exue illum vetustate,* et dont on a fait une application littérale étrangère à sa destination primitive.

[1] La description de l'*ordo* baptismal arménien qu'a donnée le Dr Neale, *A history of the holy eastern Church*, 1850, p. 986, est empruntée à une traduction russe du Mashtotz officiel de l'Église arménienne d'Etschmiadsin. — [2] Dr James Issaverdenz, *The divine ordinances according to the armenian Ritual*, Venice, 1867. En 1881, M. D. Tsolakidès a donné une traduction grecque du Mashtotz officiel : Ἀνακαινίσις τοῦ ἁγίου βαπτίσματος τῆς ἀνατολικῆς ἀρμενικῆς Ἐκκλησίας, Constantinople, 1881 : il s'est contenté de compléter les pièces dont le rituel ne donne que l'incipit. — [3] F. C. Conybeare, *Rituale Armenorum*, Oxford, 1905, p. 86-106 : *Baptismal rite.* — [4] Conybeare, *The key of Truth, a manual of the Paulician Church*, pref., p. LXXVII sq., 81 sq. — [5] *Ibid.*, p. 83. — [6] *Ibid.*, p. 185. — [7] Issaverdenz, *The divine ordinances...*, p. 23; Conybeare, *Rit. Arm.*, p. 92. — [8] Conybeare, *ibid.*, note a. — [9] *Collection canonique*, can. 14, dans Mai, *Script. vet. nov. coll.*, t. X, 2, p. 304. — [10] *The key of Truth*, p. LXXVIII. — [11] Cf. Kattenbusch, *D. apost. Symbol*, t. I, p. 318; t. II, p. 738, note 17, p. 229. — [12] J. Catergian, *De fidei symbolo quo Armenii utuntur observationes*, Vienne, 1893; R. P. Petit, *L'Arménie, croyances et discipline*, dans le *Dictionnaire de théol. cath.*, 1902, t. I, col. 1947; Kattenbusch, *D. ap. Symb.*, t. I, p. 303-319; t. II, p. 738, note 17. — [13] Canon 10, Mai, *op. cit.*, t. X, 2, p. 304. — [14] Canon 14, Mai, *op. cit.*, t. X, 2, p. 274-275, *alias* synode de Dovin ou Tvin, canon 16. — [15] Mai, *ibid.*, p. 275; syn. de Tvin, canon 18. — [16] Canon 7, Mai, *ibid.*, p. 272. — [17] Nersès, canon 15, Mai, *ibid.*, p. 275; syn. de Tvin, can. 17. — [18] Canon 8, Mai, *ibid.*, p. 274; syn. de Tvin, canon 10.

Les plus anciens manuscrits du rituel arménien indiquent, comme les éditions modernes, un double mode d'ablution baptismale : l'eau est versée trois fois sur la tête du néophyte, et trois fois son corps est plongé tout entier dans la piscine. Ce système n'est guère applicable qu'aux enfants. Le synode de Tvin réuni en 527 sous Nersès le Gracieux, dit à ce propos : *Lavacrum aut lapideum, aut alia quacunque materia confectum, habeat sufficientem latitudinem et altitudinem, ita ut aqua infantis baptizandi staturam contegat* [1]. Cette triple immersion est précédée d'une triple affusion d'eau sur la tête, laquelle est accompagnée des paroles sacramentelles. Il y a donc tout lieu de croire, avec le Dr Issaverdenz [2], que les immersions sont purement cérémonielles. Reste la question de la formule qui a soulevé bien des discussions. Elle est généralement conçue en ces termes : *Baptizatur N. in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, redemptus in sanguine Christi...* etc. Elle ne diffère donc pas essentiellement de la formule grecque. Mais plusieurs exemplaires du Mashtotz disent que la formule entière doit être répétée trois fois [3]. Cette pratique n'était cependant pas universelle en Arménie; certains rituels font coïncider les trois affusions d'eau avec la formule : *Baptizatur N. in nomine Patris* (*primo infundit aquam*) *et Filii* (*secundo infundit*) *et Spiritus sancti* (*tertio infundit*) [4]. Dans certains mss. de date récente, on trouve quelques additions dues probablement aux influences latines, comme celle-ci : *Baptizatur N.* PER ME *in nomine Patris...* qui a la prétention de préciser le sens de la formule. De même aussi les questions *Quid petis? Baptizari...* [5]. *Quid quærit infans iste? Fidem, spem, caritatem, baptismum...* [6], celles qu'incriminaient les hérétiques pauliciens, au XVIIIe siècle [7], sous prétexte que le parrain ne peut sans mentir s'engager au nom de l'enfant. — Une grave difficulté se présente au sujet de la forme *Baptizatur*. Si l'on en croit M. Conybeare, les deux manuscrits les plus anciens, du VIIIe et du XIe siècle, portent BAPTIZABITUR *N. in nomine Patris* [8]... Ce fait est absolument nouveau et n'est d'ailleurs confirmé par aucun trait de la tradition arménienne. L'hérétique Vartanus, au XIIIe siècle, n'en avait certainement pas connaissance, lorsqu'il écrivait que la seule formule authentique du baptême devait être : *Sicut Illuminator noster sanctus Gregorius tradidit, Baptizatur N. servus Christi in nomine Patris...* [9]. Si en réalité la formule a, dans les anciens mss., le sens que M. Conybeare lui a donné, il faut croire que ces mss. font exception. En tout cas la validité du baptême donné sous cette forme serait bien sujette à caution.

Avec le rit arménien nous terminons la série des liturgies orientales. Il resterait à dire un mot de l'ancien rit géorgien qui dépendait lui aussi du byzantin [10]. Nous n'en connaissons malheureusement pas les monuments.

II. RITES OCCIDENTAUX. — *I. RIT ROMAIN.* — Nous sommes assez peu documentés sur l'état primitif de l'*ordo* baptismal dans l'Église de Rome. A part quelques renseignements puisés dans les œuvres des écrivains ecclésiastiques des premiers siècles, nous ne possédons aucune donnée certaine. Cette lacune est heureusement comblée au VIe siècle, époque qui nous fournit d'une part un traité à peu près complet sur les rites du baptême tels qu'ils se pratiquaient alors à Rome, et d'autre part un document liturgique dans lequel l'*ordo* baptismal est déjà parvenu à un point avancé de son développement. Le sacramentaire gélasien n'est, il est vrai, représenté que par des manuscrits du VIIe et du VIIIe siècle, écrits pour la plupart en France ou en pays allemand. Aussi est-ce une tâche délicate que d'avoir à démêler, dans ce document d'origine romaine, ce qui est primitif de ce dont il s'est accru en terre étrangère. Nous verrons cependant qu'il n'est pas impossible de rétablir, grâce à lui, le véritable *ordo* romain du VIe siècle. Le sacramentaire de saint Grégoire offre en substance le même *ordo*, mais abrégé et simplifié; nous ne le connaissons, lui non plus, que par des manuscrits postérieurs à l'époque de sa composition; mais il présente du moins sûrement l'usage romain du VIIIe et du IXe siècle.

On reconnaît généralement en saint Justin un témoin autorisé de la liturgie romaine au IIe siècle [11]. Aussi bien cet Asiate de naissance, Romain par adoption, n'a sans doute pas vu de différence notable entre le rit occidental et celui de son pays d'origine, en sorte que son témoignage pourrait valoir aussi bien pour l'Asie que pour Rome. Sa description très intéressante des rites de l'initiation ne relate de fait aucun trait distinctif. On y retrouve les éléments essentiels qu'on rencontre un peu partout. Il nous renseigne surtout sur les cérémonies du catéchuménat. Le rite baptismal proprement dit est mentionné ainsi qu'il suit : *deinde eo ducuntur (electi) a nobis ubi aqua est, et eodem regenerationis modo quo nos ipsi regenerati sumus regenerantur : in nomine enim Parentis cunctorum Dominique Dei et salvatoris nostri Jesu Christi et Spiritus sancti lavacrum in aqua tunc suscipiunt... Atque rationem hujus rei ab Apostolis hanc accepimus... In aqua super eo qui elegerit regenerari..., nomen Parentis cunctorum et Domini Dei pronuntiatur* (ἐπονομάζεται...τὸ τοῦ Πατρὸς ὄνομα), *hoc ipsum solum appellante eo qui baptizandum ad lavacrum ducit* (τοῦτο μόνον ἐπιλέγοντες τοῦτον λουτόμενον ἄγοντες ἐπὶ τὸ λουτρόν)... *Sed etiam in nomine Jesu Christi crucifixi sub Pontio Pilato et in nomine Spiritus sancti... is qui illuminatur abluitur... Nos autem postquam sic abluimus eum qui fidem suam et adsensum doctrinæ nostræ testatus est, ad fratres... ducimus...* [12]. Ce texte laisse d'abord entrevoir qu'on baptisait alors en tout temps comme l'avaient fait les apôtres et non pas seulement en la fête de Pâques [13]; toutefois saint Justin marque une préférence pour le dimanche, ce qui concorde bien avec l'usage constaté dans les anciennes *Constitutions* orientales. Ce passage de l'Apologie ne parle pas du renoncement au démon qui devait précéder la profession de foi. Mais il est impliqué en un autre endroit : *Nos, postquam Logo credidimus, ab istis quidem* (*dæmoniis*) *descivimus, solum vero ingenitum Deum per Filium sequimur* [14], et ailleurs : *qui ex gentibus gaudio et fide pleni simulacris renuntiaverunt et ingenito Deo per Christum se consecraverunt* [15]. N'est-ce pas l'indication des deux cérémonies connexes que nous avons trouvées dans les anciennes *Constitutions*, promesses de renoncement au démon et d'adhésion à

[1] Nersès, can. 14, Mai, *op. cit.*, t. X, 2, p. 274. — [2] *The divine ordinances according to the armenian Ritual*, p. 12. — [3] Conybeare, *Rit. Arm.*, p. 96; Galanus, *Conciliatio Ecclesiæ Armenæ cum Romana*, Romæ, 1661, part. II, t. II, p. 507. — J. de Serpos, *Compendio storico di memorie cronologiche concernenti la religione e la morale della nazzione Armeni*, Venezia, 1786, t. III, p. 263. Cf. Denzinger, *Rit. Or.*, t. I, p. 20. — [5] Issaverdenz, *The divine ordinances...*, p. 36; Conybeare, *Rit. Arm.*, p. 105. — [6] Denzinger, *Rit. Or.*, t. I, p. 394-395. — [7] Conybeare, *The key of Truth*, p. 77; *Rit. Arm.*, p. 106. — [8] Conybeare, *Rit. Arm.*, p. 96. — [9] Vartanus, *Monita ad Armenios*, cité par Galanus, *op. cit.*, part. II, t. II, p. 492. — [10] Cf. Conybeare, *Rit. Arm.*, p. XII. — [11] La *1re Apologie* fut écrite à Rome en 152-153. Cf. Ehrhard, *D. altchristl. Literatur*, 1900, p. 220. — [12] *Apologia I*, c. LXI, LXV, éd. et trad. J. C. de Otto, Justini... *Opera*, dans *Corp. Apolog. christ. sæc. II*, Ienæ, 1876, t. I, p. 165 sq., part. I. — [13] Cf. Th. Zahn, *Studien zu Justinus Martyr*, dans *Zeitsch. f. Kircheng.*, 1866, t. VIII, p. 77. — [14] *Apol. I*, c. XIV; Otto, *op. cit.*, part. I, t. I, p. 42-45. — [15] *Ibid.*, c. XLIX, p. 135. Cf. *Dial. cum Tryphone*, c. CXXI, *ibid.*, part. I, t. II, p. 428-429.

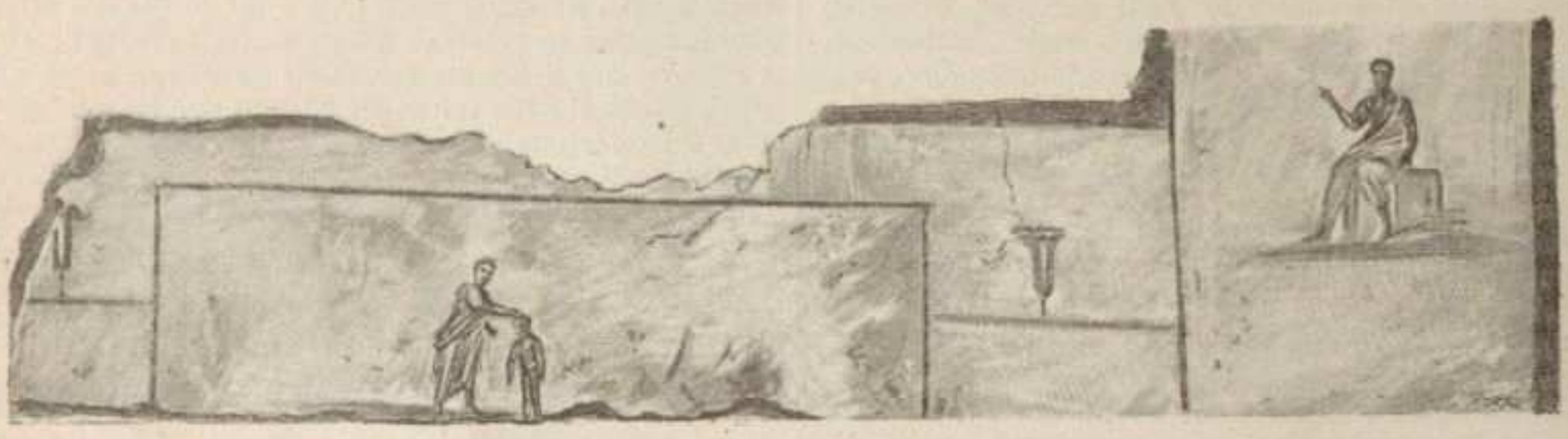
Dieu? La confession de foi aux trois personnes de la Trinité est impliquée dans la dernière phrase citée, elle est intimement liée au baptême, qui, lui-même, est donné au nom des trois personnes divines. La formule, que laisse deviner saint Justin, est basée sur le précepte trinitaire et fait penser à un symbole. Celui des Apôtres existait du reste sûrement à Rome au IIe siècle, et l'on reconnait généralement qu'il a précisément été rédigé en vue du rite baptismal [1]. Les *Canons d'Hippolyte*, qui ont probablement conservé dans leur rédaction copte (cf. plus haut col. 265) bien des éléments romains, représentent le symbole des Apôtres sous la forme de trois questions alternant avec les trois immersions baptismales; ce trait est sûrement romain, car nous le retrouverons au VIe siècle dans le rituel gélasien.

Les écrits authentiques d'Hippolyte contiennent de précieuses indications, mais toutes relatives au sacrement de l'Esprit-Saint ou confirmation. Il n'y a pas d'autre part à tenir compte de l'homélie Εἰς τὰ ἅγια Θεοφάνεια qui se présente sous le nom d'Hippolyte [2], mais qui n'est sûrement pas de lui [3], quoi qu'on en ait dit récemment [4].

Tertullien et saint Cyprien se retrouveront plus loin comme témoins du rituel africain. Quant aux controverses baptismales entre Rome et l'Afrique au IIIe siècle, elles montrent seulement, que, de part et d'autre, on regardait comme indispensable l'invocation au baptême des trois personnes divines. Toutefois l'auteur du *De rebaptismate* semble reconnaître la validité du baptême *in nomine Jesu* [5].

Avant de quitter l'époque anténicéenne, il convient de demander aux peintures des catacombes les quelques renseignements qu'elles peuvent fournir au sujet des rites du baptême romain. Parmi les sujets qui y sont représentés, le baptême occupe l'une des premières places. Dans son récent ouvrage, *Le pitture delle catacombe romane*, Mgr Wilpert a consacré tout un chapitre à l'étude des représentations du baptême [6]. La plus ancienne remonte au IIIe siècle; elles sont fréquentes aux siècles suivants. Les reproductions de l'acte même du baptême sont un peu différentes, suivant qu'il s'agit du Sauveur ou d'un catéchumène ordinaire. On reconnait aisément le baptême de Notre-Seigneur à deux signes caractéristiques : la présence de la colombe, figure de l'Esprit-Saint, et celle de saint Jean-Baptiste vêtu généralement de la courte tunique sans manches, l'ἔξωμις des Grecs, ou même d'une simple ceinture attachée autour des reins. Voir Baptême de Jésus, fig. 1289.

Quand au contraire les peintres des catacombes veulent représenter le baptême des catéchumènes, ils donnent toujours au ministre les ornements qui conviennent à son caractère sacerdotal, la tunique et le pallium anciens. La « chapelle des sacrements », au cimetière de saint Callixte, en offre un exemple très antique [7]; la peinture date de la 2e moitié du IIe siècle. Le prêtre impose la main droite sur la tête du néophyte, tandis qu'il semble tenir de la main gauche un rouleau, symbole de la loi évangélique. Ce dernier trait pourrait donner à penser que l'artiste a voulu représenter l'interrogation *de fide*, si toutefois l'on avait bien affaire à un rouleau. Mais il paraît, d'après la constatation de Mgr. Wilpert, que ce n'est autre chose que deux traits de pinceau sans aucune signification [8] (fig. 1287). Quoi qu'il en soit de cette opinion du célèbre archéologue, une scène (voir art. Baptême de Jésus, fig. 1293) représentée sur un sarcophage romain conservé



1287. — Peinture du cimetière de Callixte. D'après Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, pl. 39, n. 2.

au Musée *delle Terme*, nous montre clairement un personnage vêtu du pallium, administrant le baptême, la main droite étendue sur la tête du néophyte, et tenant de la main gauche un *rouleau* à demi déployé, qui ne peut guère symboliser autre chose que la *professio fidei* intimement liée au baptême [9]. L'imposition de la main ne symbolise pas le sacrement de confirmation, comme l'avait déjà remarqué M. De Rossi [10], mais plus probablement l'infusion d'eau baptismale. — Dans la scène du baptême de Notre-Seigneur qui se trouve également représentée sur les murs de la Chambre des sacrements, il y a aussi imposition de la main droite, et l'infusion est clairement désignée par les gerbes d'eau qui jaillissent de tous côtés autour de la tête du Christ. Ce geste se rencontre fréquemment dans les peintures des catacombes ; c'est une preuve que l'affusion ou infusion baptismale était employée tout autant, sinon plus, que l'immersion complète. Le catéchumène se tenait debout dans la piscine, dans l'eau jusqu'à mi-jambe, et le prêtre lui versait l'eau sur la tête en quantité assez abon-

[1] *Cf.* Kattenbusch, *Das apost. Symbol*, 1900, t. II, p. 283-288, 292, 959 sq.; A. E. Burn, *An introduction to the Creeds*, 1899, p. 64-71; C. H. Turner, *The history and use of Creeds...*, London, 1906, p. 11-17. — [2] *P. G.*, t. X, col. 851-862; Hippolytus, *Werke*, éd. Achelis, t. I, p. II, p. 257-263. — [3] Achelis, *Hippolytstudien* (*Texte u. Unters.*, N. F., I, 4), p. 194-202; Batiffol, dans la *Revue biblique*, 1898, t. VII, p. 119; 1900, t. IX, p. 339; Bonwetsch, dans *Realencycl.*, 3e édit., t. VIII, p. 130. — [4] F. Hoefler, Ἱππολύτου εἰς τὰ ἅγια Θεοφάνεια, München, 1904; cf. *Byz. Zeitsch.*, 1905, p. 324. — [5] S. Cypriani, *Opera*, c. VI-VII, éd. Hartel, Vindob., t. III, p. 76-78. — [6] Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, c. XIV, Roma, 1903, p. 235-259 (ouvrage publié d'abord en allemand sous le titre *Die Malereien der Katakomben Roms*). — [7] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, tav. XV, 6. — [8] Wilpert, *op. cit.*, p. 240. — [9] Cf. O. Marucchi, dans *Nuovo bull. d'arch. crist.*, 1906, t. XII, p. 200-202. — [10] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. II, p. 333; Wilpert, *op. cit.*, p. 110, 239, où il s'appuie à tort sur le témoignage de Tertullien; l'imposition des mains dont parle ce dernier appartient non pas au baptême, mais à la confirmation. M. Franz J. Dölger l'a justement noté dans son étude *Die Firmung in den Denkmälern des christlichen Altertums*, dans *Römische Quartalsch.*, 1905, t. XIX, p. 20-21.

dante pour que tout le corps fût lavé. — Sur la paroi de la Chambre des sacrements où se trouve la figure du baptême d'un catéchumène ordinaire (reproduite plus haut fig. 1287) on peut voir à droite de la scène centrale un personnage assis, la main droite tendue comme pour bénir. N'a-t-on pas voulu représenter l'évêque au moment précis où, tourné vers le néophyte, il lui impose la main en invoquant le Saint-Esprit pour qu'il daigne prendre possession de l'âme nouvellement régénérée? Ce n'est là qu'une hypothèse à laquelle les archéologues ne semblent pas avoir songé; elle mérite cependant, croyons-nous, d'être prise en considération.

Les inscriptions des catacombes font assez souvent allusion au baptême, mais toujours en termes voilés. Sa réception est désignée par les termes *accepit, percepit, consecutus est* [1], auxquels on joint quelquefois la mention de la « grâce de Dieu », comme dans une inscription du cimetière des saints Marc et Marcellin, où se trouvent les mots *accepta Dei gratia* [2].

Les différentes modifications que la paix de l'Église dut apporter dans les rites du baptême, comme dans tes autres manifestations du culte, affectèrent surtout le cérémonial du catéchuménat. Cette institution existait déjà à l'état d'ébauche; mais elle reçut sa forme définitive au moment où l'on fixa la durée du carême et sa liturgie. Les scrutins en particulier n'ont pas d'attestation, à Rome, avant la fin du IVe siècle. A la même époque paraît aussi à Rome l'usage de réserver aux deux fêtes de Pâques et de la Pentecôte l'administration solennelle du baptême : *Primum enim omnes baptizabant quibuscumque diebus vel temporibus fuisset occasio,* fait remarquer l'Ambrosiaster; *nunc... neque quocumque die credentes tinguntur nisi ægri* [3]. Le pape saint Sirice († 398) nomme Pâques et la Pentecôte, mais il fait exception pour les moribonds et les enfants en danger de mort [4]. La même discipline est constatée aux siècles suivants [5].

Comme préparation immédiate au baptême, saint Léon, au Ve siècle, mentionne expressément l'acte de la renonciation au démon; à cet acte est unie, comme complément naturel, la confession de foi : *IN IPSA REGENERATIONE... renuntiatur diabolo et creditur Deo* [6]; et ailleurs : *Non concordat Deo qui ab ea quam IN REGENERATIONE SUA edidit professione dissentit, et, divini immemor pacti, inhærere ostenditur renuntiatis dum resilire invenitur a creditis* [7]. La même place donnée au renoncement dans le rite baptismal est également attestée par l'auteur anonyme du *De sacramentis,* lequel se recommande de l'usage romain. Nous reviendrons plus loin à ce témoignage à propos des *interrogationes de fide.* En dehors de cet acte de renonciation *in baptismo,* saint Léon en signale du reste un autre, qui devait faire partie des rites du catéchuménat [8]; c'est ce que dit aussi la lettre de Jean diacre à Sénarius [9], document de la plus haute importance pour l'histoire du catéchuménat à Rome, au début du VIe siècle, sur lequel par conséquent nous aurons à revenir ailleurs. Pour l'instant le sacramentaire gélasien doit fixer toute notre attention; nous devrons donner à son sujet les renseignements nécessaires.

La tradition liturgique attribue au pape saint Gélase (492-496) la rédaction du formulaire qui porte son nom. Si cette donnée était absolument exacte, il faudrait prendre le sacramentaire gélasien comme l'œuvre d'un seul. Il est plus probable que saint Gélase, s'il a véritablement contribué à la fixation du texte liturgique, n'a guère fait que réunir et codifier les rites et formules dont ses prédécesseurs s'étaient servis avant lui, en y ajoutant certaines prières de sa composition, dont parle son contemporain Gennade. On peut admettre en tout cas, à la suite d'un bon juge en la matière, M. Edmond Bishop, que dans son ensemble le sacramentaire gélasien représente l'usage liturgique romain du VIe siècle. Cette date sera confirmée par l'étude rapide que nous nous proposons de faire de son *ordo baptismi.* Du gélasien il existe plusieurs recensions du VIIe, du VIIIe et même du IXe siècle. Le ms. *316 du Vatican* du VIIe siècle paraît être le plus authentique [10]; il est le seul qui ait conservé la division en trois livres attestée par Jean diacre (IXe siècle), à propos de saint Grégoire. Notre intention est de suivre l'*ordo baptismi* gélasien à travers ces recensions successives, pour arriver enfin à l'un des derniers termes de son évolution, au formulaire grégorien.

Au point de vue de son rituel baptismal le sacramentaire gélasien, *cod. 316* du Vatican, forme un premier groupe distinct avec deux sacramentaires inédits du VIIIe siècle, de Prague (chapitre de la cathédrale, *O. 83*), et d'Angoulême (Paris, Bibl. nat., *lat. 816*). Un autre manuscrit français du VIIIe siècle, le sacramentaire de Gellone (Paris, Bibl. nat., *lat. 12048*), a deux ordos différents, l'un mêlé à la liturgie pascale, l'autre relégué parmi les appendices. Le premier de ces ordos est comme intermédiaire entre le groupe des trois gélasiens déjà nommés, et celui que forment certains manuscrits du VIIIe, *cod. 30* de Zurich, et du IXe siècle, sacramentaire de Reims (copie du XVIIe siècle à la Bibl. nat., *lat. 9493*) et pontifical de Poitiers (Paris, Arsenal, *227, anc. 348*). Un dernier groupe est formé par les différentes recensions du VIIe *ordo* romain, auquel se rattache le deuxième *ordo* du ms. de Gellone. Toutes ces rédactions sont basées sur l'ancien rituel romain, mais elles trahissent plus ou moins de modifications gallicanes. Car il faut se souvenir une fois pour toutes que le sacramentaire romain, dit gélasien, ne nous est parvenu que dans des documents d'origine franque, et il y a d'excellentes raisons de croire que déjà le ms. du Vatican a bon nombre d'éléments gallicans mêlés aux éléments romains; d'autre part il retient encore, spécialement pour l'*ordo baptismi,* certaines particularités anciennes qui ont disparu dans les recensions postérieures; ce sont de ces détails dont il faut tenir compte pour la reconstitution au moins approximative du pur rituel romain. Les documents plus récents peuvent également être utilisés dans ce but, mais seulement dans la mesure où ils concordent avec les plus anciens; pour le reste, leur témoignage ne sert qu'à illustrer les transformations successives du rit romain dans le royaume franc [11].

Ce principe trouve son application immédiate à propos de l'*ordo* du baptême. Dans les mss. gélasiens de la meilleure marque, c'est-à-dire dans la première catégorie des sacramentaires du Vatican, de Prague et d'Angoulême, les différentes cérémonies relatives aux catéchumènes et au baptême ne sont point groupées en un seul tout comme dans les rituels orientaux, ou comme dans le rituel romain actuellement en usage; elles sont au contraire réparties tout le long du carême

[1] De Rossi, *Bull. di arch.,* 1869, t. VII, p. 27-29. — [2] Wilpert, *op. cit.,* p. 235. Cf. F. Dölger, *op. cit.,* p. 4-8. — [3] *Comment. in Epist. ad Eph.,* c. IV, *P. L.,* t. XVII, col. 388, A, C. — [4] *Epist. ad Himerium,* c. II, *P. L.,* t. XIII, col. 1134; cf. *Canones ad Gallos* (fin du IVe siècle), can. 7, Mansi, *Conc.,* t. III, col. 1137. — [5] S. Léon, *Epist.,* XVI, *ad episc. Siciliæ,* 6, *P. L.,* t. LIV, col. 702; S. Gélase, *Epist.,* IX, *ad episc. Lucaniæ,* 10, *P. L.,* t. LIX, col. 52; *Sacramentaire gélasien,* etc. — [6] *Serm.,* LXIII, 6, *P. L.,* t. LIV, col. 357. — [7] *Serm.,* LXVI, 3, *ibid.,* col. 366; cf. serm. XLI, 2, *ibid.,* col. 273. — [8] *Serm.,* XL, 2, *ibid.,* col. 269. — [9] *Epist. ad Senarium,* 3, 4, *P. L.,* t. LIX, col. 401-402. — [10] Tommasi l'a publié le premier, cf. *Opera,* éd. Vezzosi, t. VI; on le trouve aussi dans Muratori, *Liturgia Romana vetus,* et dans *P. L.,* t. LXXIV; nous le citons d'après l'édition récente de M. H. A. Wilson, *The Gelasian Sacramentary,* Oxford, 1894. — [11] Selon la remarque judicieuse de M. Edmond Bishop, *The earliest Roman Mass Book,* dans *Dublin Review,* 1894, t. CXVI p. 276.

et mêlées aux formules de la liturgie. Quant à l'acte baptismal proprement dit, il se trouve consigné au samedi saint. A la vigile de la Pentecôte, on trouve cette simple mention : *Sabbato Pentecostes celebrabis baptismum sicut in nocte sanctæ Paschæ,* à la suite de laquelle, dans les plus anciens gélasiens, on rencontre une série d'*ordines baptismi* destinés aux énergumènes et aux infirmes (*ad succurrendum infirmum*), mais ne présentant aucun rapport avec la Pentecôte. Nous aurons à consigner bientôt certains détails intéressants qu'ils ont conservés.

La formule de renonciation ne se trouve plus, dans les sacramentaires gélasiens, intimement liée à l'acte du baptême ; elle en est séparée par la bénédiction de l'eau et désormais elle est unie à la cérémonie de l'*Effeta* et des onctions, laquelle formait au VIe siècle, au témoignage de Jean diacre, le dernier stade de la préparation des catéchumènes et s'accomplissait le samedi saint au matin. Mais il faut ajouter que dans le rituel et le pontifical romain elle a repris sa place immédiatement avant la confession de foi [1], par le fait que dans le rit romain on ne renouvelle pas à chaque fois la bénédiction de l'eau. Elle se présente sous forme de trois interrogations, *Abrenuntias satanæ? Et omnibus operibus ejus? Et omnibus pompis ejus?* interrompues par un triple assentiment, *Abrenuntio,* système entièrement inconnu des Orientaux. Ce renoncement est suivi, dans l'*ordo* du samedi saint des gélasiens, de la récitation du symbole, qui n'est plus à sa place : *Sabbatorum die mane reddunt infantes symbolum.* C'est un souvenir de l'ancienne reddition du symbole, cérémonie qui revêtait, à Rome au IVe siècle, une solennité particulière, nous en avons pour garants Rufin [2] et saint Augustin [3] ; mais ni l'un ni l'autre ne disent à quel moment exact elle s'accomplissait ; saint Léon qui on parle aussi [4], n'est pas plus explicite. Mais le diacre romain Jean affirme qu'elle avait lieu avant les onctions de l'*Effeta* et en dehors de l'administration même du baptême [5]. C'est la place qu'elle a conservée dans l'*ordo ac succurrendum infirmum* du gélasien (*Vat. 316*) [6], et dans le sacramentaire grégorien d'Hadrien dont il sera question dans la suite.

Jean diacre mentionne en quelques mots l'acte du baptême d'une façon malheureusement trop peu précise pour répondre à toutes les questions : *cum istis quasi vehiculis spiritualibus* (les scrutins) *electus sive catechumenus in fide processerit, tunc et necesse est unici lavacri baptismate consecrari, in quo sacramento baptizatus trina demersione perficitur. Et recte. Nam qui in nomine Trinitatis baptizandus accedit ipsam utique Trinitatem trina debet mersione signare* [7]. Ce dernier symbole était unanimement reconnu dans l'Église catholique. Quant à la formule *Baptizo te in nomine Patris...,* Jean diacre n'en dit mot. Le diacre romain Paschasius (début du VIe siècle) mentionne une autre figure, celle de l'ensevelissement de Notre-Seigneur et de son repos de trois jours dans le tombeau ; mais il ne parle pas non plus de formule [8]. Saint Damase (366-386) nomme également les trois personnes divines : *In Patre et Filio et Spiritu sancto solum baptizamur, et non in archangelorum nominibus aut angelorum, quomodo hæretici aut judæi aut etiam gentiles dementes faciunt* [9], sans indiquer du reste la teneur exacte de la formule. Aucun texte antérieur ne nous l'a encore fournie. On trouve dans les actes du martyr romain Claudius et ses compagnons une description sommaire de leur baptême, dans laquelle nous relevons les détails suivants : (*Gabinius presbyter*) *fecit* (*eos*) *secundum consuetudinem catechumenos et dedit eis medicinam sapientiæ* (ce qui d'après Jean diacre et le sacramentaire gélasien désigne le sel béni) ; *eadem vero hora catechizans eos... baptizavit Claudium cui ita dicebat : Credis in Deum Patrem omnipotentem?... Et dixit ei : Et ego famulus Dei et sacerdos baptizo te in aqua in nomine Patris et F. et S. s., in remissionem peccatorum et carnis resurrectionem* [10]. Et d'autre part les actes du pape saint Marcel nous montrent le diacre Sisinnius baptisant avec les simples paroles : *Illuminet te Christus,* précédées d'une interrogation *de fide* [11]. Mais il serait délicat de s'appuyer sur des textes de cette nature, toujours sujets à des additions et des falsifications posthumes.

Jean diacre ne reproduit pas davantage le texte de l'antique profession de foi qui accompagnait l'immersion ; il ne fait que la mentionner en termes voilés à propos des enfants : *Scire debetis quia dum a parentibus offeruntur,* ALIENA EOS PROFESSIONE SALVARI NECESSE EST, *qui fuerant alieno errore damnati* [12]. Le romain Paschasius est un peu plus explicite : il parle de la *ter repetita confessio Patri et Filio et Spiritui sancto,* de la *professio fidei* qui suit la renonciation au démon, au moment du baptême [13]. Mais le sacramentaire gélasien nous renseigne amplement sur la teneur de cette confession de foi.

La bénédiction de l'eau achevée, on en vient de suite au baptême. *Inde benedicto fonte, baptizas unumquemque in ordine suo sub has interrogationes : Credis in Deum Patrem omnipotentem? R. Credo. — Credis et in Iesum...? R. Credo. — Credis et in Spiritum sanctum...? R. Credo.* Ces interrogations posées au catéchumène par le célébrant reproduisent le symbole des Apôtres dans sa forme primitive, sauf que la seconde, *Credis et in Jesum... natum et passum,* n'offre qu'un résumé de toute la partie christologique de ce symbole ; on doit avoir ici la formule authentique et vraiment romaine de la profession de foi baptismale [14]. Les gélasiens ajoutent souvent à *sanctam Ecclesiam* le mot *catholicam,* que n'a pas le ms. du Vatican. Plus tard la même formule s'accrut de nouveaux articles afin de se conformer au *Textus receptus* du symbole.

Cette confession de foi est uniquement suivie dans le *cod. 316* du Vatican de l'indication, *deinde per singulas vices mergis eum tertio in aqua,* sans aucune mention de la formule trinitaire. De cette disposition il faut conclure que les trois immersions étaient coordonnées aux interrogations et réponses *de fide,* et qu'elles étaient intercalées entre chacune d'elles. La chose est exprimée plus clairement encore dans l'*ordo ad succurrendum infirmum* du même gélasien : *Antequam perfundas eum aqua interrogas ei verba symboli et dicis : Credis...* (comme plus haut). *Et quum interrogas per singulas vices mergis eum tertio in aqua* [15]. Le système est identique dans le *De sacramentis,* traité anonyme de la fin du IVe siècle qui prétend bien suivre l'usage romain. Trois questions et trois réponses et autant d'immersions : *dixisti Credo et mersisti...* et rien de plus [16]. Nous verrons plus tard ce qu'il

[1] C'est déjà le cas de rituels anciens, cf. Martène, *De ant. Eccl. rit.,* I, 1, 18, *ord. 16, 18, 20.* — [2] *Comment. in Symb. Apost.,* 3, *P. L.,* t. XXI, col. 339. — [3] *Confessiones,* l. VIII, c. II, *P. L.,* t. XXXII, col. 751. — [4] *Epist.,* CXXIV, *ad monachos Palest.,* 8, *P. L.,* t. LIV, col. 1067-1068 ; XXVIII, *ad Flavianum,* 2, *ibid.,* col. 757. — [5] *Epist. ad Senarium,* 4, 6, *P. L.,* t. LIX, col. 402-403. — [6] Éd. Wilson, p. 114-115. — [7] *Epist. ad Sen.,* 6, *P. L.,* t. LIX, col. 403. — [8] *De Spiritu sancto,* l. II, c. V, *P. L.,* t. LXII, col. 32. — [9] *Epist.,* IV, *ad Paulinum Antioch.,* c. XXIV, *P. L.,* t. XIII, col. 364. — [10] *Acta sanct.,* febr. 28, t. III, p. 62-63. — [11] *Acta sanct.,* jan. 16, t. II, p. 6. — [12] *Epist. ad Sen.,* 7, *P. L.,* t. LIX, col. 403. — [13] *De Spiritu sancto,* præf., *P. L.,* t. LXII, col. 9-10. — [14] Kattenbusch. *D. apost. Symbol,* t. II, p. 485-486, 890 ; C. H. Turner, *The history and use of Creeds,* p. 14. — [15] Voir la reproduction de cet *ordo* et de la même prescription dans le *cod. 30* de Zurich (Gerbert, *Mon.,* I, 256) et dans le *cod. 1348 Colbertinus* (Martène, *De ant. Eccl. rit.,* I, 1, 18, 5). — [16] *De sacramentis,* l. II, c. VII, 20, *P. L.,* t. XVI, col. 429.

faut penser de cette disposition. Les deux sacramentaires de Prague et d'Angoulême ont la rubrique gélasienne, *inde benedicto fonte baptizas unumquemque in ordino suo*, mais sans les mots *sub has interrogationes ;* le *cod. 30* de Zurich est fautif, mais il est aisé d'y reconnaître la même phrase : *in ordine suo inde benedicto baptizas unumquemque*[1]. On n'en trouve plus ensuite aucun souvenir. Le mode d'alternance des interrogations *de fide* et des immersions fut également changé dans la suite. Ce système présentant sans doute des inconvénients (entre autres, comme on va le voir, celui d'exposer le ministre du baptême à répéter trois fois la formule trinitaire), on y renonça une fois pour toutes, nous en avons la preuve déjà dans certains recueils gélasiens, dans tous les documents grégoriens et ceux qui ont suivi, jusqu'au pontifical romain actuel. Le sacramentaire de Prague, f° 42, et un fragment du IXe siècle, originaire de France, et conservé à Oxford (*Ms. Bodl. Add. A. 173*, f° XXII)[2], reproduisent en premier lieu le symbole sous forme de trois interrogations; puis vient dans le ms. d'Oxford, la question, *Vis baptizari?* à laquelle correspond cette rubrique plutôt curieuse reproduite dans le ms. de Prague, à la suite du symbole, *Ait si volueris, Baptizo te...* On retrouve cette question dans les documents gallicans des VIIe-VIIIe siécles et plus tard dans les grégoriens. Enfin la formule trinitaire est reproduite comme il suit : « *Baptizo te in nomine Patris*, et mergit, *et Filii*, et mergit secundo, *et Spiritus sancti*, et mergit tertio[3]. » Elle se trouve dans les mêmes termes inscrite de seconde main dans le sacramentaire d'Angoulême, en marge de l'*ordo baptismi* (f° 48 r°). — Les deux ordos du sacramentaire de Gellone, celui du ms. de Reims, les *ordines romani* I et VII, et les suppléments au sacramentaire grégorien[4], ajoutent, *à la suite* des interrogations *de fide*, la note que voici : *Baptizantur sub trinam mersionem, TANTUM SANCTAM TRINITATEM SEMEL invocantes ita dicentes : Baptizo te in nomine Patris...* Le mode antique d'alternance avait pu favoriser l'usage de répéter trois fois la formule[5]. Cette décision formelle coupait court désormais à toute hésitation.

Les sacramentaires grégoriens, dont il vient d'être fait mention, offrent pour l'*ordo baptismi* une tradition différente de celle des gélasiens. C'est encore le rituel *romain*, mais le rituel romain à un âge plus avancé. Les documents en question portent le nom du pape saint Grégoire († 604), mais les mss. sont de beaucoup postérieurs à son époque, le plus ancien que nous possédions étant daté de l'an 811[6]; ils sont même pour la plupart, comme les gélasiens, d'origine franque. Ils jouissent toutefois d'une grande autorité comme témoins de l'usage romain à la fin du VIIIe siècle, car les plus purs d'entre eux dépendent du sacramentaire grégorien transmis à Charlemagne par le pape Hadrien vers 790; et, si ce dernier ne représentait plus le formulaire romain tel qu'il était sorti des mains de saint Grégoire[7], du moins devait-il reproduire fidèlement l'usage romain de la seconde moitié du VIIIe siècle[8]. L'influence grégorienne s'était, du reste, déjà fait sentir en Gaule dès l'année 750 environ. — D'autre part, le sacramentaire d'Hadrien n'existe plus comme tel, mais seulement dans des copies plus récentes, augmentées d'un supplément attribué à Alcuin. Il est pourtant assez aisé de le reconstituer, surtout dans les mss. de la famille du *cod. 337 Regin.* du Vatican, bien que l'ordre en ait été bouleversé dans l'édition de Muratori[9]. D'après Edm. Bishop, qui a pu rétablir l'ordre réel, le sacramentaire d'Hadrien occupe dans cette édition les pages 1-6, 357-361, 7-138, 243-272[10]. Cette portion purement romaine se retrouve dans le même ordre en plusieurs mss.[11] et elle nous offre partout le même *ordo* baptismal[12].

Ce pur *ordo* romain (grégorien) ne fait absolument qu'indiquer l'acte baptismal, qui comprend les *interrogationes fidei ;* mais il ne s'explique pas sur la façon dont le rite s'accomplit : *baptizat et linit eum presbyter...* La même rubrique se retrouve dans l'*oratio* (= ordo) *ad baptizandum infirmum : baptizas et linis eum*[13]... Ce dernier *ordo* correspond du reste exactement à celui du gélasien *ad succurrendum catechumenum infirmum*, qui nous a fourni plus haut des indications précieuses au sujet des *interrogationes fidei ;* Muratori l'a fait rentrer par erreur dans le supplément carolingien (p. 241-272) de son édition ; dans les mss. il appartient bien au *libellus* grégorien d'Hadrien. A propos de l'ordo du samedi saint de ce *libellus* nous avons noté déjà que, conformément à l'usage romain attesté par Jean diacre au VIe siècle, la reddition du symbole précède encore la cérémonie de l'*Effeta*, à laquelle est uni déjà, comme dans le gélasien, le rite baptismal de la renonciation au démon.

Le pur *ordo* grégorien du VIIIe siècle se distinguait surtout de l'*ordo* dit gélasien par une grande simplification des rites du catéchuménat. L'étude qui en sera faite plus tard (voir CATÉCHUMÉNAT) semble démontrer qu'on avait précisément voulu abréger d'une façon notable, en ne retenant que certaines pièces principales. Du reste, dans son ensemble, le recueil grégorien portait de nombreuses traces de simplification. On ne tarda pas à s'en apercevoir en France, où ce nouveau formulaire circulait déjà vers le milieu du VIIIe siècle. Tout en l'adoptant, on le compléta en utilisant les anciens recueils gallicans et gélasiens en usage jusqu'à ce jour[14]. Presque tous les manuscrits du IXe siècle se présentent avec des suppléments; le plus répandu fut celui que l'on attribue, non sans vraisemblance, au célèbre Alcuin, et dont quelques sacramentaires nous ont transmis la préface explicative : *Hucusque præcedens sacramentorum libellus.* L'édition de Muratori nous a conservé cette préface (d'après le ms. *Ottoboni, 313*). Elle est suivie de la table des *capitula* du supplément, et l'une des premières mentions vise précisément l'*ordo* du baptême : *benedictio salis dandum catechumeno; et inde sequuntur orationes qualiter baptizentur hi qui baptizandi sunt*[15]. On trouve en effet plus loin dans le supplément, reproduites d'après le gélasien, l'*oratio ad catechumenum faciendum* (*O.S.D., respicere dignare...*), la *benedictio salis*, et les formules d'exor-

[1] A moins que ce ne soit Gerbert qui ait mal lu; cf. Gerbert, *Mon.*, I, 253. — [2] Cf. Wilson, *The Gelasian Sacramentary*, page L. — [3] Cf. Thomasii *Opera*, éd. Vezzosi, t. VI, p. 75, n. d'. — [4] Il sera question plus loin de ces documents. — [5] Alcuin signale cet abus dans sa lettre CXIII *ad Paulinum : alii trinam volentes facere mersionem et in unaquaque mersione invocationem sanctæ Trinitatis... : Quid opus est tertio replicare quod semel dictum sufficit? P. L.*, t. C, col. 342. — [6] *Ms. 164* de Cambrai, cf. Ebner, *Quellen... des Missale Romanum*, Freiburg-i.-B., 1896, p. 383; Edm. Bishop, *On some early mss. of the Gregorianum*, dans *Journal of theol. stud.*, 1903, t. IV, p. 415-416. — [7] Quoi qu'en ait dit Mgr Probst, *Die ält. römischen Sakramentarien*, 1892, p. 316. — [8] D. Bäumer, *Ueber das sogenannte Sacramentarium Gelasianum*, dans *Hist. Jahrbuch*, 1893, t. XIV, p. 251 sq.; Ebner, *op. cit.*, p. 381; Bishop, *op. cit.*, p. 425; Wiegand, *Die Stellung d. apost. Symbols im kirchl. Leben d. Mittelalters*, Leipzig, 1899, t. I, p. 288. — [9] *Liturgia Romana vetus*, Venet., 1748, t. II. — [10] Bishop, *Liturgical note*, dans *Book of Cerne*, p. 237-238. — [11] Cambrai *164*, Paris, *B. N. 2292* et *12050*, Le Mans 77, *Triplex* de Gerbert, cf. Bishop, *On some early mss. of the Greg.*, p. 411. — [12] Muratori, *Lit. Rom. vet.*, t. II, p. 60-65; Gerbert, *Mon. lit. alem.*, t. I, p. 82-85. — [13] Muratori, *op. cit.*, p. 264. — [14] Le pontifical de Poitiers, Paris, Arsenal, *cod. 227* [*348 T. L.*], offre pour l'*ordo baptismi* en particulier, f° 193 sq., un curieux compromis entre l'*ordo scrutinii* gélasien, qu'il reproduit en entier, et le formulaire grégorien, dont on a adopté certaines rubriques caractéristiques sans prendre garde aux contradictions auxquelles elles donnent lieu quelquefois. — [15] Muratori, *op. cit.*, t. II, p. 139.

cismes. C'est le cas du ms. *Ottoboni 313* qu'a utilisé Muratori, et du sacramentaire *n°* 77 du Mans. L'adaptation est un peu différente dans d'autres mss., comme le *cod. 337* du Vatican qui a servi de base à l'édition de Muratori, le nombre des exorcismes gélasiens est considérablement réduit, et certaines formules sont reproduites d'après la leçon grégorienne et non plus sous la forme gélasienne [1]. Le supplément insère en dernier lieu l'*oratio ad catechizandum infantem*, que tous les mss. s'accordent à donner d'après le gélasien, et enfin l'*ordo baptismi;* le texte de la *benedictio fontis* n'est cependant pas transcrit une seconde fois, *dicat benedictionem fontis sicut superius in gregoriano continetur*. La confession de foi sous forme d'interrogations et de réponses reparaît tout entière, plus développée même que celle du gélasien *316* du Vatican, elle reproduit le symbole sous sa forme gallicane [2]. La rubrique concernant la triple ablution baptismale est naturellement celle que nous avons rencontrée déjà dans les gélasiens du second groupe : *Baptizet sacerdos sub trina mersione...* etc. Le fait qu'elle est inconnue du sacramentaire romain d'Hadrien semble prouver qu'elle est d'origine franque; elle se trouve, il est vrai, dans les *Ordines romani* I et VII, mais ces deux rédactions ont subi des retouches gallicanes; celui d'Einsiedeln, au contraire, qui n'en porte pas trace, ignore également la rubrique baptismale [3].

A côté de cet *ordo* grégorien, corrigé et complété d'après le gélasien, il se constitua en France un type différent que l'on trouve dans bon nombre de manuscrits, qui dépendent de la réforme d'Alcuin, mais qui disposent autrement leur rituel du baptême : tels sont les mss. utilisés par J. Pamélius pour son édition du grégorien [4]; deux sacramentaires de Saint-Germain-des-Prés (*Colbert, 1927;* auj. Bibl. nat., *2291*) et de Moissac *Colb. 428*; Bibl. nat., *2293*) des IXe et Xe siècles, dont Martène a publié les *ordines baptismi* [5]; plusieurs missels des Iles Britanniques comme le *Missale vetus Hibernicum* du collège du Corpus Christi, à Oxford [6], le missel de Robert de Jumièges [7] du XIe siècle, le rituel de Sarum [8]. Cet *ordo* grégorien mérite d'être signalé, car il est entré sans modification appréciable dans le pontifical romain de Benoît XIV, *pro baptismo adultorum*. L'édition de Pamélius représente assez fidèlement l'œuvre d'Alcuin; on y distingue nettement le *libellus* grégorien, la préface *Hucusque*, la liste des *capitula* et le supplément carolingien. Parmi les *capitula* se trouve la mention suivante, qui nous éclaire de suite sur la caractéristique de l'*ordo baptismi : Benedictio salis ad faciendum catechumenum, et inde quæ sequuntur orationes qualiter baptizentur hi qui baptizandi sunt require in Sabbato sancto Pentecostes* (lire *Paschæ*). C'est qu'en effet l'*ordo* baptismal du supplément carolingien a été transporté dans la partie grégorienne (et romaine) du sacramentaire, tout de même que les oraisons pour le samedi saint et la vigile de la Pentecôte ont pris place à leur date respective. Les influences gélasiennes et gallicanes se trahissent ici plus encore que dans la première rédaction mentionnée plus haut. L'*ordo ad catechumenum faciendum*, qui ouvre la série, débute précisément par des rites étrangers aux anciens gélasiens, mais déjà insérés dans l'*ordo* romain d'Hittorp : la triple renonciation suivie de la confession de foi (avec l'addition *et vitam æternam* propre au *Textus receptus* du symbole), puis l'insufflation sur le visage et l'imposition du signe de la croix sur le front et sur la poitrine; pour le reste cet *ordo ad catechumenum faciendum* reproduit exactement le gélasien, sauf qu'il donne deux fois la *benedictio salis*, sous sa double forme gélasienne et grégorienne. Suit la série complète des exorcismes, comme dans le gélasien et le supplément carolingien (*Mss. Ottoboni 313*, Le Mans, 77); mais l'oraison qui la termine, *Æternam ac iustissimam*, a conservé dans quelques mss. l'inscription grégorienne, *oratio super infantes in quadragesima ad quatuor evangelia*. Pour l'*ordo ad catechizandos infantes* même fusion des deux usages : *In Sabbato sancto ad reddentes dicit domnus Papa post* πιστεύω [9], rubrique propre au grégorien, à la suite de laquelle se présente l'office gélasien de l'*Effeta*, des onctions et de la renonciation, y compris la récitation du symbole (et du *Pater* [10]). La *benedictio fontis* vient après les leçons prophétiques; la fin de l'*ordo baptismi* ne diffère pas des rituels grégoriens déjà mentionnés. Notons en dernier lieu que les mss. de Pamélius et de Saint-Germain-des-Prés conservent encore des prescriptions spéciales pour le baptême des infirmes, *ordo ad baptizandum infirmum* (et non pas *infantem* comme Pamélius l'a imprimé [11]); elles reproduisent à la lettre l'*oratio ad baptizandum infirmum* signalée plus haut dans le *libellus* grégorien du pape Hadrien.

Cette enquête ne serait pas complète si elle se limitait aux sacramentaires gélasiens et grégoriens. Une autre source de renseignements nous est fournie, qu'il faut bien se garder de négliger, ce sont les divers traités *De baptismo* que provoqua, au IXe siècle, une circulaire adressée par Charlemagne à tous les archevêques de son empire. Dès le 23 mars 789, il avait ordonné, en l'un de ses capitulaires, *ut audiant episcopi baptisterium presbyterorum ut secundum morem Romanum baptizent* [12]. Ce décret entendait faire adopter partout l'*ordo* baptismal romain. Le concile de Mayence de 813 renouvela la même prescription [13]. Vers l'année 812, Charlemagne voulut se rendre compte par lui-même de la façon dont ses ordres étaient exécutés. Il adressa dans ce but aux archevêques une lettre commune où il leur demandait de lui exposer la manière dont eux et leurs suffragants expliquaient aux prêtres et aux laïques les cérémonies du baptême [14]. Plusieurs réponses à cette circulaire nous ont été conservées. Elles forment un dossier fort intéressant pour l'histoire des scrutins préparatoires au baptême; nous les retrouverons donc plus tard à propos du CATÉCHUMÉNAT. Plusieurs d'entre elles insistent sur le caractère corrélatif des deux *pactiones* qui précèdent le baptême, le renoncement et la confession de foi [15]. C'est une preuve qu'au IXe siècle encore l'habitude ancienne s'était conservée, dans certaines églises franques, d'unir intimement la formule de la renonciation à celle de la confession de foi baptismale, bien que l'*ordo* romain-gallican eût séparé ces deux rites pour unir le premier à la cérémonie de l'Effeta (accomplie le samedi saint au matin en une réunion particulière). L'idée des deux pactes est,

[1] Cf. Probst, *Die ält. römische Sakram.*, p. 303-313, 375. — [2] *Cf.* Kattenbusch, *op. cit.*, t. II, p. 799, note 62. — [3] De Rossi, *Inscr. christ. urb. Romæ*, t. II, p. 35; Duchesne, *Orig.*, 3e édit., p. 483. — [4] *Liturgicon Ecclesiæ latinæ* tom. II, p. 257-271 : il semble s'être servi en particulier du *ms. 88* de la biblioth. capitulaire de Cologne qui date du XIe siècle. Cf. Delisle, *Mémoire sur d'anciens sacramentaires*, p. 259; D. Bäumer, *Ueber d. sog. Sac. Gelas.*, p. 253. — [5] Martène, *De ant. Eccl. rit.*, I, I, art. 18, *ord. 1, 12.* — [6] Éd. F. E. Warren, London, 1879. — [7] Éd. H. A. Wilson, dans la collection de la *Bradshaw Society*, t. I, 1896. — [8] W. Maskell, *Monumenta ritualia Ecclesiæ Anglicanæ*, 2e édit., Oxford, 1882, t. I, p. 2-43. — [9] Sic, Pamélius. *Liturgicon*, t. II, p. 263. — [10] Dans certains mss.; chez Pamélius, elle précède l'*Effeta*. — [11] *Liturgicon*, t. II, p. 270. Cf. Martène, *op. cit.*, *ord. 11*. — [12] *Capitularia Karoli Magni*, XXIII, édit. Borétius, dans *Mon. Germ., Leges*, sect. II, Hannoveræ, 1883, t. I, p. 64. — [13] Canon 4, Mansi, *Conc.*, t. XIV, col. 63; édit. A. Werminghoff, dans *Mon. Germ., Leg.*, sect. II, *Concilia*, Hannoveræ, 1904, t. II, p. 261. — [14] *P. L.*, t. XCIX, col. 892. — [15] Par exemple Leidrade de Lyon, *Liber de sacr. bapt.*, c. VI, *P. L.*, t. XCIX, col. 862; Théodulfe d'Orléans, *Liber de ord. bapt.*, c. XIII, *P. L.*, t. CV, col. 231.

il est vrai, empruntée au *De ecclesiasticis officiis* de saint Isidore [1], près duquel les auteurs de ces réponses se renseignèrent souvent sans le nommer. Mais Jessé d'Amiens montre bien que réellement les deux promesses se faisaient suite l'une à l'autre : *prælibato hoc ordine officio, perducitur infans ad baptismi sacramentum, et interrogatur de credulitate Christi et abrenuntiatione diaboli...* [2]. Et de même encore saint Maxence d'Aquilée : *Cum ad fontem veniunt, per sacerdotem explorantur si ex toto abrenuntiare velint...; cumque more solito abrenuntiaverint iterum de fide symboli sciscitantur, et cum per ordinem omnia recte responderint,... sic in nomine sanctæ Trinitatis trina submersione baptizantur* [3]. — Quant à la triple immersion, ils la présentent toujours comme faisant suite à la profession de foi, et comme accomplie sous l'invocation des trois personnes divines.

Notons en dernier lieu que le terme *baptisterium* est usité couramment, au IXe siècle, pour désigner l'ensemble des cérémonies du baptême. On le rencontre en particulier chez Amalaire, dans sa réponse à la circulaire de Charlemagne, *Cur unaquæque res agatur in baptisterio aut in scrutinio;* dans l'édit de Charlemagne de 789, *ut audiant episcopi baptisterium presbyterorum ;* dans le *Capitulare II ad presbyteros* de Théodulfe d'Orléans, *baptisterium rite peragant ;* au concile de Reims de 813, *Baptisterii ratio*, etc.

Au IXe siècle, nous touchons au terme de l'évolution de l'*ordo* baptismal romain. Ce n'est pas qu'il y ait désormais conformité absolue entre les rituels qui deviennent de plus en plus nombreux. Mais on ne voit guère plus apparaître de formules ni de cérémonies nouvelles. L'on s'en tient très ordinairement à l'*ordo* grégorien avec plus ou moins de suppléments empruntés à l'ancien gélasien. Les divergences portent presque uniquement sur les rites préparatoires au baptême.

A propos du baptême, signalons enfin une particularité romaine qui n'est pas mentionnée dans les gélasiens; elle est attestée non seulement par le Ier et le VIIe *ordo* romain, mais aussi par l'*ordo* de De Rossi qui passe pour beaucoup plus pur : *Postquam (domnus Papa) baptizat IIII vel V infantes, exiet foras et baptizant presbyteri et duo diaconi* [4]; l'*ordo* VII dit à son tour : *Pontifex baptizat unum vel duos vel quantos ei placuerit de ipsis infantibus : ceterique a diacono... baptizantur* [5]; et l'*ordo* I : *deinde presbyteri aut diaconi, etiam si necesse fuerit et acolythi discalceati... ingrediuntur in fontes... et baptizantur masculi...* [6]. Pourtant le pape Boniface V (619-625) avait enlevé aux acolytes le droit de baptiser : *ut in Lateranis acholitus non baptizet cum diacono, sed subdiaconi sequentes.* Il semble, d'après l'*ordo* I, que les acolytes aient reconquis plus tard cette prérogative [7].

II. Rit africain. — La place spéciale que nous donnons au rituel baptismal de l'ancienne Église latine d'Afrique se justifie d'elle-même. Cette église fondée dès les origines du christianisme, était déjà florissante au IIe siècle; de bonne heure, elle profita des loisirs que lui laissèrent les persécutions pour constituer d'une façon très complète les éléments du culte divin. On s'est depuis longtemps accoutumé à considérer l'ensemble de sa liturgie comme la reproduction exacte de la liturgie romaine. C'est peut-être avancer plus qu'on ne peut prouver, car à côté de nombreux traits communs, on surprend aussi bien des différences qui tendent à prouver que le rit africain était un rit autonome offrant des points de contact avec la liturgie romaine, pouvant présenter aussi des ressemblances avec les rites orientaux, possédant enfin un certain nombre de particularités. — Les nombreuses invasions qui ravagèrent la terre d'Afrique et qui finirent par y étouffer les derniers restes du christianisme, firent disparaître à jamais tous les documents liturgiques de l'Église africaine. Mais cette lacune est en partie comblée, en ce qui concerne spécialement les rites du baptême, par les écrits des Pères du IIIe au Ve siècle. Tertullien le premier nous fournit quantité de détails d'une admirable précision; il a même composé un traité *De baptismo* où le rituel de l'église de Carthage est exposé dans ses grandes lignes. Sans parler de saint Cyprien et de saint Optat qui donnent eux aussi des renseignements utiles, nous avons pour les âges ultérieurs une source d'une extrême richesse dans les ouvrages de saint Augustin, que complète encore une description très détaillée de l'*ordo* baptismal due à la plume du diacre Ferrandus.

Il n'y a pas d'inconvénient à grouper les témoignages de Tertullien et de saint Cyprien, ils concordent en général et se complètent mutuellement. Le demi-siècle qui sépare ces deux auteurs n'a pas dû voir s'introduire de grandes modifications dans les rites baptismaux. « L'Église de Carthage, écrit M. Paul Monceaux, était déjà presque entièrement constituée à la fin du IIe siècle et elle avait dès lors ses traditions; elle semble n'avoir guère innové pendant la première moitié du IIIe siècle [8]. » Il n'en va pas de même pour l'époque de saint Augustin. Après la paix de l'Église, bien des choses se précisèrent; en Afrique, comme partout ailleurs, les manifestations du culte acquirent une fixité plus grande. Ce n'est guère qu'au IVe siècle que la préparation liturgique des catéchumènes fut réglée d'une façon stable et définitive; la même époque vit aussi bien des cérémonies nouvelles s'ajouter aux rites préliminaires au baptême. Les écrits de saint Augustin permettent de se rendre compte de cet état de choses; ils montrent l'écart qui le séparent de la liturgie du IIIe siècle.

La contribution la plus importante de Tertullien à l'histoire du baptême est sans contredit son traité *De baptismo*. Ce *digestum*, comme l'appelle son auteur (*De baptismo*, 1), date, probablement, des dernières années du IIe siècle, il ne semble pas postérieur aux années 202-203 [9]. Il est donc de l'époque où Tertullien ordonné prêtre depuis peu suivait avec sa fougue ordinaire les inspirations de son zèle pour l'instruction du peuple chrétien de Carthage [10]. Comme le *De oratione*, le *De pœnitentia* et les deux livres *De cultu feminarum*, qui furent écrits dans les mêmes circonstances, le *De baptismo* est rédigé sous forme de sermon ou de conférence. Il se peut même que ce soient là des allocutions, d'abord prononcées en public, puis écrites avec soin sous la forme didactique qu'elles ont conservée [11]. Mais ce ne sont pas à proprement parler des catéchèses. Le prêtre de Carthage s'y adresse aussi bien aux baptisés qu'aux catéchumènes et aux pénitents, c'est-à-dire au peuple chrétien tout entier, bien que certains passages visent plus particulièrement telle ou ou telle classe de fidèles [12]. D'une façon générale l'auteur s'y exprime très librement sur tous les mystères sacrés, sur les sacrements en particulier, dont il expose en détails les différents rites. C'est ce qui distingue ses traités doctrinaux et moraux de ses ouvrages d'apologétique adressés aux païens, où l'on ne trouve aucune allusion précise aux sacrements chrétiens. Tel est le cas de l'*Apologeticum ad gentes*, des livres *Ad na-*

[1] L. II, c. XXV, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 821. — [2] *Epist. de baptismo*, *P. L.*, t. CV, col. 788. — [3] *De ant. rit. baptismi*, c. VII, *P. L.*, t. CVI, col. 56-57. — [4] De Rossi, *Inscr. christ. urbis Romæ*, t. II, p. 34-35. — [5] *Ordo rom.* VII, 11, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 969. — [6] *Ordo rom.* I, 43, *ibid.*, col. 956. — [7] Duchesne, *Liber pontificalis*, t. I, p. 321, 322, note 3. — [8] P. Monceaux, *Histoire lit. de l'Afrique chrétienne*, Paris, 1902, t. II, p. 15. — [9] Monceaux, *ibid.*, t. I, p. 294; Harnack, *Die Chronologie d. altchr. Literatur*, t. II, p. 269. — [10] On a prétendu que le *De baptismo* avait été écrit à Rome; mais il n'y a pas d'indices suffisants en faveur de cette thèse; cf. Harnack, *op. cit.*, p. 269, n. 1. — [11] Monceaux, *op. cit.*, t. I, p. 369 sq. — [12] Harnack, *op. cit.*, t. II, p. 267 sq.

tiones et de la lettre *Ad scapulam*. Les livres déjà teintés de montanisme, ou même postérieurs à la rupture avec l'Église, nous fournissent encore quelques renseignements précieux, de l'exactitude desquels il n'y a pas lieu de douter. Même au plus fort de ses controverses, alors qu'il battait en brèche certaines pratiques de l'Église, Tertullien gardait une vénération profonde pour d'autres points de la tradition. C'est ainsi qu'un passage célèbre du *De corona* (écrit en 211, en pleine période montaniste) contient un plaidoyer enthousiaste en faveur des rites si anciens et si simples du baptême chrétien. Par le fait même, du reste, que Tertullien a combattu avec âpreté la discipline de l'Église catholique, il nous renseigne admirablement sur l'existence de ces pratiques incriminées par lui.

Dès l'époque de Tertullien l'on constate que le baptême était administré de préférence à la fête de Pâques et durant le temps pascal y compris la fête de la Pentecôte : *Diem baptismo sollemniorem Pascha præstat... exinde Pentecostes ordinandis lavacris latissimum spatium est, quo et Domini resurrectio inter discipulos frequentata est et gratia Spiritus sancti dedicata*[1]. Cependant ces dates n'étaient pas exclusives, la suite du texte de Tertullien le dit clairement : *Ceterum omnis dies Domini est, omnis hora, omne tempus habile baptismo : si de sollemnitate interest, de gratia nihil refert;* ce qui est confirmé par d'autres paroles relatives à la piscine de Bethsaïda : *Proficiente itaque in hominibus gratia Dei, plus aquis et angelo accessit :... qui unum semel anno liberabant, nunc quotidie populos conservant deleta morte per ablutionem delictorum*[2].

Le témoignage de Tertullien est plus précis encore en ce qui concerne l'administration du sacrement lui-même. L'acte du baptême réunissait trois rites auxquels on attachait la plus grande importance : la renonciation publique et solennelle au démon, la profession de foi, et enfin l'immersion baptismale accomplie au nom des trois personnes de la Sainte-Trinité. La bénédiction de l'eau avait dû précéder la cérémonie, mais elle n'est pas représentée comme en faisant partie ; c'est aussi ce que nous avons vu dans les *Canons d'Hippolyte*. Cependant Tertullien y attache un grand prix. Par l'efficacité de la bénédiction et de l'*épiclèse*[3] ou invocation, l'eau reçoit la vertu de sanctifier : *Omnes aquæ de pristina originis prærogativa sacramentum sanctificationis consequuntur invocato Deo. Supervenit enim statim Spiritus de cælis et aquis superest sanctificans eas de semetipso et ita sanctificatæ vim sanctificandi combibunt*[4]. La lettre synodale du concile de Carthage de 255, présente la bénédiction de l'eau comme obligatoire : *oportet vero mundari et sanctificari aquam prius a sacerdote, ut possit baptismo suo peccata hominis qui baptizatur abluere*[5]; même allusion au concile de 257[6].

Dans l'esprit de Tertullien, et dans la discipline du temps, la renonciation au démon et la profession de foi sont deux actes corrélatifs qui résument pour ainsi dire tout le catéchuménat et attestent les bonnes dispositions du candidat. C'est un double pacte qui entraine obligation grave : *Pactus es renuntiare ipsi (diabolo) et pompæ et angelis eius. Convenit inter vos de isto. Hæc erit amicitia observatione sponsionis ne quid eius postæ resumas ex his quæ ejerasti, quæ illi reddidisti*[7]. Les spectacles sont une des choses diaboliques auxquelles le chrétien a renoncé : *hoc erit pompa diaboli, adversus quem in signaculo fidei ejeramus*[8]. — *In signaculo fidei,* c'est-à-dire au moment du baptême ; c'est en effet après être entré dans la piscine baptismale que le catéchumène prononçait son abjuration : *Aquam adituri ibidem... sub antistitis manu contestamur nos renuntiare diabolo et pompæ et angelis eius*[9] ; *cum aquam ingressi Christianam fidem... profitemur, renuntiasse nos diabolo et pompæ et angelis eius ore nostro contestamur*[10]. Tertullien cite constamment les mêmes paroles : *renuntiare diabolo et pompæ et angelis eius.* Selon toute vraisemblance, il a reproduit la formule liturgique en usage de son temps. Il insiste sur l'emploi du singulier, *pompa diaboli,* au lieu du pluriel *pompæ* très commun plus tard. Pour lui la *pompa diaboli* s'applique surtout au théâtre et à toutes les pratiques idolâtriques qui s'y rapportent[11]. Dans son traité *Ad martyras,* il parle aussi de *renuntiare sæculo*[12], mais sans faire allusion, semble-t-il, à la formule baptismale. Saint Cyprien donne au contraire à penser que le renoncement au siècle était compris dans la formule qu'il a connue : *Stare illic potuit Dei servus,* dit-il au sujet des *lapsi, et loqui et renuntiare Christo qui iam diabolo renuntiaverat et sæculo*[13]. — Le Seigneur nous avertit, écrit-il ailleurs, *ne ad diabolum rursus et ad sæculum quibus renuntiavimus... revertamur*[14]*... qui diabolo et mundo renuntiavimus*[15] ; *sæculo renuntiaveramus cum baptizati sumus*[16]. D'autre part il entend les *pompæ* des vanités du siècle : *qui sæculo renuntiavimus et divitias eius et pompas fide gratiæ spiritalis abiecimus*[17] ; *cuius [mundi] pompis et deliciis jam tum renuntiavimus, cum meliore transgressu ad Deum venimus*[18].

Plus encore que la renonciation, la *confessio fidei* se rattache intimement au baptême. Nous savons d'abord par Tertullien qu'elle se faisait sous forme de réponse à une ou plusieurs interrogations : *In sacramenti verba respondimus*[19] ; *anima enim non lavatione sed responsione sanctitur*[20] ; *(christianus) fidei pactionem interrogatus obsignat, atque ita deinde opimitate dominici corporis vescitur, eucharistia scilicet*[21]. Le concile de Carthage de 255, présidé par saint Cyprien, parle aussi de l'*interrogatio quæ fit in baptismo... cum dicimus, Credis...*[22] ? Tertullien nous représente de plus ces questions et réponses *de fide* comme basées sur les paroles

[1] *De baptismo*, c. XIX, *P. L.*, t. I, col. 1222. *Latissimum spatium* est la leçon des anciennes éditions et probablement aussi des mss. Reifferscheid lui substitue le mot *lætissimum* que Gangneus avait trouvé dans un ms. Reifferscheid, Tertulliani, *opera*, t. I, p. 217. La variante influe du reste peu sur le sens ; il paraît bien qu'il s'agisse de tout le laps de temps qui s'écoule entre Pâques et la Pentecôte, les deux termes compris. Cf. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, p. 331. — [2] *De baptismo*, c. V, éd. Reifferscheid, p. 206. — [3] C'est la première fois qu'on entend parler d'épiclèse pour la bénédiction de l'eau, cf. P. Drews, *Epiklese*, dans *Realencyclopädie*, 3e édit., 1898, t. V, p. 410. — [4] *De baptismo*, c. IV, édit. Reifferscheid, p. 204. — [5] S. Cyprien, *Epist.*, LXX, *ad Januarium*, éd. Hartel, p. 767. — [6] *Sententiæ episcoporum*, 18, dans Cypr., éd. Hartel, p. 444. — [7] *De anima*, c. XXXV, éd. Reifferscheid, p. 360-361. — [8] *De spectaculis*, c. XXIV, *ibid.*, p. 24. — [9] *De corona*, c. III, *P. L.*, t. II, col. 79. — [10] *De spectaculis*, c. IV, éd. Reifferscheid, p. 6. — [11] Cf. *De spect.*, c. IV ; *De idol.*, c. XVIII. D'après M. S. Reinach, *Satan et ses pompes* (Rapport à l'*Académie des inscriptions*, 12 septembre 1902, et *Revue de l'Université de Bruxelles*, 1902-1903, p. 97-112), *pompa* désignerait chez Tertullien le cortège du démon, c'est-à-dire la troupe des anges déchus. M. P. Lejay a établi clairement qu'il s'agit bien au contraire des pratiques idolâtriques et des spectacles en particulier : *Revue d'hist. et de litt. relig.*, 1904, t. IX, p. 175-177. Cf. A. d'Alès, *Pompa diaboli*, dans la *Revue de philologie*, 1905, t. XXIX, p. 53, qui fortifie la thèse de M. Lejay. — [12] C. II, *P. L.*, t. I, col. 622. — [13] S. Cyprien, *De lapsis*, c. VIII, éd. Hartel, p. 242. — [14] *Ad Fortunatum de exhortatione martyrii*, c. VII, *ibid.*, p. 328. — [15] *De bono patientiæ*, c. XII, *ibid.*, p. 406. — [16] *Epist.*, XIII, c. V, *ibid.*, p. 508. Watson, *The style of St. Cyprian*, p. 249 n. 2, 284, 287, pense que *sæculum* faisait partie de la formule qu'il considère comme originaire d'Italie. M. L. Bayard, *Le latin de S. Cyprien*, Paris, 1902, p. 177, n. 1, croit que « c'est plutôt la lecture de la Bible qui a familiarisé notre auteur avec les mots *mundus* et *sæculum* ». — [17] *De dom. orat.*, c. XIX, éd. Hartel, p. 281. — [18] *De habitu virginum*, c. VII, *ibid.*, p. 192. — [19] *Ad martyras*, c. III, *P. L.*, t. I, col. 624. — [20] *De carnis resurrectione*, c. XLVIII, éd. Tertulliani, *Opera*, pars III, ed. E. Kroymann, dans *Corp. script. eccl. lat.*, Vindobonæ, 1906, t. XXXXVII, p. 100. — [21] *De pudicitia*, c. IX, éd. Reifferscheid, p. 238. — [22] S. Cyprien, *Epist.*, LXX, c. II, éd. Hartel, p. 768.

mêmes du précepte trinitaire : *Ter mergitamur amplius aliquid respondentes quam Dominus in Evangelio determinavit* [1]. Elles contenaient la mention des trois personnes divines, et quelque chose en plus. Etait-ce la formule entière du symbole apostolique, basée elle aussi sur le précepte trinitaire relatif au baptême? Au moins y trouvait-on mentionnée l'Église, c'est encore Tertullien qui nous le dit : *Cum sub tribus et testatio* (= confessio) *fidei et sponsio salutis pignerentur, necessario adicitur Ecclesiæ mentio; quoniam ubi tres, id est Pater et Filius et Spiritus sanctus, ibi Ecclesia, quæ trium corpus est* [2]. Deux autres passages sont relatifs à la *confessio fidei*, mais on n'en saurait tirer la preuve formelle en faveur de la récitation intégrale du symbole; ils indiquent du moins assez clairement que le catéchumène confessait sa foi en marquant son assentiment aux paroles prononcées par le prêtre : *Cum aquam ingressi christianam fidem* IN LEGIS SUÆ VERBA *profitemur...* [3]. — *Vocati sumus ad militiam Dei vivi jam tunc, cum* IN SACRAMENTI VERBA *respondimus* [4]. Les deux phrases se complètent et s'expliquent l'une l'autre; il s'agit de réponses aux *legis verba*, aux *sacramenti verba* [5], c'est-à-dire aux paroles contenues dans la formule d'institution,... *baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti*. Le concile de Carthage de 255 (épître LXX de S. Cyprien) nous fournit un supplément d'information : *Ipsa interrogatio quæ fit in baptismo testis est veritatis. Nam cum dicimus : Credis in vitam æternam et remissionem peccatorum per sanctam Ecclesiam? intelligimus* [6]...

Nous avons constaté presque partout à l'origine une union parfaite entre les interrogations *de fide* et l'ablution baptismale, chacune des trois immersions suivant chacune des trois interrogations. C'est en particulier le cas des *Canons d'Hippolyte*, dont l'*ordo baptismi* présente d'étroites analogies avec celui de Tertullien. Celui-ci ne dit pas d'une façon formelle qu'il en fût de même à Carthage. On peut cependant le conclure de deux ou trois passages qu'il convient de rapprocher les uns des autres. Le *De corona* est particulièrement expressif : *contestamur nos renuntiare diabolo... dehinc ter mergitamur amplius aliquid respondentes quam Dominus in Evangelio determinavit* [7]. Ainsi d'une part il n'y a pas d'intervalle entre la renonciation et l'immersion, et d'autre part la confession de foi sous forme de réponses se fait pendant les immersions, *ter mergitamur respondentes :* ce participe présent ne peut qu'exprimer deux actions simultanées. De la même façon, semble-t-il, doit s'expliquer le *De baptismo : sine sumptu homo in aquam demissus et* INTER PAUCA VERBA *tinctus non multo vel nihilo mundior resurgit* [8]; et le passage suivant : *novissime mandans ut tinguerent in Patrem et Filium et Spiritum sanctum, non in unum; nam nec semel, sed ter, ad singula nomina in personas singulas tinguimur* [9]. Ces deux derniers textes, il est vrai, peuvent s'entendre de la formule baptismale elle-même. Ajoutons de suite que Tertullien ne cite jamais la formule, *Baptizo te in nomine Patris...*, ni quoi que ce soit d'analogue. On lit seulement au chapitre XIII du *De baptismo : lex tinguendi imposita est et forma præscripta : Ite, inquit, docete nationes tinguentes eas in nomen Patris et Filii et Spiritus sancti* [10].

Saint Cyprien et les conciles de son époque ne font, eux non plus, aucune mention formelle des paroles sacramentelles usitées au baptême. Une expression remarquable de la lettre 69 de saint Cyprien donne à penser que les *interrogationes symboli* alternaient encore avec les immersions : *quod si aliquis illud opponit ut dicat eandem Novatianum legem tenere quam catholica Ecclesia teneat,* EODEM SYMBOLO *quo et nos* BAPTIZARE, *eundem nosse Deum Patrem, eundem Filium Christum, eundum Spiritum sanctum, ac propter hoc usurpare eum potestatem baptizandi posse quod videatur* INTERROGATIONE BAPTISMI *a nobis non discrepare : sciat... non esse unam nobis et schismaticis symboli legem neque eandem interrogationem. Nam cum dicunt credis in remissionem peccatorum et vitam æternam per sanctam Ecclesiam, mentiuntur interrogatione, quando non habeant Ecclesiam...* [11]. Le contexte montre bien que les mots *symbolo baptizare* doivent s'entendre de la confession de foi baptismale; on voit par conséquent la place prépondérante qu'occupaient, dans l'administration du sacrement de baptême, les *interrogationes de fide* [12]. Rapproché du passage précédent, le suivant paraît s'appliquer aussi exclusivement au *symbole* de foi auquel sont empruntées les interrogations : *Dominus post resurrectionem discipulos suos mittens quemadmodum baptizare deberent instruit et docet dicens... : Ite ergo docete gentes omnes tinguentes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Insinuat trinitatem cuius* SACRAMENTO *gentes tinguerentur. Numquid hanc Trinitatem Marcion tenet? Numquid eundem adserit quem et nos Deum Patrem creatorem? Eundem novit Filium Christum de Virgine Maria natum...? Longe alia est apud Marcionem... fides... Quomodo ergo potest videri qui apud illos baptizatur consecutus esse peccatorum remissam... per suam fidem qui ipsius fidei non habuerit veritatem* [13]? C'était, on le sait, la thèse favorite des évêques africains que les hérétiques, n'ayant pas la même foi que l'Église catholique dont ils étaient séparés, ne pouvaient pas administrer validement le baptême. Ils employaient, il est vrai, le même symbole, mais ils mentaient dans leurs « interrogations », quand ils nommaient l'Église qu'ils n'avaient pas, et lorsqu'ils prononçaient les noms des personnes divines auxquelles ils ne croyaient pas selon la vraie foi. Aussi leur confession de foi passait-elle pour incomplète, *cum ergo manifestum sit hæreticos... non integram sacramenti habere confessionem* [14], et impuissante à assurer la validité du baptême. Ce point de vue était faux, l'Église d'Afrique le reconnut plus tard en acceptant l'enseignement de l'Église de Rome. Mais peu importe pour la question du rite; en ce moment ce qu'il convient de noter c'est qu'au cours de cette controverse entre Rome et l'Afrique touchant la validité du baptême des hérétiques, la formule trinitaire, *Baptizo te...*, n'entre pas une seule fois en ligne de compte. L'on ne paraît pas y songer; toute l'attention se porte sur la croyance exprimée non dans

[1] *De cor.*, c. III, *P. L.*, t. II, col. 79. M. J. Tarmel, *Tertullien*, Paris, 1905, p. 137, rend imparfaitement ce texte lorsqu'il écrit : « Nous faisons une réponse que le Seigneur n'a pas indiquée dans l'Évangile. » Car il est certain que Tertullien fait allusion aux paroles de l'institution, Matth., XXVIII, 19. Cf. Turner, *The history and use of Creeds*, London, 1906, p. 12. — [2] *De bapt.*, c. VI, éd. Reifferscheid, p. 206. — [3] *De spect.*, c. IV, éd. Reifferscheid, p. 6. — [4] *Ad mart.*, c. III, *P. L.*, t. I, col. 624. — [5] Cf. Kattenbusch, *D. apost. Symbol*, t. II, p. 61-63; A. E. Burn, *An introduction to the Creeds*, p. 52. — [6] Éd. Hartel, p. 768. Dans la lettre LXIX, c. VII, Hartel, p. 756, on lit une formule analogue : *Cum dicunt credis in remissionem peccatorum et vitam æternam per sanctam Ecclesiam...* — [7] *De cor.*, c. III, *P. L.*, t. II, col. 79. — [8] *De bapt.*, c. II, éd. Reifferscheid, p. 201. Cf. Kattenbusch, *loc. cit.*, p. 62. — [9] *Adv. Praxean*, c. XXVI, éd. Kroymann, p. 279. — [10] Éd. Reifferscheid, p. 212-213. *Forma* peut désigner ici simplement norme, règle, prescription, cf. H. Rönsch, *Das Neue Testament Tertullians*, Leipzig, 1871, p. 630. — [11] *Epist.*, LXIX (al. LXXVI), *ad Magnum*, c. VII, éd. Hartel, p. 756. — [12] L'expression caractéristique *Symbolo baptizare* se retrouve au VIe siècle sous la plume de Facundus d'Hermiane, *Epistola fidei catholicæ*, *P. L.*, t. LXVII, col. 867. — [13] *Epist.*, LXXIII, *ad Jubaianum*, c. V, éd. Hartel, p. 781-782. — [14] *Sententiæ episcoporum* (*conc. VII Carthagin.*, anno 256), 7, éd. Hartel, p. 440.

la *formule trinitaire,* ce qui serait pourtant naturel, mais dans la *profession de foi* baptismale. Et, dans leurs réponses, les Romains restent sur le même terrain; ils prouvent que le baptême administré au nom des trois personnes de la sainte Trinité, ou même avec l'*invocation* du seul nom du Christ, est toujours valide, malgré les erreurs qui peuvent se trouver dans la foi du ministre ou du néophyte, en dépit même des légères méprises purement matérielles, qui peuvent se glisser dans la confession de foi, pourvu qu'elles n'en faussent pas le sens d'une façon notable : *Quid statues de eis qui ab episcopis prave sentientibus aut imperitioribus fuerint baptizati? Quando non ad liquidum et integre vel etiam aliter quam oportet in traditione sacramenti fuerint locuti, certe aut interrogaverint quid aut interrogantes a respondentibus audierint quod minime ita interrogari aut responderi debet, quod tamen non valde illam nostram rectam fidem lædat... Dicturus es enim... hos quoque denuo baptizandos esse...*[1].

Quelle était donc la teneur exacte de cette *invocation* des personnes divines? Il est malaisé de le dire. En tout cas il est vraisemblable que Tertullien employait les mots *tinguo te...,* de préférence à la forme *baptizo te.* Le verbe *tinguere* lui était en effet beaucoup plus familier que le terme *baptizare;* et sa version de la Bible lisait ainsi le texte de saint Matthieu, XXVIII, 19 : *Ite docete nationes* TINGUENTES EAS *in nomen Patris...* [2]. Saint Cyprien le citait encore ainsi [3], bien qu'il évitât, dans la pratique, d'employer les mots *tinguere* et *tinctio,* dont les montanistes africains faisaient encore usage [4].

Avant de rappeler les témoignages de saint Augustin et de ses contemporains, il est bon de noter que, dès avant Tertullien, la coutume est établie de baptiser les nouveau-nés. Tertullien ne l'approuvait pas : selon lui la prudence réclamait qu'on les fît attendre, en dehors des cas de danger de mort, jusqu'à l'âge de raison [5]. La pratique traditionnelle ne s'en maintint pas moins dans l'Église d'Afrique. Plus tard, saint Cyprien eut l'occasion de rappeler, au concile de Carthage de 253, qu'il n'y avait aucune nécessité d'attendre au moins jusqu'au huitième jour après la naissance [6]. Ensuite au temps de saint Augustin, rien n'est plus fréquent que le baptême des tout petits enfants. De cet usage, qu'il tenait pour apostolique, il tirait l'un de ses meilleurs arguments contre les pélagiens, en faveur de l'existence de la tache originelle. C'est lui qui fixa pour les enfants que, à partir de l'âge de sept ans, ils devraient prononcer eux-mêmes leurs vœux du baptême, *pro se ipsi ad interrogata respondent* [7]; les parrains devaient au contraire suppléer dans cette fonction les enfants en bas âge, qui, comme les moribonds, *ad interrogata respondere non possunt* [8].

Saint Augustin désigne comme dernière épreuve du catéchumène la *redditio symboli,* qu'il ne confond pas avec la vraie profession de foi; celle-ci est encore, comme au temps de Tertullien et de saint Cyprien, étroitement unie à la renonciation et à la triple immersion; c'est de plus sous sa forme primitive de réponses à des interrogations qu'elle s'accomplit, tandis que la *redditio symboli* consistait en une récitation pure et simple de la formule par le catéchumène. Ajoutons enfin qu'au VIe siècle, la reddition solennelle du symbole avait cessé, semble-t-il, de s'accomplir le jour du baptême; elle remplaçait la première reddition de jadis, le jour de la tradition du *Pater :* c'est du moins ce qu'indique le texte suivant de Ferrandus : *Ipsa insuper verba symboli memoriter in conspectu fidelis populi clara voce pronuntians piam regulam dominicæ orationis accepit;* le jour du baptême venu il n'est plus question de *redditio symboli,* mais seulement d'interrogations et de réponses [9]. Fulgence de Ruspe, dans sa réponse à Ferrandus, fait aussi la distinction : à la rigueur, dit-il, la première profession de foi suffisait, il ne fallait donc pas se préoccuper de ce que le catéchumène eût été empêché par la maladie de prononcer la seconde : *Non hoc utique fuit* HORA BAPTISMATIS INTERROGANDUS *quod est* ANTEA IN SYMBOLI PRONUNTIATIONE *confessus* [10].

Saint Augustin a très souvent l'occasion de parler des *interrogationes baptismi,* c'est-à-dire de l'examen suprême qui se célébrait au moment du baptême. Il désigne ainsi la renonciation au démon et la confession de foi tout ensemble [11]. Les deux cérémonies de la renonciation et de la confession de foi sont également représentées comme étroitement unies, dans ce texte de saint Optat de Milève († vers 385) : *Interroganus gentilem an renuntiat diabolo et credat Deo...* [12]. Mais il faut reconnaître que le plus souvent saint Augustin fait allusion à la seule *confessio fidei,* laquelle à ses yeux avait une importance capitale pour l'efficacité du sacrement.

L'interrogation baptismale était basée sur les paroles de l'institution (Matth., XXVIII, 19), c'est-à-dire qu'elle contenait au moins la mention des trois personnes divines : *Ceterum quis nesciat,* demande saint Augustin, *non esse baptismum Christi si* VERBA EVANGELICA QUIBUS SYMBOLUM CONSTAT ILLIC DEFUERINT [13]? Il nous a conservé une partie de cette interrogation : *Respondetur a portante parvulum; ad verba aliena sanatur quia ad factum alienum vulneratur. Credit in Jesum Christum? fit interrogatio; respondetur, Credit...* [14]. Sans se limiter à la triple mention des personnes divines, elle renfermait tous les articles du symbole : *Spado ille quem Philippus baptizavit nihil plus dixit quam, Credo Filium Dei esse Jesum Christum, et in hac professione continuo baptizatus est. Num ergo placet ut* HOC SOLUM HOMINES RESPONDEANT ET CONTINUO BAPTIZENTUR? *Nihil de Spiritu Sancto, nihil de sancta Ecclesia, nihil de remissione peccatorum, nihil de resurrectione mortuorum, postremo de ipso Domino Jesu Christo nihil nisi quia Filius Dei est, non de incarnatione eius ex Virgine, non de passione, de morte crucis, de sepultura, de tertii diei resurrectione, de ascensione ac sede ad dexteram Patris aliquid discendum est catechizanti, ac profitendum credenti? Si enim spado cum respondisset, Credo Filium Dei esse*

[1] Anonyme (romain?), *De rebaptismate,* c. X, S. Cypriani, *opera,* append., éd. Hartel, p. 81. — [2] Tertullien, *De bapt.,* c. XIII, éd. Reifferscheid, p. 213. — [3] *Epist.,* XXVII, 3; LXIII, 18; LXXIII, 5; éd. Hartel, p. 543, 716, 782. — [4] Watson, *The style and language of St. Cyprian,* dans *Studia biblica,* t. IV, 1896, p. 195, 264, 297; Bayard, *Le latin de S. Cyprien,* p. 186-187. — [5] *De bapt.,* c. XVIII, p. 216. — [6] S. Cyprien, *Epist.,* LXIII, *ad Fidum, de baptizandis infantibus,* éd. Hartel, p. 717-721. — [7] *De anima et illius origine,* l. III, c. IX, 12, *P. L.,* t. XLIV, col. 517. — [8] *De conjug. adult.,* l. I, c. XXVI, *P. L.,* t. XL, col. 469. — [9] *Epist. ad Fulgentium, P. L.,* t. LXV, col. 379. — [10] *Epist.,* XII, *ad Ferrandum,* c. V, 14, *ibid.,* col. 386. — [11] *De anima et illius origine,* l. III, c. IX, 12, *P. L.,* t. XLIV, col. 517; *De conjug. adult.,* l. I, c. XXVI, *P. L.,* t. XL, col. 469; cf. *De peccatorum merit. et remiss.,* l. I, c. XXXIV, *P. L.,* t. XLIV, col. 146. — [12] *De schismate donatistarum,* l. V, c. VII, *P. L.,* t. XI, col. 1057. — [13] *De baptismo contra donatistas,* l. VI, 47, *P. L.,* t. XLIII, col. 214. — [14] *Serm.,* CCXCIV, *P. L.,* t. XXXVIII, col. 1342. Certaines allusions de saint Augustin prouvent que l'interrogation *de fide* était immédiatement précédée d'une question relative à la *conversio ad Deum,* complément naturel de la renonciation au démon : *Nec vos interrogavi utrum ad me converteremini sed ad Deum vivum, nec utrum in me credideritis sed in Patrem et F. et S. s.* (*Cont. litt. Petiliani,* l. III, c. VIII, *P. L.,* t. XLIII, col. 353.) *Quomodo dicturus erat (infantem in baptismo) renuntiare...? quomodo converti ad Deum...? credere... remissionem peccatorum...?* (*De peccat. merit. et remiss.,* l. I, c. XXXIV, *P. L.,* t. XLIV, col. 146.) Cf. S. Optat, *De schism. donat.,* l. III, c. XI, *loc. cit.,* col. 1025.

Jesum Christum, hoc ei sufficere visum est, ut continuo baptizatus abscederet; cur non id sequimur? Cur non imitamur, atque auferimus CETERA QUÆ NECESSE HABEMUS, *etiam cum ad baptizandum temporis urget angustia,* EXPRIMERE INTERROGANDO, *ut baptizandus ad cuncta respondeat... omnia quæ... serie traditionis scimus implenda*[1]. Remarquer le : NECESSE HABEMUS EXPRIMERE : la confession de foi est regardée comme indispensable, *etiam cum temporis urget angustia*. Et ailleurs : *Subito periculo mortis incipit homo perturbari, et poscit baptismum, quem tanta festinatione accipit, ut* NECESSARIAM INTERROGATIONEM PAUCORUM VERBORUM *vix periculi tempus admittat*[2]. Même nécessité pour les petits enfants, quoiqu'ils ne puissent répondre par eux-mêmes : *Celebrantur per eos (qui parvulos gestant) necessaria ministeria et* VERBA SACRAMENTORUM SINE QUIBUS CONSECRARI PARVULUS NON POTEST[3]. Quant à la croyance qu'exprime cette confession de foi, peu importe pour la validité; pourvu seulement que la formule du symbole soit conforme au précepte trinitaire, le baptême est valide, quand même le ministre du sacrement ou le néophyte se méprendraient sur le sens exact du symbole de foi. Ce système est exposé tout au long dans les livres *De baptismo contra Donatistas*[4] : *Fieri enim potest ut homo integrum habeat sacramentum, et perversam fidem : sicut fieri potest ut integra teneat verba symboli, et tamen non recte credat, sive de ipsa Trinitate, sive de resurrectione, sive aliquid aliud... Sic etiam fieri potest ut in alicuius hæretici librum catholicus catechumenus incidat, et... credat aliquid contra catholicam fidem : cui tamen errori* VERBA SYMBOLI NON REPUGNANT... *Si talia credens in Catholica baptizetur et posteriore diligentia cognoscat quomodo credere debeat,... numquid denuo baptizandus est? Quid ita? Quia illa sanctitas sacramenti* VERBIS EVANGELICIS CONSECRATA *super eum integra manebat sicut eam traditam acciperat*. Ainsi l'erreur sur la foi, la validité du baptême est assurée par l'emploi des *verba evangelica* ou l'invocation des trois personnes divines : *Deus adest evangelicis verbis suis, sine quibus baptismus Christi consecrari non potest... Ceterum quis nesciat non esse baptismum Christi, si* VERBA EVANGELICA QUIBUS SYMBOLUM CONSTAT *illic defuerint? Sed facilius inveniuntur hæretici qui omnino non baptizent, quam qui non illis verbis baptizent*[5]. D'où il faut conclure que le baptême des hérétiques était presque toujours valide. La question avait déjà été résolue dans le même sens par les évêques africains réunis au Ier concile de Carthage de 348, can. 1 : *An descendentem in aquam et interrogatum in Trinitatem secundum evangelii fidem et apostolorum doctrinam, et confessum bonam conscientiam in Deum de resurrectione Jesu Christi, liceat iterum interrogari in eamdem fidem et in aqua iterum intingui? Universi episcopi dixerunt : Absit, absit*[6]. Pour l'efficacité c'était autre chose. Saint Augustin enseigne constamment que le baptême donné ou reçu par un hérétique ne saurait conférer la grâce, à moins que le néophyte n'abjure son erreur par une confession de foi sincère[7]. Au VIe siècle, Fulgence de Ruspe, héritier de l'enseignement d'Augustin, expose au diacre Ferrandus une doctrine identique sous une forme différente; il distingue dans le baptême l'*officium* et l'*effectum* : *Officium quippe secundæ nativitatis in fide et confessione, effectus autem in regeneratione consistit... Manifestum est quod, sicut officium credulitatis et confessionis pertinet ad catechumenum, sic effectus baptismatis pertinet ad ministrum. Via salutis fuit in confessione, salus in baptismate. Nam in illa ætate (sc. adulta) non solum ei confessio sine baptismate nihil prodesset, sed nec ipsum baptisma non credenti neque confitenti ullatenus proficeret ad salutem*[8]. Ainsi s'explique-t-on l'importance que l'on attribuait au rite de la confession de foi baptismale pour l'efficacité, sinon pour la validité du sacrement.

On ne saurait dire, d'après les auteurs Africains du IVe siècle, si les interrogations *de fide* alternaient avec les immersions, comme c'était probablement l'usage au temps de Tertullien et de saint Cyprien. Quant à la formule pour l'administration du baptême, ni saint Augustin ni les auteurs plus récents ne la citent textuellement. Dans sa lutte contre les donatistes, de même qu'autrefois saint Cyprien et ses partisans dans leur controverse avec Rome, saint Augustin semble penser uniquement à la confession de foi et au symbole, *quod verbis evangelicis constat*. Même préoccupation au concile de Carthage de 348 déjà cité. Dans le *Tractatus LXXX in Joannem* se trouve la célèbre phrase *accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*, qui peut dans la pensée de saint Augustin désigner la formule du baptême, mais qui, d'après le contexte, paraît bien aussi se rapporter soit à la bénédiction de l'eau[9], soit au symbole, *hoc verbum fidei quod prædicamus*, et à la profession de foi : *Hoc verbum fidei tantum valet in Ecclesia Dei, ut per ipsum credentem, offerentem, benedicentem, tingentem, etiam tantillum mundet infantem quamvis nondum valentem corde credere ad justitiam, et ore confiteri ad salutem*[10]. Les formulaires liturgiques nous faisant totalement défaut pour l'Église d'Afrique, on est donc réduit à de simples conjectures sur le mode d'emploi de la formule basée sur le précepte trinitaire, différente de l'*interrogatio fidei*, laquelle reposait elle-même, au témoignage de saint Augustin, sur les paroles divines rapportées par saint Matthieu.

Et nous quittons ainsi l'Afrique pour entrer, avec saint Ambroise et l'auteur du *De sacramentis*, dans l'Italie du Nord; les rites que nous y rencontrerons marquent comme la transition naturelle entre les usages romains et gallicans.

III. RIT AMBROSIEN. — Nous groupons sous ce titre les renseignements divers fournis par les écrivains qui ont vécu dans l'Italie du Nord aux IVe et Ve siècles, et se rapprochent du rit milanais proprement dit. L'origine du rit ambrosien en général est fort obscure. Saint Ambroise en est-il l'auteur, ou n'a-t-il fait que le modifier? On ne sait rien de précis à ce sujet. Ce qu'on peut affirmer en toute sécurité, c'est qu'avant lui on n'a aucune indication sur la liturgie de Milan, sur son rituel baptismal en particulier. En revanche, saint Ambroise nous a laissé, dans son *Liber de mysteriis*, un schéma complet des rites du baptême tels qu'il les a pratiqués lui-même.

[1] *De fide et operibus*, c. IX, 14, *P. L.*, t. XL, col. 205-206. — [2] *De baptismo cont. donat.*, l. I, c. XIII, 21, *P. L.*, t. XLIII, col. 121. — [3] S. Aug., *Epist.*, XCVIII, *ad Bonifacium*, 5, *P. L.*, t. XXXIII, col. 361-362. *Cf. De bapt. cont. donat.*, l. IV, c. XXIV, 31 : *Cum alii pro eis respondent..., valet utique ad eorum consecrationem, quia ipsi respondere non possunt; at si pro eo qui respondere potest alius respondeat, non itidem valet*, *P. L.*, t. XLIII, col. 173. — [4] L. III, c. XIV, 19, *P. L.*, t. XLIII, col. 146-147. — [5] *Ibid.*, l. VI, c. XXXV, 47, col. 214. — [6] Mansi, *Conc.*, t. III, col. 145, 153. — [7] *Cf. De gratia Christi*, c. XXXII, 35, *P. L.*, t. XLIV, col. 377 : *Res a nobis, non sola verba quæruntur*. — [8] *Epist.*, XII, *ad Ferrandum*, 13, 19, *P. L.*, t. LXV, col. 385, 388; cf. le même auteur, *De fide*, c. III, 41 : *Quisquam in nomine Patris et F. et S. s. baptismi sacramentum acceperit, integrum Sacramentum accipit; sed salutem, quæ virtus est sacramenti, non habebit, si extra catholicam Ecclesiam ipsum sacramentum habuerit*, *P. L.*, t. LXV, col. 692. — [9] C'est ainsi que l'ont interprété l'auteur anonyme du *Sermo ad catechumenos de cataclysmo*, 3. S. Augustinii (*Opera*, *P. L.*, t. XL, col. 694), Leidrade de Lyon, dans son *Liber de sacram. baptism.*, *P. L.*, t. XCIX, col. 862, etc. — [10] *In Joann.*, tract. LXXX, 3, *P. L.*, t. XXXV, col. 1840.

Le *Liber de mysteriis* est un recueil de catéchèses adressées aux néophytes dans la semaine qui suit leur baptême. Son authenticité ne peut pas être sérieusement discutée [1]. Il n'en va pas de même d'un écrit absolument analogue, dont on a beaucoup parlé sans jamais s'accorder sur son origine. Les six livres *De sacramentis* ont longtemps passé pour l'œuvre de saint Ambroise lui-même; mais l'authenticité en a aussi été très combattue, au XVIIe siècle en particulier, par les protestants. Les Bénédictins de Saint-Maur n'ont pas cru pouvoir les revendiquer pour saint Ambroise, bien qu'ils les aient fait entrer dans leur édition des œuvres de ce Père. Ils ont pensé que cet ouvrage appartenait plutôt à un écrivain postérieur, de Milan ou des environs, qui se serait fortement inspiré du recueil authentique, le *De mysteriis* [2]. Peut-être le *De sacramentis* représente-t-il une rédaction du *De mysteriis* faite à l'insu de saint Ambroise par l'un de ses auditeurs; c'est la thèse que défendait Probst, et que Dom Morin a reprise pour son compte en la fortifiant de nouvelles preuves [3]. Récemment M. Th. Schermann a émis cette opinion que le traité en question n'a certainement pas été écrit à Milan [4]. D'autre part, il ne peut pas avoir été rédigé à Rome puisqu'il y est question de la liturgie romaine que l'on s'efforce de suivre comme modèle [5]. Mais c'est sans aucune vraisemblance que, dans son ouvrage *La liturgia della chiesa milanese nel secolo IV* [6], le Dr M. Magistretti a soutenu l'origine nettement gallicane du *De sacramentis*.

A s'en tenir strictement à la portion de ce traité qui commente les rites du baptême, il est impossible de ne pas reconnaître avec Probst, que, si le *De mysteriis* représente la liturgie de Milan, le *De sacramentis*, qui le suit pas à pas, ne peut appartenir qu'à Milan ou à une Église de sa province [7]; à tout le moins doit-on dire, avec M. Duchesne, qu'il a été composé pour une Église de la haute Italie « où l'usage de Rome se combinait avec celui de Milan » [8]. La confrontation des deux textes permet de se rendre compte de leur parenté.

S. AMBROISE, *De mysteriis*. Éd. des Bénédictins, *P. L.*, t. XVI, col. 389 sq.	ANONYME, *De sacramentis*. Éd. des Bénédictins, *P. L.*, t. XVI, col. 417 sq.
1)	Quando dedisti nomen tuum, tulit lutum, et linivit super oculos tuos. I. III, c. II, 12
2) Apertionis celebrantes mysterium, diximus *Epheta*, quod est adaperire; c. I, 3	Quid egimus Sabbato? Nempe apertionem, quæ mysteria celebrata sunt apertionis, quando tibi aures tetigit sacerdos et nares. I, I, 2
Os (non tangitur) quia feminam non decet. I, 4	Quia mulieres baptizantur, non os tangit episcopus, sed nares. I, I, 3
3) Ingressus es regenerationis sacrarium. II, 5	Venimus ad fontem, ingressus es. I, II, 4
Vidisti illic levitam, sacerdotem, summum sacerdotem. II, 6	Occurit tibi levita, occurrit presbyter, unctus es. I, II, 4
4) Interrogatus es, recognosce quid responderis, renuntiasti diabolo et operibus eius, mundo et luxuriæ eius ac voluptatibus. II, 5	Te interrogavit : Abrenuntias diabolo et operibus eius? Quid respondisti? Abrenuntio. Abrenuntias sæculo et voluptatibus eius? ℟. Abrenuntio. Memor esto sermonis tui et nunquam tibi excidat tuæ seriei cautionis. I, II, 5
Ingressus ut adversarium tuum cerneres, cui renuntiando sputares; ad orientem converteris. II, 7	
5) Quid vidisti? Aquas..., levitas ministrantes, summum sacerdotem consecrantem; II, 8 cum salutaris crucis mysterio consecrantur (aquæ). II, 14	Deinde accessisti propius, vidisti fontem, vidisti et sacerdotem supra fontem; I, III, 9 nam ubi primum ingreditur sacerdos, exorcismum facit secundum creaturam aquæ, invocationem postea et precem defert ut sanctificetur fons et adsit præsentia Trinitatis æternæ. I, V, 18; II, V, 14
6) Descendisti [in fontem], V, 28 recordare quid responderis, quod credas in Patrem, credas in Filium, credas in Spiritum sanctum; in crucem solius Domini Jesu fateris tibi esse credendum. V, 28	Interrogatus es : Credis in Deum Patrem omnipotentem? Dixisti, Credo, et mersisti. Iterum interrogatus es : Credis in Dominum nostrum Iesum Christum et in crucem eius? Dixisti, Credo, et mersisti. Tertio interrogatus es : Credis et in Spiritum sanctum? Dixisti, Credo, tertio mersisti. II, VII, 20
7) Ascendisti ad sacerdotem, considera quid secutum sit : nonne illud quod ait David : *Sicut unguentum in capite.* VI, 29	Venisti ad sacerdotem, qui dixit tibi : « *Deus Pater omnipotens*, etc., » et unctus es; II, VII, 24 accepisti «ipse» supra caput. III, I, 1
8) Ascendisti de fonte, memento evangelicæ lectionis : etenim Dominus... lavit pedes discipulis suis. VI, 31	Ascendisti de fonte, quid secutum est? Audisti lectionem : succinctus summus sacerdos... pedes tibi lavit. III, I, 4
9) Accepisti post hæc vestimenta candida. VII, 34	
10) Unde repete quia accepisti signaculum spiritale, Spiritum sapientiæ et intellectus... signavit te Deus Pater, confirmavit te Christus Dominus et dedit pignus Spiritus in cordibus tuis. VII, 42	Sequitur spiritale signaculum quando ad invocationem sacerdotis Spiritus sanctus infunditur, Spiritus sapientiæ et intellectus... III, II, 8
11) Abluta plebs... ad Christi contendit altaria. VIII, 43	Post hæc... venire habes ad altare. III, II, 11
12) [Neophytis quotidie sermo datur de mysteriis baptismi et de sacrificio altaris. I, 1 *et passim*.]	Sermo datur de sacramentis acceptis. I, I, 1 et *passim* Oratio Dominica exponitur. V, IV sq.

Il est intéressant de rapprocher de ce double *ordo* baptismal certains textes de saint Ambroise, qui achèvent de souligner les différences assez minimes que l'on perçoit déjà. Les numéros 1 et 2 de ce tableau ne nous arrêteront pas présentement, non plus que la série 7-12 consacrée aux rites post-baptismaux. L'entrée dans le baptistère marque le début de la cérémonie baptismale. Nous rencontrons d'abord une onction, mentionnée par l'anonyme seul. Cette onction entre l'*Effeta* et le renoncement au démon se retrouve dans l'usage romain. C'est probablement la raison de sa présence dans le *De sacramentis*, qui, on le sait, se réclame du rituel de Rome. Saint Ambroise ne dit pas qu'elle eût lieu à Milan. Dans la liturgie milanaise, le renoncement au démon se fait sous formes de *deux* réponses à deux questions. C'est un système traditionnel dans l'Église ambrosienne, comme on le verra plus loin. A Rome, au VIe siècle, le célébrant adressait *trois* questions au candidat, comme dans la liturgie actuelle; en France au contraire, l'ancien rit gallican avait conservé la forme, probablement primitive, du renonce-

[1] *Cf.* Lejay, dans la *Revue de litt. et d'hist. rel.*, 1906, t. XI, p. 469. L'ouvrage doit dater des dernières années d'Ambroise († 397). — [2] *In libros* De sacramentis *præfatio*, dans la *P. L.*, t. XVI, col. 415. — [3] F. Probst, *Liturgie des vierten Jahrhunderts...*, p. 239; dom G. Morin, *Que les six livres* De sacramentis *et l'*Explanatio Symboli ad initiandos, *attribués à S. Ambroise, appartiennent à un même auteur*, dans la *Revue bénédictine*, 1894, t. XI, p. 339-345. — [4] Th. Schermann, *Die pseudo-ambrosianische Schrift* « De sacramentis », dans la *Römische Quartalschrift f. christl. Altertumsk. u. f. Kircheng.*, 1903, t. XVII, p. 254. — [5] Cf. Drews, *Zur Entstehungsgeschichte des Kanons in der römischen Messe*, Tubingen, 1902, p. 36, n. 1. — [6] Milan, 1899, *passim*. — [7] Probst, *op. cit.*, p. 235. — [8] Duchesne, *Origines du culte*, 3e éd., p. 177.

men: en *une seule* formule [1]. Il est à noter que saint Ambroise et le *De sacramentis* comprennent dans le renoncement au démon celui au *monde*. C'est ce que l'on voit aussi en deux autres passages de saint Ambroise : *Qui renuntiavimus sæculo et usui eius... — ut jam mundo nihil debas, cui semel renuntiasti* [2]. A Milan, comme dans toutes les églises latines, le renoncement est une promesse adressée à Dieu; il ne mentionne le démon qu'à la troisième personne : *Abrenuntias diabolo...?* ℟. *Abrenuntio.* En Orient c'est le contraire, le catéchumène tourné vers l'occident adresse la parole au démon en personne : *Abrenuntio tibi, satana.* — Saint Ambroise, il est vrai, écrit précisément, dans son *Hexaemeron : Deserit qui abluitur... illum Pharao principem istius mundi, dicens : Abrenuntio tibi, diabole, et angelis tuis, et operibus tuis et imperiis tuis* [3]. Mais cet ouvrage est, on le sait, emprunté en grande partie à Origène et à saint Basile, et il est probable que c'est à eux que saint Ambroise est redevable de cette formule du renoncement exclusivement orientale. M. Kattenbusch pense qu'elle vient d'Origène [4].

La phrase *ingressus es ut adversarium cerneres, cui renuntiando in os sputares,* qui suit, dans le *De mysteriis,* la mention du renoncement, est corrigée ici d'après une conjecture de dom G. Morin [5]. Le texte des Mauristes portait *cui renuntiandum in os putaris,* leçon que l'on rencontre dans les mss. La correction proposée par dom Morin repose sur la fréquence du changement de *o* en *um* dans les anciens mss., ce qui laisse supposer *renuntiando* dans la rédaction originale; puis sur la présence dans deux mss. des leçons *putares* et *sputaris,* qui peuvent l'une et l'autre dériver de *sputares.* Si l'on admet cette interprétation [6], la phrase se comprend aisément. Plusieurs rituels orientaux, remarque dom Morin, prescrivent au catéchumène de cracher à la face du démon, qui est sensé se tenir à l'occident; le renoncement est ainsi traduit d'une façon expressive, bien faite pour frapper l'imagination des chrétiens. Mais dom Morin ne note pas que le rite ne paraît pas être bien ancien chez les Grecs et les Arméniens qui l'observent aujourd'hui [7]; de plus saint Ambroise n'en dit mot en aucun endroit de ses écrits, et il n'a laissé aucune trace dans les livres liturgiques de l'église de Milan.

La bénédiction de l'eau vient, dans la description de nos deux auteurs, interrompre l'ordre logique des faits. Les deux engagements pris par le catéchumène restent cependant unis moralement : la confession de foi fait suite à la renonciation à Satan. Saint Ambroise parle de l'évêque à qui revient toute la fonction, le *De sacramentis* ne fait mention que du prêtre. La confession de foi se fait entre leurs mains, aussitôt achevée la consécration de l'eau. Elle s'accomplit sous la forme habituelle de questions et de réponses, tandis que le catéchumène se tient déjà debout dans la piscine baptismale. Ce détail fourni par saint Ambroise donne à penser qu'on observait à Milan l'alternance des interrogations *de fide* et des immersions; le fait est, en tout cas, hors de doute pour le *De sacramentis.* On a constaté déjà sur ce point l'accord parfait du *De sacramentis* avec l'usage romain attesté par le gélasien, et, nous pouvons le dire, avec l'usage primitif universel. Toutefois le symbole contenu dans le questionnaire du *De sacramentis* est plus court que dans le document romain; il a, comme saint Ambroise, une mention spéciale de la croix du Sauveur, analogue au *natum et passum* du romain. La confession de foi baptismale est rappelée par saint Ambroise, en d'autres endroits de ses œuvres : *Plenum est (sacramentum baptismatis), si Patrem et Filium Spiritumque sanctum fatearis* [8]. — *In mysteriis interrogatio trina defertur, et confirmatio trina celebratur, nec potest quis nisi trina confessione purgari* [9]. Et ailleurs : *Trinitatem utique confitentur qui ad baptismum veniunt, quia baptizantur in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti* [10].

Les écrits de saint Ambroise ne présentent rien de plus explicite que ce dernier passage relativement à l'emploi de la formule trinitaire au baptême. Malheureusement l'auteur du *De sacramentis* n'a pas jugé bon de nous dire où elle se plaçait dans l'administration du baptême. Même silence chez un écrivain du ve siècle dont il est à propos de citer ici le témoignage à cause des liens de parenté liturgique qui l'unissent au *De sacramentis* [11] : dans son 2e *Tractatus de baptismo,* saint Maxime de Turin s'exprime ainsi en présence de ses néophytes : *Nunc vero de interioribus mysteriis loquturi sumus quæ in ipso sancto fonte celebrata sunt. Emissa certissima cautione qua vos abrenuntiare omnibus pompis et operibus ejus et omni fornicationi diabolicæ spopondistis, descendistis in fontem sacrum... In hoc ergo fonte antequam vos toto corpore tingeremus, interrogavimus : Credis in Deum Patrem omnipotentem? Respondistis, Credo. Rursus interrogavimus, Credis et in Jesum Christum Filium ejus, qui conceptus est de Spiritu sancto et natus est ex Maria Virgine? Respondistis singuli, Credo. Iterum interrogavimus, Credis et in Spiritum sanctum? Respondistis similiter, Credo.* HÆC AUTEM FECIMUS JUXTA DOMINI NOSTRI JESU CHRISTI... IMPERIUM QUI... DEMANDAVIT DICENS : EUNTES BAPTIZATE OMNES GENTES IN NOMINE PATRIS ET FILII ET SPIRITUS SANCTI... *Interrogavimus : Credis in sanctam Ecclesiam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem?... Hæc postquam vos credere promisistis, tertio corpora vestra in sacro fonte demersimus* [12]. Le rappel du précepte trinitaire à propos de la formule de la *confessio fidei* est typique : il fait penser au fameux passage de Tertullien : *ter mergitamur amplius aliquid respondentes* QUAM DOMINUS IN EVANGELIO DETERMINAVIT [13]. Saint Gaudence de Brescia parle aussi de la confession de foi conforme au précepte baptismal du Sauveur : *Neque enim baptizari quis potest, nisi in integram et inseparabilem Trinitatem... Ergo cum non sit plus et minus in confessione fidei quæ traditur per Christi ministros in sacramento baptismatis, videamus* [14]... Il ne faut pas oublier d'autre part les deux textes suivants d'un traité anonyme arien, probablement originaire de l'Italie du Nord [15]; on y adresse aux catholiques ce reproche : *ipsi præponunt Patrem Filio in symbolo dum dicunt : Credis in Deum Patrem omnipotentem creatorem cæli et terræ? Credis et in Jesu Christo filio ejus?* C'est bien, semble-t-il, une allusion aux *interrogationes de fide,* plutôt qu'au symbole pur et simple, d'autant que l'auteur emprunte au même *ordo* baptismal

[1] Cf. *La liturgie baptismale en Gaule avant Charlemagne,* dans la *Revue des quest. hist.,* 1902, t. LXXVI, p. 395, n. 2. Voir une autre explication de M. Lejay, dans l'art. AMBROSIEN (Rit), t. I, col. 1439. — [2] *De fuga sæculi,* c. VIII, 45; IX, 57, *P. L.,* t. XIV, col. 590, 595. — [3] *Hexaemeron,* I, IV, 14, *P. L.,* t. XIV, col. 129; éd. C. Schenkl, dans *Corp. script. eccl. lat.,* t. XXXII, p. 12. — [4] Kattenbusch, *Das apost. Symbol,* t. II, p. 151, n. 24. — [5] D. G. Morin, *La sputation, rite baptismal de l'Église de Milan au IVe siècle, d'après un passage corrigé du* De mysteriis *de S. Ambroise,* dans la *Revue bénédictine,* 1899, t. XVI, p. 414-418. — [6] M. Lejay l'a adoptée comme très heureuse, *Revue d'hist. et de litt. relig.,* 1902, t. VII, p. 555-556; et ci-dessus, t. I, col. 1431. — [7] Cf. plus haut, col. 290. — [8] *De Spiritu sancto,* l. I, c. III, 42, *P. L.,* t. XVI, col. 714. — [9] *Ibid.,* l. II, c. X, 105, *ibid.,* col. 765. — [10] *Expos. evang. sec. Lucam,* l. VIII, 67, *P. L.,* t. XV, col. 1785. — [11] Il est cité sous le nom de saint Ambroise par Odericus, en 1213, dans son *Ordo Ecclesiæ Senensis,* c. CLXXXI, éd. Trombelli, Bologne, 1766, p. 164-165. — [12] *P. L.,* t. LVII, col. 775-778; t. XL, col. 1269. — [13] *De corona,* c. III. — [14] *Serm.,* IX, *De evangel. lect., P. L.,* t. XX, col. 906-907. — [15] Cf. G. Mercati, *Tratti da anonimo ariano del sec. IV-V,* dans *Studi e Testi,* Rome, 1902, t. VII, p. 50.

l'exemple qui suit immédiatement : *In benedictionibus suis præponunt Patrem Filio dum dicunt : Deus et Pater Domini nostri Jesu Christi, qui te regeneravit* [1]... Et plus loin : *Unum Deum et Patrem omnium sic dicimus et credimus ut istum Spiritum sanctum, quem tertio loco a Patre post Filium in symbolo et in baptismo tradimus, non esse Deum creatorem dicimus* [2].

A part le rit milanais, les anciennes liturgies de l'Italie du Nord n'ont guère laissé de traces après l'adoption des formulaires romains. Le rituel milanais lui-même a subi bien des modifications, précisément sur le point qui nous occupe. Aussi ne sert-il que dans une mesure restreinte à expliquer les institutions antérieures à lui. Il nous est représenté par les sacramentaires milanais, dont pas un ne remonte au delà du IXe siècle. Le missel de Biasca (*Ms. A 24 bis inf.* de la Bibl. ambrosienne à Milan) est connu par les extraits qu'en a donnés M. Magistretti [3], celui de Bergame [4] et la partie ambrosienne du *Triplex* [5] donnent un *ordo* à peu près identique, qui contient déjà mainte formule romaine. Dès le Xe siècle on trouve le même *ordo* reproduit dans le *Manuel*, livre particulier au rit ambrosien qu'a fait connaître récemment l'édition de M. Magistretti [6]. Pour le XIIe siècle, l'*ordo* de Beroldus offre de nouveaux renseignements [7]; dès le XIIIe siècle enfin est entièrement constitué, sous le nom d'*ordo ad catechizandum parvulum* [8], le rituel baptismal encore en usage actuellement à la métropole et dans le diocèse de Milan [9].

la formule du renoncement : *Memor esto sermonis tui, et nunquam tibi excidat tuæ series cautionis*, paroles que le rituel ambrosien actuellement en usage a restituées dans leur intégrité textuelle.

La confession de foi, sous sa forme authentique d'interrogations et de réponses, est au contraire restée, comme au romain, unie à l'acte du baptême, mais elle le précède immédiatement au lieu d'alterner avec les immersions comme autrefois. Son texte reproduit celui des sacramentaires grégoriens [10]. Mais il est accompagné, dans les anciens documents, de deux formules des plus curieuses, dont il est malaisé de découvrir la signification exacte. Le désaccord des témoins prouve du reste que la tradition s'est obscurcie depuis longtemps et que les copistes n'ont pas su l'expliquer.

Voici d'abord le rubrique préliminaire d'après les missels de Biasca et de Bergame : *Cum ingressus fuerit presbiter et diaconus in ipsum fontem, interrogantur a sacerdote qui fontes benedixit* [11]. C'est donc, primitivement, l'annonce d'un dialogue entre l'évêque et les ministres du baptême : *Quid venisti?* ℟. *Baptizare. Et dicit sacerdos : Ite baptizate in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti.* Plus tard ce n'est plus aux ministres que s'adresse cette question, mais aux parrains ou aux catéchumènes eux-mêmes. Le sens de la question est alors changé. Qu'on en juge plutôt par ce tableau comparatif, où l'on peut suivre les transformations successives du rite.

BERGAME.	MANUEL [1].	BEROLDUS [2].	RITUEL DU XIIIe SIÈCLE [3].
Quid venisti? — Baptizare. — Ite baptizate in nomine P. et F... Creditis in DeumPatrem,etc.? Dicit sacerdos, Baptizate in nomine P. et F. et Sp. s.	Quid venistis facere? — Baptizare. — Ite adducite in nomine P. et F... Creditis in Deum Patrem,etc.? Dicit episcopus, Baptizate ergo (al. baptizote) eos in nom. P. ✝ et F. ✝ et Sp. ✝ s.	Quid venistis facere? — Baptizari (al. baptizare). — Creditis in Deum Patrem, etc.? Et statim : Ite baptizate eos in nom. P. et F. et Sp. s. Et statim : Baptizo te, 1[a] mersio, in nom. P., 2[a] mersio, et F., 3[a] mersio, et Sp. s.	Quid petis? — Baptizari. — Credis in Deum Patrem, etc.? Prima mersio, Baptizo te in nom. P., secunda mersio, et F., tertia mersio, et Sp. s.

[1] Éd. Magistretti, t. II, p. 207-208 et les notes. — [2] Éd. Magistretti, p. 112, et le même, *Man. Ambr.*, t. II, p. 208-209, notes. — [3] *Ibid.*, t. I, p. 146, et les éditions du *Rituale*.

De tous ces documents il n'en est pas un seul qui ait conservé au rite de la renonciation la place qui lui appartenait au temps de saint Ambroise et du *De sacramentis*. Dans le manuel il est affecté au premier scrutin des catéchumènes fixé au 2e samedi de carême. Les missels mss. omettant l'*ordo* des scrutins, ils n'offrent pas trace de la renonciation. Dans les rituels plus récents elle a définitivement été maintenue au rang des rites de l'ancien catéchuménat. On a conservé la formule à deux membres du *De sacramentis* en modifiant quelque peu le second : *Int. Quid petunt?* ℟. *Fidem... Int. Abrenuntiant diabolo et operibus ejus?* ℟. *Abrenuntiant. Int. Sæculo et pompis ejus?* ℟. *Abrenuntiant. Int. Memores estote verborum vestrorum ut a vobis nunquam abscedant*. La dernière admonition reproduit la phrase qui suit, dans le *De sacramentis*,

On dirait, d'après le missel de Bergame, que la formule du baptême reproduisait à la lettre le texte de saint Matthieu, XXVIII, 19. La chose est plus manifeste encore dans les manuels, qui font rapporter les immersions à chacune des invocations de la formule évangélique *Baptizate eos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti;* la leçon de l'un des mss. est curieuse : *Prima mersio* Baptizote (sic) ergo eos. II *mersio* In nomine Patris. III *mersio*. Et Filii et Spiritus sancti. — On fit disparaître la difficulté que trahit cette disposition, en reproduisant après le *Baptizate eos* la formule ordinaire *Baptizo te...*, et plus tard en supprimant complètement le *Baptizate eos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti*. Ainsi disparut un usage intéressant, probablement d'institution postérieure à saint Ambroise, qui semble avoir réuni deux éléments diffé-

[1] Fragment. VII, 2, 3, *P. L.*, t. XIII, col. 611; Mercati, *op. cit.*, p. 51-52. — [2] Fragment. XV, *P. L.*, *ib.*, col. 620; Mercati, p. 51, note 10. — [3] *La liturgia della Chiesa Milanese nel sec. IV*, Milano, 1899. — [4] Édité par les Bénédictins de Solesmes, *Auctarium Solesmense*, ser. liturg. Solesmes, 1900, t. I. — [5] Gerbert, *Mon. lit. alem.*, t. I. — [6] *Manuale Ambrosianum*, t. II et III des *Monumenta vet. lit. Ambrosianæ*, Mediol., 1905. — [7] Éd. Muratori, dans *Antiq. Ital. medii ævi*, Mediol., 1741, t. IV, col. 897; éd. Magistretti, Mediol., 1894, p. 112. — [8] En appendice au missel de Bergame, p. 164, et dans un ms. du XIIIe siècle de la métropole, à Milan; Magistretti en donne le texte, *Man. Ambr.*, t. I, p. 143-147; cf. t. II, p. 466-471, d'après un autre ms. du XIIIe siècle. — [9] Cf. *Rituale sacramentorum ad usum Mediol. Ecclesiæ*, éditions de 1550, 1645, 1687, 1736, etc. — [10] Cf. plus haut, col. 307-308. — [11] *Sacramentaire de Bergame*, éd. Solesmes, p. 67.

rents : le premier dialogue, *Quid venistis?* ℟. *Baptizare. — Ite, baptizate...*, contient, en effet, une délégation formelle du pouvoir de baptiser faite, séance tenante, par l'évêque à ses ministres, pouvoir dont l'évêque reste toujours le vrai dépositaire; quant à la seconde formule, *Baptizate eos in nomine...*, qui reproduit textuellement les paroles du Christ, il paraît bien qu'elle a servi de formule baptismale, usage du reste parfaitement inconnu en dehors de Milan. — A propos de la formule ordinaire du baptême, M. Lejay a fait remarquer que l'addition *gallicane, ut habeas vitam æternam,* ne se rencontre jamais dans les documents ambrosiens [1]. C'est une preuve que ces documents ne sont pas si gallicans qu'on veut bien le dire. Qu'ils marquent comme une transition entre le rit romain et les rites gallicans, c'est ce que la situation géographique de Milan, et du nord de l'Italie en général, rendait presque inévitable; mais il y aurait danger à vouloir resserrer trop étroitement les liens de parenté, soit d'un côté, soit de l'autre. Du reste, nous aborderons dès maintenant et comme naturellement, l'étude des documents gallicans, en ayant soin de distinguer, pour plus de clarté, les rites gallicans, celtique et mozarabe, malgré leurs titres indéniables à rentrer dans la grande famille gallicane.

IV. RIT GALLICAN. — On a coutume, en effet, de donner le nom générique de rit gallican à toutes les liturgies qui ont été en usage dans l'Europe occidentale, depuis les origines chrétiennes jusqu'à l'époque de la diffusion générale des livres romains. Ainsi entendu, le rit gallican embrasse non seulement la Gaule des mérovingiens, mais l'Italie du Nord, une partie de l'ancienne Alemannie, la Péninsule Ibérique, la Bretagne et l'Irlande. Pour ce qui concerne le rituel baptismal, il est préférable de ne s'occuper que de l'empire franc, car les Églises de Milan, d'Espagne et d'Irlande ont observé des pratiques suffisamment distinctes pour exiger une étude particulière. Dans son chapitre sur l'initiation chrétienne, Mgr Duchesne a préféré réunir tous ces rites dans la même catégorie [2]; mais il en résulte une certaine confusion où il est difficile de reconnaître chaque liturgie nationale.

La liturgie gallicane fut définitivement abolie par l'empereur Charlemagne, qui, imitant le zèle de son père pour la liturgie romaine, rendit celle-ci obligatoire dans tout son royaume. L'*ordo* du baptême en particulier fit l'objet d'un décret du capitulaire du 23 mars 789 (canon 23) : *ut audiant episcopi baptisterium presbyterorum, ut secundum morem Romanum baptizent* [3]. Même prescription au concile de Mayence de 813, canon 4 : *Sacramenta baptismatis volumus..., ut concorditer et uniformiter in singulis parochiis secundum Romanum morem inter nos celebrentur jugiter* [4].

Les origines du rituel baptismal, en Gaule, sont aussi incertaines que celles de la liturgie gallicane elle-même. Ce n'est pas ici le lieu de chercher à les préciser. Nous devons nous contenter de reconstituer ce rituel, autant qu'il est possible, grâce aux trop rares témoignages des auteurs ecclésiastiques qui ont écrit en Gaule du IVe au VIIIe siècle; grâce surtout aux documents liturgiques du VIIe siècle, qui, pour avoir déjà subi l'influence romaine, conservent encore une physionomie vraiment gallicane. Ces derniers documents sont au nombre de trois : le *Missale gallicanum vetus,* qui en réalité représente deux fragments de sacramentaires différents [5], le *Missale gothicum,* originaire de l'Église d'Autun (Tommasi et Mabillon l'ont attribué à la province de Narbonne, ce qui lui a valu son nom de *gothicum*), et le *Sacramentaire gallican,* ou missel de Bobbio, du nom du célèbre monastère colombanien où Mabillon eut la bonne fortune de le trouver; c'est le plus romanisé des trois documents [6]; on y rencontre aussi des traces de l'ancienne liturgie irlandaise [7]. Comme documents littéraires, il convient de citer en première ligne les deux lettres de saint Germain de Paris (vers 565-576), publiées par dom Martène [8], d'après un manuscrit d'Autun : elles nous fournissent de précieuses indications sur les cérémonies du catéchuménat et de la préparation au baptême. La description que Grégoire de Tours nous a laissée du baptême de Clovis, est intéressante elle aussi à confronter avec l'*ordo* que l'on peut reconstituer d'après les sacramentaires postérieurs.

Les trois missels offrent bien des divergences sous le rapport des formules baptismales; en revanche, ils s'accordent en général sur l'ordre des rites. Cette unité paraîtra mieux, grâce au schéma comparatif de ces trois documents. On verra plus facilement ensuite dans quelle mesure leurs données concordent à leur tour avec les témoignages recueillis çà et là chez les écrivains francs.

GALLICANUM VETUS	GOTHICUM.	BOBIENSE.
[Ad faciendum catechumenum.]		
Exorcismus.		
Traditio symboli, expositio evangeliorum, et orationis dominicæ. Missa in traditione symboli.	Missa in traditione symboli.	Expositio evangeliorum, traditio symboli. Missa in traditione symboli.
	Ad christianum faciendum.	Ad christianum faciendum.
Benedictio fontis : Præfatio, exorcismus; præfatio, benedictio ; infusio chrismatis.	Benedictio fontis : Admonitio. collectio. Contestatio. Exorcismus. Infusio chrismatis.	Benedictio fontis. Exorcismus. Oratio, benedictio. Infusio chrismatis.
		Exorcismus hominis, cum unctione (Effeta).
Renunciatio.	Interrogationes.	Renunciatio.
Interrogationes de fide.		Interrogationes de fide.
Baptismus.	Baptismus.	Baptismus.
Infusio chrismæ.	Unctio chrismæ.	Suffusio chrismæ in fronte.
		Vestis alba.
Lotio pedum.	Lotio pedum. Vestis alba.	Lotio pedum.
Benedictio.	Benedictio.	Benedictio.

Comme toutes les liturgies, le rituel baptismal gallican du VIIe siècle comprend trois éléments distincts :

a) Un *ordo ad christianum* (ou *catechumenum*), *faciendum*, qui groupe les cérémonies qui jadis accompagnaient la réception d'un infidèle dans les rangs des catéchumènes.

b) Un corps d'instructions catéchétiques, destinées aux seuls *competentes,* à cette seconde classe de catéchumènes qui se préparaient spécialement à la réception du baptême.

c) Le baptême lui-même, auquel est unie, comme partout, la bénédiction de l'eau, puis la confirmation.

Cette dernière portion, la seule qui nous occupe pour l'instant, conserve une particularité des plus intéressantes qui s'accorde bien avec les témoignages primitifs. La cérémonie débute par la *benedictio fontis;* — puis le *Bobiense* intercale un *exorcismum hominis antequam baptizetur,* et ensuite l'*Effeta* auquel est jointe une onction, *cum oleo sanctificato,* des narines,

[1] Cf. Lejay, art. AMBROSIEN (RIT), t. I, col. 1432, note 8. — [2] *Origines du culte,* c. IX, *L'initiation chrétienne,* § 2, *Le baptême gallican.* — [3] Canon 23, *Mon. Germ., Leges,* t. I, p. 64. — [4] Mansi, *Concil.,* t. XIV, col. 66. — [5] Cf. L. Delisle, *Mémoire sur d'anciens sacramentaires,* Paris, 1886, p. 74-79. — [6] Duchesne, *Origines du culte chrétien,* p. 151-152, 158-160. — [7] E. Bishop, *The Book of Cerne, Liturg. note,* p. 239, 248 (15). — [8] *Thesaurus novus anecdotorum,* Lut. Parisior., 1718, t. V, p. 91-100. Elles sont reproduites dans *P. L.,* t. LXXII, col. 89-98.

des oreilles et de la poitrine[1]. De cette fonction, il n'y a aucune trace dans les autres documents (sauf peut-être dans l'onction *ad christianum faciendum* du *gothicum*), ni dans les écrits des Pères gallicans. Il y a tout lieu de croire que le *Bobiense* a emprunté l'*Effeta* et les onctions qui l'accompagnent au rituel romain, dont il se rapproche souvent[2]. Quant à l'exorcisme du catéchumène, *exorcizo te spiritus immunde per Deum... qui fecit cælum et terram, mare et omnia quæ in eis sunt*, il ne se retrouve, à ma connaissance, que dans l'ambrosien (*ordo ad catechizandum parvulum*) et dans le missel de Stowe, le seul témoin que nous ayons du rit celtique[3]. Dans le missel de Stowe également se rencontre la prière de l'onction, *Operare creatura olei* : cette double coïncidence est à noter; elle est à ajouter à la liste des nombreuses ressemblances qui rapprochent le *Bobiense* du missel de Stowe, l'un et l'autre originaire d'Irlande. — Sans insister davantage sur ces formules additionnelles, il convient au plus haut point de souligner l'union traditionnelle des deux séries d'*interrogationes*, la renonciation à satan et la confession de foi. Sur ce point intéressant, les trois sacramentaires s'accordent parfaitement, et avec eux certains textes anciens que nous indiquerons ci-dessous.

La formule de renonciation est à un seul membre, tandis qu'à Rome comme on l'a vu plus haut, elle est triple, et double à Milan. Sur ce point les écrivains gallicans se rencontrent parfaitement avec les sacramentaires. Les formules varient quelque peu, mais elles reviennent au même. Le *Gallicanum vetus* porte : *Abrenuncias satanæ, pompis sæculi et voluptatibus eius?* — ℟ : *Abrenuncio.* Le *Bobiense* a quelque chose d'analogue : *Abrenuncias satanæ, pompis eius, luxuriis suis, sæculo huic?* — ℟. *Abrenuncio.* Ces deux formules remplacent le terme *operibus* usité d'ordinaire dans les paroles de renoncement au démon, par les mots *voluptatibus* ou *luxuriis*[4]. Elles ajoutent la mention spéciale du *sæculum*. — Le *Bobiense* fait répéter trois fois la même, « by an approximation to the Roman rite, » fait justement remarquer M. G. H. Forbes[5]. Saint Hilaire de Poitiers indique une formule semblable : *Et quia in regenerationis nostræ nativitate in hæc sacramenta juramus* RENUNCIANTES DIABOLO, SÆCULO, *peccatis, cum interrogantibus respondemus, retinendam usque in finem confessionis huius fidem, statuit*[6]... Chez les écrivains des VIe, VIIe et VIIIe siècles, nous rencontrons des leçons de plus en plus apparentées au texte romain. Salvien de Marseille : *Abrenuncio, inquis, diabolo, pompis, spectaculis et operibus eius*[7]. Saint Césaire d'Arles a deux fois : *Abrenunciare diabolo, pompis et operibus eius*[8]. Saint Éloi de Noyon : *Abrenunciastis diabolo, et omnibus pompis et operibus eius*[9]. Cette dernière formule se trouve mot pour mot dans un traité inédit *De baptismo* de la Bibliothèque nationale (*Cod. Notre-Dame L*), cité par M. Kattenbusch[10]. Enfin, saint Pirmin († 754) donne, en un seul membre de phrase : *Abrenuncias diabolo, et omnibus operibus eius et omnibus pompis eius? ℟. Abrenuncio*[11].

Au renoncement est intimement liée la confession de foi. Cette union, attestée par les sacramentaires, se retrouve dans plusieurs textes anciens. Le passage de saint Hilaire reproduit plus haut la laisse déjà deviner. Le témoignage de Salvien est plus formel encore : *Quæ enim est* IN BAPTISMO *salutari Christianorum prima confessio? Quæ scilicet nisi ut renunciare se diabolo protestentur?... Abrenuncio enim, inquis, diabolo... Et quid postea? Credo, inquis, in Deum Patrem*[12]... Saint Césaire montre que le renoncement a lieu au baptême même : *Interroganur enim* IN BAPTISMO *utrum abrenunciemus*[13]... Saint Éloi dit de son côté : *Considerate si poteritis in illo die illibatum referre quod* IN BAPTISMO *promisistis. Mementote quia tunc... abrenunciare vos diabolo...* IN IPSO BAPTISMI SACRAMENTO *promisistis... Promisistis e contra credere vos in Deum Patrem omnipotentem et in Jesum Christum*[14]. La confession de foi se fait toujours, comme le renoncement, sous forme de simples réponses aux interrogations du prêtre, quoique le texte de Salvien reproduit plus haut semble insinuer le contraire. Comme saint Hilaire, Gennade de Marseille dit formellement : *Baptizandus confitetur fidem suam coram sacerdote et interrogatus respondet*[15]. Le catéchumène répondait lui-même aux questions si son âge le lui permettait. Dans le cas contraire, c'est le parrain, *fideiussor*, ou les parents de l'enfant qui répondaient pour lui[16].

Il convient d'ajouter que le *Sacramentaire de Bobbio* suppose précisément cet usage; les réponses sont mises dans la bouche du parrain, lequel tient la place de son néophyte. *Abrenunciat Satanæ...? ℟. Abrenunciat. — Credit in Deum Patrem omnipotentem...? ℟. Credat...*

Les formules de confession de foi baptismale varient avec les sacramentaires. Le *Bobiense* reproduit dans ses trois questions le symbole des apôtres en entier, sous la forme du *Textus receptus* avec quelques variantes et une finale apparentée au symbole de l'antiphonaire de Bangor[17]. La récitation intégrale du symbole sous forme de questionnaire semble avoir été d'un usage assez général en Gaule. On peut le conclure de certains passages de saint Hilaire[18]. On le voit surtout clairement par ce que disent Salvien, saint Éloi et saint Pirmin aux endroits indiqués plus haut. Le *missale gallicanum vetus* présente une leçon toute particulière : *Credis Patrum et Filium et Spiritum sanctum unius esse virtutis? ℟. Credo. — Credis Patrem et Filium et Spiritum sanctum eiusdem esse potestatis? ℟. Credo. — Credis Patrem et Filium et Spiritum sanctum trinæ veritatis una manente substantia, Deum esse perfectum? ℟. Credo.* « Cette formule, remarque Mgr Duchesne, évidemment inspirée par l'horreur de l'arianisme, ne peut remonter au-delà du Ve siècle, au temps où les barbares ariens vivaient en Gaule parmi les catholiques[19]. » Le *Missale gothicum* indique les interrogations pour le renoncement et la confession de

[1] Cf. Neale et Forbes, *The ancient liturgies of the gallican Church*, Burntisland, 1858, p. 269. — [2] Cf. W. E. Scudamore, art. *Unction* dans le *Dictionary of christian antiquities* de Smith et Cheetham, London, 1880, t. II, p. 2001, col. 1. — [3] *Missel de Stowe*, éd. de Warren, p. 220. M. E. Bishop attribue à cet exorcisme une origine irlandaise : *The Book of Cerne*, p. 248. — [4] Cette remarque est de M. Lejay, dans la *Revue d'hist. et litt. rel.*, 1904, p. 176. — [5] *The ancient liturgies of the gallican Church*, p. 191, note r, et 269, n. u. — [6] *Tract. in psalmum XIV*, n. 14, *P. L.*, t. IX, col. 306. Cf. *Tract. in ps. CXVIII*, litt. XIV, n. 18, *ibid.*, col. 597 : « *Sæculo renunciasti.* » — [7] *De gubernat. Dei*, l. VI, c. VI, *P. L.*, t. LIII, col. 114. — [8] *Serm.*, CCLXIV, 3, et CCLXVII, 5, du suppl. de S. Augustin, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2235, 2243. — [9] *De rectitud. cathol. convers. tractatus*, c. II, *P. L.*, t. XL, col. 1170; t. LXXXVII, col. 525. Cf. Burn, *An introduction to the Creeds*, p. 227. — [10] *D. apost. Symbol*, t. II, p. 457, note 40. — [11] *De singulis libris canon. Scarapsus*, c. XII, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 1035. Cf. Burn, dans *Journal of theol. studies*, 1902, p. 483 sq., qui a publié ce texte d'après le *Ms. 199* d'Einsiedeln, du VIIIe siècle. — [12] *De gubernat. Dei*, l. VI, c. VI, *P. L.*, t. LIII, col. 114. — [13] *Serm.*, CCLXIV, 3, du Supp. de S. Augustin, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2234. — [14] *De rect. cath. conv. tract.*, c. II, *P. L.*, t. XL, col. 1169-1170; t. LXXXVII, col. 525. — [15] *De eccles. dogm.*, c. LXXIV, *P. L.*, t. LVIII, col. 997. — [16] S. Césaire, *Serm.*, CCLXIV, 3, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2235. Cf. *Serm.*, CCXLVII, 5, *ibid.*, col. 2243; Gennade, *De eccl. dogm.*, c. LII, *P. L.*, t. LVIII, col. 993; reproduit au synode de Rouen (fin VIIe s.), Mansi, *Concil.*, t. X, col. 1200. — [17] Kattenbusch, *Das apost. Symbol*, t. I, p. 187, note 2; t. II, p. 953, n. 153; A. E. Burn, *The textus receptus of the Apostles' Creed*, dans *Journal of theol. studies*, 1902, t. II, p. 481-500. — [18] *Liber de synodis*, c. LXIII; *de Trinitate*, l. IX, 51; *in Matthæum*, c. XV, 8. — [19] *Origines du culte*, 3e édit., p. 324-325, n. 4

foi, mais il n'en donne pas la teneur : *dum baptizas interrogas ei*, et c'est tout.

L'administration du baptême suivait, dans l'usage gallican, la triple confession de foi. C'est ce qu'on peut induire du passage suivant de Gennade : *Baptizandus confitetur fidem suam ; post confessionem vel adspergitur aqua vel intingitur...* [1]. On le voit surtout par la disposition des sacramentaires gallicans qui placent la formule du baptême après les interrogations. Pourtant la rubrique du *gothicum, dum baptizas interrogas ei,* paraît se référer à l'usage de Rome suivant lequel on plaçait les immersions entre chaque interrogation. Le baptême se donnait *in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti,* formule consacrée à laquelle les sacramentaires gallicans ajoutent tous quelques mots, avec la finale *ut habeas vitam æternam*, particularité que nous retrouverons en Espagne, mais dont les écrivains francs ne nous ont laissé aucun souvenir. Ils ne nous fournissent non plus aucune indication sur le nombre des immersions baptismales. La liturgie gallicane devait cependant observer sur ce point l'usage général qui consistait à plonger trois fois le néophyte dans la cuve du baptistère, ou, le plus souvent, à lui verser trois fois de l'eau sur la tête. Les Mozarabes préféraient, comme nous le verrons dans un instant, employer une seule immersion, et l'on sait toutes les invectives que cette coutume leur attira de la part d'Alcuin à la fin du VIIIe siècle [2]. Cet auteur aurait-il été si violent, si le même usage qu'il blamait avec tant d'âpreté avait été observé dans l'ancienne liturgie de la Gaule ?

Les époques réservées à l'administration du baptême solennel étaient réglées en Gaule par la coutume romaine. Les Pères du concile romain de l'an 402 ne mentionnent dans leurs *Canones ad Gallos* que la fête de Pâques [3]. Mais on sait que partout la Pentecôte jouissait du même privilège. Il est toutefois curieux de noter que deux conciles francs du VIe siècle ne considèrent comme *legitimum diem baptismi* que la solennité pascale. L'un de ces conciles, le IIe de Mâcon de 585, est témoin des abus qui s'étaient introduits à ce sujet, au moins dans certaines églises des Gaules : *Relatione quorumdam fratrum nostrorum comperimus christianos, non observantes legitimum diem baptismi, pene per singulos dies ac natales martyrum filios suos baptizare, ita ut vix duo vel tres reperiantur in sanctum Pascha qui per aquam et Spiritum sanctum regenerentur. Idcirco censemus ut ex hoc tempore nullus eorum permittatur talia perpetrare, præter illos quos infirmitas nimia aut dies extremus compellit filios suos baptismum percipere...* [4]. Même prescription au concile d'Auxerre, de la fin du VIe siècle [5]. Saint Germain de Paris dit de son côté que les baptistères doivent être fermés en carême, jusqu'à la fête de Pâques, parce qu'il est défendu de baptiser pendant ce temps : *[In Quadragesimo] baptisterium claudetur, scilicet quia canones præcipiunt, vel baptismum quadragesimæ non est. Alleluia tacentur in pœnitentia, ut nova fiant in Resurrectione Dominica, quando reseruntur et baptisma* [6] (sc. *baptisteria*). Nous avons au moins un exemple célèbre d'une dérogation à ces règlements : Clovis et ses Francs reçurent le baptême le jour de Noël [7]. La colonie juive de Clermont fut baptisée par saint Avit la nuit de la Pentecôte [8]. La Nativité du Seigneur et celle de saint Jean-Baptiste paraissent aussi comme dates baptismales, dans un récit de Grégoire de Tours [9]. Longtemps après cette époque, on voit des conciles rappeler la règle canonique et condamner ainsi tacitement les infractions à la loi [10]. Ajoutons que les sacramentaires gallicans ne connaissent que le baptême pascal ; les livres mozarabes d'Espagne vont nous offrir les traces du même usage ancien.

V. RIT WISIGOTHIQUE D'ESPAGNE. — Des anciennes liturgies qui se sont partagé les Églises d'Espagne antérieurement à la domination des Wisigoths, une seule, celle de Tolède, nous est parvenue au moins en partie : car c'est elle qui, à dater du VIIIe siècle environ, s'imposa d'une façon générale à toutes les provinces de la péninsule, et se conserva ainsi jusqu'au XIe siècle, et, dans certaines églises, jusqu'à nos jours, sous le nom de liturgie mozarabe ou wisigothique. Mais primitivement les diocèses de la Bétique, de la Lusitanie, de la Galice et de la Tarraconaise durent avoir des rites particuliers. Ainsi la liturgie que décrit saint Isidore de Séville († 636) ne semble pas être de tout point la même que celle dont saint Ildefonse de Tolède († 667) nous a transmis de nombreux détails [11]. En Galice, les divergences durent être, du moins au VIe siècle, plus grandes encore, puisque nous savons par une lettre du pape Vigile (537-554) à l'évêque Profuturus de Braga [12], que ce prélat reçut de Rome les livres contenant le canon de la messe et l'*ordo* baptismal en usage en cette ville ; et quelques années plus tard le 1er concile de Braga (de l'an 561) décida que toute la province de la Galice se conformerait à cette liturgie : *Placuit ut nullus eum baptizandi ordinem prætermittat, quem et antea tenuit metropolitana Bracarensis ecclesia, et pro amputanda aliquorum dubietate... Profuturus episcopus scriptum sibi et directum a sede Apostoli Petri suscepit* [13]. Cet usage romain n'a laissé aucune trace sensible, la plupart des témoignages relatifs à cette Église, celui de l'évêque Martin entre autres, étant antérieurs à Profuturus et au pape Vigile. Par contre, nous sommes fort bien renseignés, pour l'*ordo baptismi* en particulier, sur l'état de la liturgie de Tolède du VIIe au XIe siècle. D'une part, saint Ildefonse, archevêque de Tolède de 657 à 667, a laissé un exposé très détaillé des cérémonies du catéchuménat et du baptême dans un traité spécialement consacré à l'étude de ce sacrement, les *Annotationes de cognitione baptismi* [14]. D'autre part des livres liturgiques publiés récemment nous fournissent les formules de l'*ordo* auxquelles saint Ildefonse faisait souvent allusion : ce sont d'abord le lectionnaire et l'homiliaire de l'Église de Tolède dont la première et unique édition est l'œuvre de dom Morin [15] ; c'est surtout le *Liber ordinum*, édité par dom M. Férotin [16] qui nous a fait connaître un *ordo baptismi* coïncidant à

[1] *De eccles. dogm.*, c. LXXIV, *P. L.*, t. LVIII, col. 997. — [2] Alcuin, *Epist.*, CXIII, *ad Paulinum*, *P. L.*, t. C, col. 342 ; *Epist.*, XC, *ad fratres Lugdunenses*, *ibid.*, col. 289-90. — [3] *Can. ad Gallos*, can. 4, dans P. Coustant, *Rom. Pont. Ep.*, col. 692 ; *P. L.*, t. XIII, col. 1188. — [4] *Conc. Matiscon. II*, can. 3, Maassen, *Concilia ævi merov.*, dans *Monum. Germ.*, *Leges*, sect. III, conc. I, 1893, p. 166. — [5] *Conc. Antisiod.*, can. 18, Maassen, *ibid.*, p. 181. — [6] *Epist.*, II, *P. L.*, t. LXXII, col. 956, 986. — [7] S. Avit, *Epist. ad Clodovæum*, *P. L.*, t. LXXI, col. 1154 ; éd. Chevalier, p. 191. — [8] Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, l. V, c. XI, *P. L.*, t. LXXI, col. 326 ; éd. Krusch, *Mon. Germ. SS.*, t. I, p. 200. — [9] *Hist. Franc.*, l. VIII, c. IX, *P. L.*, t. LXXI, col. 453. — [10] *Episcoporum relatio ad Ludovicum*, can. 36 (anno 829), *Monum. Germ.*, *Leges*, sect. III, t. II, p. 39. *Conc. Meldense et Paris.* (845), can. 48, *Ibid.*, p. 410. *Synod. Rotomag.* (1072) can. 24, Mansi, *Concil.*, t. XX, col. 40. — [11] Il faut, il est vrai, se méfier un peu du témoignage de saint Isidore ; car il dit lui-même qu'il a beaucoup puisé dans les auteurs anciens sans se préoccuper de savoir s'ils concordaient avec les usages liturgiques de son temps. — [12] *P. L.*, t. LXIX, col. 17-18. — [13] *Conc. Bracar. I*, can. 5, Mansi, *Concil.*, t. IX, col. 777. — [14] Nous citerons cet ouvrage sous le nom de saint Ildephonse, bien qu'il ne soit que la réédition d'un traité plus ancien, sans doute du VIe siècle, dont on ne connaît pas l'auteur : cf. E. Hennecke, *Ildefonsus v. Toledo*, dans *Realencycl.*, 3e éd., 1901, t. IX, p. 60. — [15] *Liber comicus sive lectionarius missæ quo Toletana Ecclesia ante annos mille et ducentos utebatur. Accedit Homiliarium* (*Anecdota Maredsolana*, t. I), 1893. Les deux collections sont données d'après des mss. du XIe et du commencement du XIIe siècle. — [16] *Le* Liber ordinum *en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne du Ve au XIe siècle*, dans F. Cabrol et H. Leclercq, *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, Paris, 1904, t. V.

merveille avec le commentaire d'Ildefonse. Cet *ordo* porte il est vrai de nombreuses traces de simplifications et la chose s'explique aisément si l'on considère que les manuscrits utilisés pour l'édition ne remontent pas au delà du XIe siècle. Mais, dans son ensemble, il représente, à n'en pas douter, un usage plus ancien, car ce n'est pas sous la domination arabe qu'il a pu subir des modifications essentielles. Dom Férotin considère l'*ordo* du baptême comme l'une des portions les plus anciennes du rituel mozarabe. Bon nombre de ses formules lui semblent dater de l'époque antérieure à l'invasion des Wisigoths : « Si je ne craignais, dit-il, d'être trop affirmatif sur un sujet particulièrement difficile, je compterais volontiers parmi ces formules (très anciennes) tout le rituel du baptême, la plupart des ordinations, etc.[1]. » Toutefois, il est aisé de voir que, dans sa rédaction actuelle, il dénote un état liturgique beaucoup plus avancé.

Ainsi ne considère-t-il plus autre chose que le baptême des petits enfants; saint Ildephonse en parle lui aussi, mais il s'occupe également des adultes pour lesquels il mentionne certains rites spéciaux dont il n'y a plus aucune trace dans le *Liber ordinum* du XIe siècle. La fonction de la *traditio symboli* déjà simplifiée au temps de saint Ildephonse, mais retenant encore sa signification pratique, n'est plus dans notre rituel qu'un souvenir bien lointain de ce qui s'accomplissait jadis en cette occasion. Du reste le titre, *ordo baptismi celebrandus quolibet tempore,* atteste à lui seul que l'on n'est plus à l'époque où, en Espagne comme ailleurs, la fête de Pâques était considérée comme la date authentique du baptême solennel. Il va sans dire que toutes les parties de l'*ordo* sont réunies en un tout complet ; elles ne sont plus comme autrefois distribuées selon les jours du carême, auxquels primitivement elles étaient fixées. Au samedi saint, on trouve il est vrai une allusion à la célébration du baptême, mais le fait qu'en cet endroit l'on renvoie simplement à l'*ordo* inscrit en tête du recueil, *pro quolibet tempore,* prouve bien que le baptême pascal n'était plus qu'une exception. Autrefois il avait été la règle générale; seule la fête de la Pentecôte partageait avec celle de Pâques l'honneur d'être solennité baptismale : *Quam baptismi solemnitatem,* dit encore au VIIIe siècle saint Ildephonse, *duobus tantum temporibus Pascha et Pentecosten apud legitimorum sedes episcoporum coram ipsis fieri et apostolica et paterna sanxit antiquitas... Extra hæc duo tempora, propter solam necessitatem mortis omni tempore libere conceditur baptizare*[2]. Au IVe siècle, cette règle avait subi de nombreuses infractions; l'évêque Himérius de Tarragone les dénonçait au pape saint Sirice (385-398), lequel lui rappelait dans sa réponse le privilège, [*cum*] *dominicum specialiter cum Pentecoste sua Pascha defendat*[3]. Le concile de Girone recommandait encore en 517 au clergé de la même province de Tarraconaise, de veiller à l'observation de cette règle[4]. Prescription analogue dans le 49e des *capitula* de Martin de Braga[5], concernant l'Église de Galice (après 561). Le 17e concile de Tolède de 694 condamne un abus qui tendait probablement à s'établir à cette époque : il rappelle qu'il est absolument défendu, *excepto gravissimæ necessitatis obventu,* d'administrer le baptême pendant le carême[6] où, selon l'usage, les baptistères devaient rester fermés : ainsi l'avait ordonné saint Ildephonse; et le concile de Tolède de 694, reproduisant ses paroles, en fait une règle obligatoire pour toutes les Églises d'Espagne et de Gaule comprises dans le royaume wisigothique.

Les divers documents liturgiques d'Espagne ont conservé, au samedi saint, les séries de lectures qui précédaient le baptême. Le *Liber comicus* et le *Liber ordinum* présentent ceci de particulier, que, d'après leurs indications, le baptême doit suivre, non la dernière leçon comme dans le rit romain, mais bien la troisième, *Omnes sitientes : In hac lectione* (*tertia*), dit le premier, *pergit episcopus cum diaconibus ad fontes baptizare*[7]; et le *Liber ordinum : In hac lectione tertia egreditur episcopus ad fontem sacrum baptismum celebrare*[8]. Le missel mozarabe, qui a subi des influences romaines, renvoie le baptême après la dernière leçon. Saint Ildephonse ne précise pas le moment de l'office du samedi-saint, où, de son temps, l'on administrait le baptême. Mais il fait allusion aux 5e et 9e lectures de cet office, et dit qu'elle *suivent* le baptême, ce qui donne à croire que le *Liber comicus* et le *Liber ordinum* présentent l'usage traditionnel.

Comme la liturgie gallicane, le rituel mozarabe a conservé l'ancienne coutume de faire précéder immédiatement l'ablution baptismale du double pacte consistant en la renonciation au démon et la profession de foi. Saint Isidore exprime en des termes souvent reproduits depuis, cette union indissoluble des deux rites connexes à l'acte du baptême : *Fons origo omnium gratiarum est cujus septem gradus sunt tres in descensu propter tria quibus renuntiamus, tres alii in ascensu, propter tria quæ confitemur; septimus vero... fundamentum aquæ*[9]. Saint Ildephonse reprend pour son compte les mêmes expressions[10]. Quant aux formules de renonciation, elles varient selon les provinces. Saint Pacien de Barcelone, au IVe siècle, dit simplement : *diabolo et omnibus angelis ejus renuntiamus*[11]. Martin de Braga : *Abrenuntias diabolo et angelis ejus culturis et idolis ejus et omnibus operibus ejus malis*[12]. La formule de saint Isidore est différente : *Prima pactio est in qua renuntiatur diabolo et pompis et universæ conversationi illius*[13]. Le *Liber ordinum* atteste encore une fois son origine tolétaine : sa formule de renonciation (col. 32) concorde avec celle de saint Ildephonse : *Abrenuntias tu, famule Dei, diabolo et angelis ejus? Resp. Abrenuntio. Operibus eius? Resp. Abrenuntio. Imperiis ejus? Resp. Abrenuntio*[14]. Saint Ildephonse dit de même : *Renunciatur diabolo et angelis ejus, et operibus ejus et imperiis ejus,* et plus loin : *Duæ sunt pactiones, prima in qua diabolo renuntiatur, cum dicitur : Abrenuntio tibi, diabole, et angelis tuis, operibus tuis et imperiis tuis*[15]. La forme *Abrenuntio tibi, diabole,* qui constitue une caractéristique de certains rites orientaux, surprend un peu. Nous n'avons aucun indice de son emploi dans la liturgie wisigothique[16].

Secunda (pactio), continue saint Ildephonse, *in qua creditur Deo in nomine Trinitatis* (c. CXI); et ailleurs : *tres alii*(*gradus*) *in ascensum propter tria quæ confitemur Patrem, Filium et Spiritum sanctum, qui est unus in Trinitate Deus* (c. CX). Ce rite est également attesté par Martin de Braga dans son *De correctione rusticorum : Confessi estis, credere vos in Patrem et*

[1] *Le Liber ordinum en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne du VIe au XIe siècle,* dans *Monumenta Ecclesiæ liturgica,* Paris, 1904, t. V, p. XXI. — [2] *De cogn. bapt.,* c. CVIII, *P. L.,* t. XCVI, col. 157. — [3] *Epist. ad Himerium,* c. II, *P. L.,* t. XIII, col. 1134. — [4] *Conc. Gerund.,* 517, can. 4, Mansi, *Concil.,* t. VIII, col. 549. — [5] Mansi, *Concil.,* t. IX, col. 855. — [6] Can. 2, Mansi, *Concil.,* t. XII, col. 97. — [7] *Lib. comicus,* éd. Morin, p. 176. — [8] *Lib. ordinum,* éd. Férotin, col. 217. — [9] *De eccl. off.,* l. II, c. XXV, *P. L.,* t. LXXXIII, col. 821. — [10] *Op. cit.,* c. CX, *P. L.,* t. XCVI, col. 157. — [11] *De baptismo,* c. VII, *P. L.,* t. XIII, col. 1094. — [12] Éd. Caspari, *Martin von Bracara's Schrift de correctione rusticorum,* c. XV, p. 25. — [13] *De eccl. off., loc. cit.* — [14] Déjà publiée par Caspari, *Quellen z. Geschichte des Taufsymbols...,* t. II, p. 293, d'après un manuscrit utilisé par dom Férotin pour son édition du *Lib. ord.* Cf. Ildeph., *op. cit.,* c. CX. — [15] *De cogn. bapt.,* c. CX, CXI, *P. L.,* t. XCVI, col. 157-158. — [16] Cette formule de saint Ildephonse, *op. cit.,* c. CXI, reproduit textuellement saint Ambroise (si tant est que celui-ci ne les ait pas empruntées ailleurs) dans son *Hexaemeron,* l. I, c. IV, 14, *P. L.,* t. XIV, col. 129. Cf. col. 321.

Filium et Spiritum sanctum, et sperare vos in fine sæculi carnis resurrectionem et vitam æternam [1]. Cette profession de foi s'accomplissait sous la forme d'une triple interrogation suivie de réponses. Le *Liber ordinum* la donne dans sa brièveté primitive. *Credis in Deum Patrem omnipotentem?* ℟. *Credo.* — *Et in Jesum Christum Filium ejus unicum Deum et Dominum nostrum?* ℟. *Credo.* — *Et in Spiritum sanctum?* ℟. *Credo* [2]. Les deux premières questions sont conformes à la teneur ordinaire du symbole de Tolède : les mots *Deum et Dominum nostrum,* qui le caractérisent, sont attestés par Martin de Braga [3], Ildephonse [4], Ethérius et Béatus [5]. D'après le témoignage de Martin de Braga, il paraît bien qu'en Galice la confession de foi embrassait tout le symbole.

La formule trinitaire du baptême se distingue également, dans le rit mozarabe, par l'addition de la finale *ut habeas vitam æternam* propre à la liturgie gallicane. Une fois de plus le texte du *Liber ordinum, Et ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti ut habeas vitam æternam* [6], correspond bien à celui de saint Ildephonse : *Dein secundum præceptum Domini dicentis : Ite docete omnes gentes baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, subinferente sacerdote, ut habeas vitam æternam, tingitur homo aquis* [7].

Nous rencontrons pour la première fois, dans la catholique Espagne, une infraction à la règle générale de la triple immersion baptismale, à laquelle seuls certains hérétiques, disciples d'Eunome, faisaient exception en ne pratiquant qu'une seule immersion. Les Espagnols adoptèrent de leur côté le rite de l'immersion unique, mais en vue d'affirmer leur foi à l'unité des trois personnes divines contre les ariens qui la niaient. Il est difficile de fixer l'époque à laquelle cette coutume s'introduisit chez eux. Son existence est du moins constatée à partir du VIe siècle. Elle n'allait pas d'ailleurs sans soulever des objections et des résistances. En Galice en particulier, où les ariens étaient moins nombreux que dans les autres provinces de l'Espagne, il semble qu'on ait refusé de s'y conformer. C'est du moins ce qu'atteste Martin de Braga : *Dum vicinitatem... tinctionis fugiunt alienæ* (*arianæ*), *in aliam incauti incidunt pravitatem* [8]. Mieux valait donc d'après lui s'en tenir à l'usage romain, tel que le pape Vigile l'avait décrit à Profuturus. Saint Léandre, évêque de Séville de 576 à 600, fut lui-même pris de doutes à ce sujet; il en écrivit au pape saint Grégoire. Personnellement il tenait pour l'immersion unique, mais il désirait éclairer sa conscience et surtout imposer silence aux réclamations que suscitait la question en litige. Saint Grégoire le confirma dans son sentiment, en déclarant parfaitement licites les deux genres d'immersion [9]. Cette décision de l'autorité suprême dut calmer les esprits; du moins continua-t-on d'observer la pratique particulière de l'unique immersion. En 633, le IVe synode de Tolède s'autorisait encore de la parole de saint Grégoire pour maintenir le même usage, tout en constatant la parfaite légitimité de la coutume contraire des trois immersions [10]. Saint Ildephonse exprime le même avis, mais il donne sa préférence à la simple immersion : *Quia hæretici in hoc numero* (*trinæ*) *mersionis unitatem solent scindere Deitatis, a Deo potius est quod Ecclesia Dei unius usum observat tantummodo tinctionis* [11]. Les livres liturgiques ne disent plus rien de cet usage; mais nous avons la preuve de son maintien après le VIIe siècle dans la diatribe très violente qu'Alcuin rédigea contre lui, à la fin du VIIIe siècle [12].

De l'ancien rituel baptismal de l'Église wisigothique, il n'est rien resté après le XIe siècle. Le rit romain fut à cette époque, en effet, substitué à l'ancien rit national. Aussi a-t-on depuis longtemps perdu le souvenir de l'existence du cérémonial mozarabe. « A Tolède même, dit à ce sujet dom Férotin, les membres du clergé de la célèbre chapelle fondée par le cardinal Ximénès et des diverses paroisses mozarabes, ne sont pas peu surpris lorsqu'ils entendent dire qu'il y eut jadis, dans l'Église d'Espagne, un rituel et un pontifical différents de ceux de l'Église romaine [13]. »

VI. *RIT CELTIQUE.* — L'ancienne liturgie celtique est en général considérée comme se rattachant au rit gallican. Les relations constantes qui existèrent entre les Églises bretonnes et irlandaises et les grands centres religieux de la Gaule, expliquent cette parenté. Mais il ne s'ensuit pas qu'il y ait eu identité parfaite dans les usages liturgiques. On ne peut donc pas *a priori* reconstituer l'*ordo* baptismal irlandais d'après nos sacramentaires gallicans. Malheureusement on ne possède sur son compte que peu de renseignements certains. Ce qu'on sait le mieux, c'est que l'ancien rituel celtique était différent de l'usage romain au temps de saint Grégoire le Grand. Nous en avons pour preuve la supplique que saint Augustin, l'envoyé de saint Grégoire, adressait aux moines bretons de la Grande-Bretagne, *ut ministerium baptizandi quo Deo renascimur, juxta morem sanctæ Romanæ et Apostolicæ Ecclesiæ compleatis* [14]. Cette démarche resta du reste infructueuse et les évêques bretons gardèrent leur rituel spécial. Cependant leurs livres liturgiques durent, peu à peu, subir l'influence des usages romains implantés dans les îles bretonnes par les missionnaires et leurs disciples. Des infiltrations de ce genre sont aisément reconnaissables dans le seul document irlandais qui nous offre un *ordo baptismi* complet, le *missel de Stowe.* Ce manuscrit, trouvé au XVIIIe siècle en Allemagne, a successivement séjourné dans la bibliothèque du duc de Buckingham à Stowe [15], puis dans celle de lord Ashburnham, d'où il est passé récemment à l'Académie Royale de Dublin [16]. Il a été primitivement en usage dans une église, sans doute monastique, du Munster, dans le Sud de l'Irlande. Par son écriture cursive et l'ornementation de ses lettres, il semblerait appartenir à l'art irlandais du VIe siècle [17]. Dom Bäumer le croyait du VIIe siècle parce que saint Mellitus († 624) et Justus († 627) sont les derniers évêques nommés au *Memento* des morts [18]. Mais aujourd'hui on le considère comme datant du VIIIe ou du IXe siècle, avec des additions de

[1] Éd. Caspari, p. 28. — [2] Caspari, *Quellen.*, t. II, p. 263; Kattenbusch, *D. ap. Symbol*, t. I, p. 156. — [3] Éd. Caspari, p. 26. — [4] *Op. cit.*, t. XXXIX, *P. L.*, t. XCVI, col. 128. — [5] *Epist. ad Elipandum*, l. I, c. XXII, *P. L.*, t. XCVI, col. 906. — [6] *Le Liber ordinum*, col. 32. — [7] *De cogn. bapt.*, c. CXII, *P. L.*, t. XCVI, col. 158. — [8] *Epistola ad Bonifacium episcopum de trina mersione*, édit. Florez, *España sagrada*, t. XV, p. 423-426. Cf. Aguirre, *Collectio maxima conciliorum Hispaniæ*, Roma, 1693, t. II, p. 506; Caspari, *Martin v. Bracara's Schrift De corr. rust.*, prol., p. XLI-XLVI. — [9] *Regist. epist.*, l. I, ep. XLI, *Monum. Germ., Epist.*, t. I, p. 57; *P. L.*, t. LXXVII, col. 496. Lettre authentique, quoi qu'en ait dit Alcuin dans sa lettre *ad Gothos* citée ci-après; cf. P. Ewald, dans le *Neues Archiv*, 1878, t. III, p. 442; Mommsen, *ibid.*, 1892, t. XVII, p. 393. — [10] *Concil. Tolet.*, 633, can. 6, Mansi, *Conc.*, t. X, col. 618-619. — [11] *De cogn. bapt.*, c. CXVII, *P. L.*, t. XCVI, col. 160. — [12] Alcuin, *Epist.*, CXIII, *ad Paulinum*, et XC, *ad Fratres Lugdunenses.* — [13] *Le Liber ordinum*, préface, p. XVI. — [14] Bède, *Historia Anglorum*, l. III, c. II, *P. L.*, t. XCV, col. 83 *c.* Cf. Haddan et Stubbs, *Councils and eccles. documents relating to Great Britain and Ireland*, Oxford, 1871, t. III, p. 40. — [15] D'où son nom de *Missel de Stowe*, préférable à celui de *Missel Stowe* comme on le trouve désigné chez certains auteurs trop soucieux de rendre littéralement le titre anglais *Stowe Missal.* — [16] Royal Irish Academy, Ashburnham collection, *D. II, 3.* — [17] Probst, *Die abendländische Messe vom V bis VIII Jahrh.*, p. 41, sur l'autorité de M. Mc Carthy. — [18] D. Bäumer, *Das Stowe Missale*, dans la *Zeitschrift für kathol. Theologie*, 1892, t. XVI, p. 489-90. Cf. Warren, *The liturgy and ritual of the celtic Church*, in-8°, Oxford, 1881, p. 240, 263.

x^e [1]. Il est donc de date relativement récente, et il ne faut pas s'étonner que, selon la remarque de M. Lejay, les éléments romains y coudoient les éléments gallicans [2]. M. F. E. Warren a publié le missel en entier, dans sa *Liturgy and Ritual of the Celtic Church* [3].

L'*ordo baptismi* occupe dans le missel de Stowe les feuillets 47 à 59. Il forme un tout isolé sans aucune relation avec la liturgie quadragésimale, qui, du reste, est absente du recueil, le copiste s'étant borné à réunir des messes votives et quotidiennes. Il est tout entier de première main, et comprend un grand nombre d'oraisons, dont la plupart, il est vrai, lui sont communes soit avec les documents ambrosiens et gallicans, soit avec les documents romains. Il débute précisément par un ensemble de cérémonies, où se trouvent combinés de la façon la plus étrange, les ordos *ad catechumenum faciendum* et *ad catechizandos infantes* des rituels romains, sans excepter certaines oraisons empruntées à un formulaire du baptême des infirmes. La bénédiction de l'eau présente une mosaïque de textes non moins curieuse. Tout cela n'est pas fait pour inspirer grande confiance. Comme de juste la formule du renoncement est perdue au milieu des rits du catéchuménat; elle se trouve même reproduite deux fois à quelques lignes de distance et sur la même page (f° 49 r°), sans que l'on sache pourquoi : elle copie exactement le texte romain. Elle est suivie d'une profession de foi très simple, qui achève de dérouter le lecteur : *Credis in Deum P. o.? Credis et in Jesum Christum? Credis et in Sp. s.?* Quoi qu'il en soit de l'origine et de l'emploi insolite de cette formule, la véritable profession de foi (f° 57 v°) précède immédiatement le baptême. Elle affecte la forme ordinaire d'une triple réponse, *Credo,* à une triple interrogation, *Credis in Deum Patrem...* etc., adressée au catéchumène par le *diacre,* non par le célébrant. Son texte est celui du gélasien, avec omission des articles *creatorem cæli et terræ, sanctorum communionem, vitam æternam,* que l'on trouve dans les sacramentaires grégoriens. La formule trinitaire du baptême n'est pas indiquée. La rubrique fait simplement allusion à la triple immersion qui peut être remplacée par l'aspersion ou infusion : *descendit in fontem et tingitur ter vel aspergitur.*

Nos renseignements sur l'ancien rit baptismal chez les Celtes sont donc loin d'être satisfaisants, puisqu'à vrai dire ils ne nous fournissent rien qui n'ait été emprunté à des usages étrangers. La documentation patristique et conciliaire est malheureusement tout aussi pauvre. Mentionnons toutefois le canon 19 du second synode de saint Patrice, d'époque incertaine, qui répond ainsi qu'il suit à la question, *qua ætate baptizandi sunt (infantes) : Octavo die catechumeni sunt, postea solemnitatibus Domini baptizantur, id est Pascha et Pentecoste et Epiphania* [4].

La correction du rituel celtique dans le sens romain, constatée déjà dans le missel de Stowe au IXe siècle, préoccupa de plus en plus les esprits aux époques suivantes. L'Église irlandaise en effet acheva de se romaniser au XIe siècle, sous l'influence de l'archevêque d'Armagh, saint Malachie († 1148). On sait par son biographe et ami, saint Bernard, que grâce à lui *recipiuntur ubique ecclesiasticæ consuetudines (Romanæ), contrariæ rejiciuntur* [5]. L'ancien rit national dut à cette époque céder complètement la place à la liturgie anglaise, adaptation de la liturgie romaine. C'est ce qu'enjoignait le synode de Cashel de l'an 1172 : *Omnia divina ad instar sacrosanctæ Ecclesiæ, iuxta quod Anglicana observat ecclesia in omnibus partibus ecclesiæ Hiberniæ amodo tradêntur* [6]. Nous possédons un missel irlandais datant selon toute vraisemblance de cette période de transition, et offrant un *ordo* du baptême qui diffère peu de l'usage de Sarum. Il s'agit du *Corpus Missal,* ainsi dénommé par son éditeur, M. F. E. Warren, en raison de son appartenance au collège du Corpus Christi à Oxford [7]. Son *ordo* baptismal est, comme celui de la liturgie de Sarum, basé sur le sacramentaire grégorien de Pamélius. Il y a cependant certaines divergences avec ce dernier, notamment la présence du triple renoncement au démon lors du baptême lui-même, immédiatement avant la confession de foi [8].

Cette étude a fourni les éléments qui permettront de retracer les phases de l'évolution de la liturgie baptismale proprement dite (acte baptismal et rites connexes) dans les différents groupes liturgiques. Nous ne saurions la conclure sans donner quelques remarques d'ensemble sur le point central de cette liturgie, à savoir sur l'acte baptismal lui-même.

III. L'ACTE BAPTISMAL ET SA FORMULE DANS LES DIFFÉRENTES LITURGIES. — Aussi loin qu'il est possible de remonter dans la tradition catholique, on remarque l'accord le plus constant et le plus absolu dans la façon dont les communautés chrétiennes ont accompli le précepte du Sauveur relatif au baptême. Notre-Seigneur avait dit à ses disciples, et, en leur personne, à tous leurs successeurs : « Allez, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. » Et déjà, s'adressant à Nicodème, il avait désigné clairement le premier moyen de salut : « Celui qui n'aura pas été régénéré *ex aqua et Spiritu,* celui-là n'entrera pas dans le royaume de Dieu. » Conformément à ce double précepte divin, le baptême d'eau administré au nom des trois personnes de la Sainte-Trinité a toujours passé, dans la pratique de l'Église, pour le moyen authentique de la régénération; et partout il présente ces deux éléments indispensables, une invocation jointe à une ablution. Le mode précis de cette ablution a pu donner lieu à certaines divergences de détail, qui n'en ont jamais modifié essentiellement la nature : ainsi a-t-on également pratiqué l'immersion complète, l'infusion et la simple aspersion; mais nous n'avons pas à nous occuper pour le moment de ces particularités, l'occasion devant se présenter plus tard de les étudier à propos de l'IMMERSION. Nous n'envisageons actuellement que le premier élément, celui de l'invocation, et le fait de son union avec l'ablution. Il nous suffira donc de réunir ici, par manière de résumé de notre étude sur les rituels, les témoignages les plus importants qui nous parlent de ce rite et nous montrent la place qu'il occupait dans l'acte baptismal.

De l'*invocation* de la Trinité au baptême nous avons les preuves les plus anciennes et les plus abondantes. Rien n'est plus fréquent, en effet, dans les œuvres des Pères, que l'allusion au précepte divin, et au baptême conféré, conformément à cette loi, au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Les témoignages de saint Justin, de la *Didachè,* de saint Irénée, nous reportent aux tout premiers siècles. Aux âges suivants, les attes-

[1] Edm. Bishop, *Journal of theol. Studies,* 1903, t. IV, p. 574, note 1. — [2] *Rev. d'hist. et litt. relig.,* 1902, t. VII, p. 552. — [3] Oxford, 1880, p. 207-220. L'édition du D^r Mc Carthy, dans les *Transactions of the Royal Irish Academy,* 1886, t. XXVII, ne comprend que les messes. La *Henry Bradshaw Society* en vient de donner une reproduction complète en phototypies (novembre 1906); l'éditeur, M. le Dr G. Warner, ne s'est pas encore prononcé sur l'âge du manuscrit. — [4] Haddan et Stubbs, *Councils... of Great Britain and Ireland,* t. II, part. II, p. 336, et *P. L.,* t. LIII, col. 821. — [5] *De vita S. Malachiæ,* 17, *P. L.,* t. CLXXXII, col. 1085. — [6] Mansi, *Concil.,* t. XXII, col. 135. — [7] F. E. Warren, *The manuscript Irish Missal belonging to the President and Fellows of Corpus Christi College, Oxford,* Londres, 1879. — [8] M. W. Maskell, *Monumenta ritualia ecclesiæ Anglicanæ,* 2e édit., Oxford, 1882, t. I, p. 26 note, le croit antérieur au XIe siècle, au moins par l'usage qu'il représente. Cf. *Ordo* de Sarum, dans W. Maskell, *ibid.,* t. I, p. 23.

tations se multiplient, surtout à partir du IVe siècle, où les controverses doctrinales ramènent sans cesse le souvenir du précepte divin, *Ite... baptizantes...*, et de son application au sacrement du baptême.

Nous trouvons aussi chez nombre d'écrivains ecclésiastiques des plus anciens l'indication formelle du mode selon lequel, à la suite des Apôtres, la tradition avait interprété l'ordre du Sauveur. Baptiser *au nom* du Père, du Fils et du Saint-Esprit, c'était baptiser en *prononçant* et en *invoquant* les noms des trois personnes divines. « Nous sommes purifiés dans le baptême, écrit saint Irénée, par l'eau et l'ἐπίκλησις[1]. » Origène mentionne la puissance régénératrice τῶν τῆς προσκυνητῆς Τριάδος ἐπικλήσεων[2]; Firmilien de Césarée, au IIIe siècle, dit également *qui baptizatus est, gratiam consequi potuit, INVOCATA TRINITATE NOMINUM Patris et Filii et Spiritus sancti*[3]. L'ancienne *Didascalie* grecque et les *Constitutions apostoliques*, qui en dépendent, et d'autre part, les Pères de l'Église d'Orient, aux IVe et Ve siècles, emploient couramment le même terme, ainsi qu'il a été dit plus haut au sujet de l'*ordo* syrien. L'expression est moins fréquente chez les Latins, mais l'idée leur est également familière; qu'il suffise de rappeler le témoignage de Tertullien; il laisse clairement entendre que les noms des personnes divines sont prononcés : *Non semel, sed ter, ad singula nomina in personas singulas tinguimur*[4]. Il convient enfin de mentionner comme également expressif le terme τρισμακαρίᾳ ἐπονομασίᾳ βαπτισάμενοι des Homélies Clémentines[5], où l'on retrouve la pensée de saint Justin, ἐν τῷ ὕδατι ἐπονομάζεται τῷ ἑλομένῳ ἀναγεννηθῆναι... τὸ τοῦ Πατρὸς... ὄνομα[6], reproduite plus tard par les *Constitutions apostoliques*, ἐπονομάσας ἐπίκλησιν Πατρὸς καὶ Υ. καὶ α. Π. βαπτίσεις[7].

Ce souci constant de l'Église d'accomplir à la lettre le précepte de son divin fondateur se retrouve jusque chez les hérétiques, qui, la plupart du temps, n'osaient pas se mettre en désaccord avec une pratique fondamentale universellement reçue. Au témoignage de saint Cyprien, les Églises séparées, en Afrique, se vantaient d'administrer le baptême selon toutes les règles du rituel catholique; et plus tard saint Augustin pouvait écrire qu'il était plus aisé de rencontrer des hérétiques ne pratiquant aucun baptême, que d'en trouver chez qui la formule baptismale ne s'inspirât pas des paroles du Sauveur : *Facilius inveniuntur hæretici qui omnino non baptizent, quam qui non illis (evangelicis) verbis non baptizent*[8]. Aux premiers siècles de l'Église, les sectes gnostiques avaient, il est vrai, imaginé de baptiser leurs adeptes en faisant accompagner les ablutions d'invocations bizarres, faites souvent, selon la remarque de saint Irénée[9], pour mystifier les initiés. Ce n'étaient que des formules magiques, importées des cultes juifs ou païens, mais n'ayant rien de commun avec le rituel catholique. Certaines d'entre elles, cependant, pouvaient bien n'être que des falsifications de formules chrétiennes : ainsi, dans celle dont usaient les marcosiens, a-t-on cru reconnaître, transformés et adaptés aux conceptions gnostiques, les éléments d'un symbole ancien des Églises d'Asie. C'est saint Irénée qui nous l'a conservée : Βαπτίζονται οὕτως ὑπὸ ἐκείνων·

εἰς ὄνομα ἀγνώστου Πατρὸς τῶν ὅλων,
εἰς ἀλήθειαν μητέρα πάντων,
εἰς τὸν καταβάντα εἰς Ἰησοῦν,
εἰς ἕνωσιν,
καὶ ἀπολύτρωσιν,
καὶ κοινωνίαν τῶν δυνάμεων[10].

C'est également le précepte trinitaire qu'on retrouve à la base de l'invocation qu'employaient les Eunomiens; saint Épiphane la mentionne à propos d'Aétius : ἀναβαπτίζει εἰς ὄνομα Θεοῦ ἀκτίστου, καὶ εἰς ὄνομα Υἱοῦ κεκτισμένου, καὶ εἰς ὄνομα Πνεύματος ἁγιαστικοῦ καὶ ὑπὸ τοῦ κεκτισμένου Υἱοῦ κτισθέντος[11].

Contre la tradition catholique, qui s'est affirmée même dans les usages des communautés schismatiques, il n'y a évidemment rien à conclure du fait que certaines sectes hérétiques paraissent avoir pratiqué le baptême *in nomine Domini Jesu*. Car l'Église n'a jamais adopté pour elle-même cette coutume. Depuis de longs siècles on a beaucoup discuté la question de savoir si les Apôtres avaient jamais employé les paroles *in nomine Domini* ou *in nomine Jesu* en place de la formule trinitaire impliquée dans le précepte divin. Ce qui crée la difficulté c'est le fait que les textes de saint Paul et des Actes, où il est parlé du baptême, paraissent être favorables à l'emploi de la formule abrégée. On reconnaît cependant d'habitude que le baptême *in nomine Christi* désigne simplement le baptême chrétien par opposition à celui de Jean et à ceux de l'ancienne Loi. Du reste, il est un passage des Actes où il est suffisamment indiqué que, dans la pratique apostolique, le baptême n'allait pas sans une mention spéciale du Saint-Esprit, et devait par conséquent comporter l'invocation des trois personnes divines (Act., XIX, 1-5) : certains disciples d'Éphèse déclaraient à saint Paul n'avoir jamais entendu parler de l'Esprit-Saint. *In quo ergo baptizati estis?* leur demande aussitôt l'Apôtre. Et eux de répondre : *In Joannis baptismate*, ce qui explique de suite le fait de leur ignorance. Si le baptême chrétien n'avait pas impliqué une mention formelle de l'Esprit-Saint, l'Apôtre n'aurait pas eu sujet de manifester ainsi son étonnement. — Plus tard, la formule *in nomine Domini* semble avoir été usitée dans certains milieux hérétiques, qui, en dépit de la tradition contraire de l'Église, prétendaient reproduire dans leurs rites ce qu'ils estimaient avoir été la pratique apostolique. Saint Cyprien protesta toujours ne reconnaître aucune valeur à ce baptême donné au nom du Seigneur. Le pape saint Étienne[12] et l'auteur du *De rebaptismate* semblent au contraire insinuer que l'Église romaine ne renouvelait pas ce baptême; toutefois il n'est pas absolument sûr qu'ils aient fait allusion au sacrement administré sous l'invocation du seul nom du Christ[13]. Plus tard encore les papes saint Innocent Ier[14], au Ve siècle, et Nicolas Ier, au IXe, admettent la validité d'un baptême donné chez les hérétiques, *vel tantum in nomine Christi sicut in Actibus Apostolorum leginus*[15]. Mais les textes ne sont pas très clairs. Un seul offre un témoignage irrécusable, que l'on a peu remarqué jusqu'ici : c'est celui de saint Paulin d'Aquilée, dans sa lettre au synode de Forli de 796; il y est stipulé qu'on ne doit rebaptiser les hérétiques que dans le cas où *nec fidem professi sunt, nec ille qui baptiza-*

[1] Fragm. XXXV (éd. Massuet), *P. G.*, t. VII, col. 257. — [2] *In Ioannem*, t. VI, 17, *P. G.*, t. XIV, col. 257. — [3] *Inter Epist. S. Cypriani*, epist. LXXV, éd. Hartel, p. 818. — [4] *Adversus Praxean*, c. XXVI, éd. Kroymann, p. 279. — [5] *Hom.*, IX, 23, *P. G.*, t. II, col. 257. Cf. *Recognitiones Clement.*, l. III, 67; l. IV, 32, *P. G.*, t. I, col. 1311, 1329. — [6] *Apol.*, I, c. LXI, éd. de Otto, t. I, part. I, p. 165. — [7] *Const. apost.*, l. III, c. XVI. — [8] *De baptismo contra donatistas*, l. VI, c. XXV, *P. L.*, t. XLIII, col. 214. — [9] *Adv. hæreses*, l. I, c. XXI, 3, *P. G.*, t. VII, col. 616. — [10] S. Irénée, *loc. cit.* Cf. Th. Barns, *The Epistle of St. Jude; a study on the Marcosian heresy*, dans *Journal of theol. Stud.*, 1905, t. VI, p. 406-411. — [11] Épiphane, *Adv. hæres.*, l. III, 76, *P. G.*, t. XLII, col. 637. Cf. A. Resch, *Aussercanonische Parallelitexte zu den Evangelien*, t. II, p. 407 sq., 424-426; *Texte u. Unters.*, 1894, t. X. — [12] S. Cyprien, *Epist.*, LXXIII, 18, éd. Hartel, p. 791, 822. — [13] Cf. J. Ernst, *Papst Stephan I und d. Ketzertaufstreit*, Mayence, 1905, p. 93 sq.; E. W. Benson, *Cyprian, his life, his times, his work*, London, 1897, p. 406-408. — [14] *Epist. ad Victricium episc. Rotomagensem*, 11, *P. L.*, t. XX, col. 475. — [15] Nicolas Ier, *Decretum ad Bulgaros*, dans Mansi, *Sacr. Conciliorum nova et amplissima collectio*, Florentiae, 1757-1798, t. XV, col. 441.

bat dixit, « Ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, » nec « in nomine Jesu Christi » [1].

Quoi qu'il en soit, et du fait de ces baptêmes *in nomine Christi*, et de la valeur qu'on leur attribuait en certaines circonstances, il est certain que l'Église n'en autorisa jamais la pratique, et que même chez les hérétiques ils n'ont constitué qu'une exception à la loi commune.

Les documents liturgiques ne peuvent que s'accorder parfaitement avec la tradition patristique sur le fait de l'invocation de la *Trinité* au baptême; il n'en est pas un qui ait conservé la moindre trace d'une formule *in nomine Christi*. Il est vrai de dire que les recueils les plus anciens passent sous silence la formule trinitaire; nous verrons plus loin quelle a pu être la raison de cette omission. Mais du moins dès qu'une formule baptismale paraît *in extenso* dans les rituels, c'est toujours et partout la formule trinitaire qui s'affirme, soit sous la forme directe et indicative familière aux Latins: *Ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti*, soit sous la forme simplement déclarative particulière aux Orientaux, *Un tel est baptisé au nom du Père...*, ou Βαπτίζεται [ὁ δοῦλος τοῦ Θεοῦ [2]] ὁ δεῖνα εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς... Ce ne sont là du reste que deux expressions, à peine différentes, d'une même invocation, mais on ne saurait dire laquelle des deux est la plus ancienne. Théodore le lecteur atteste qu'au Ve siècle, à Constantinople, on disait : Βαπτίζεται ὁ δεῖνα... Jean Moschus et Sévère d'Antioche fournissent, au siècle suivant, le même témoigne pour la Syrie et la Palestine. Cette forme est restée constamment en usage dans les Églises byzantine, syrienne, arménienne et chaldéenne, soit chez les catholiques, soit chez les schismatiques et les hérétiques. Les Alexandrins au contraire semblent avoir toujours dit comme les Occidentaux, Βαπτίζω σε εἰς τὸ ὄνομα... Nous en avons la preuve dès le Ve siècle dans les œuvres du patriarche Timothée d'Alexandrie; les rituels copte et éthiopien ont conservé cet usage. D'autre part *Baptizo te...* et plus tard *Ego te baptizo* est attesté chez les Latins, par les sacramentaires grégoriens, et, dès le VIIe siècle, dans le royaume franc, par les sacramentaires gallicans, qui ajoutent seulement la mention *ut habeas vitam æternam* [3]. Cette finale se rencontre aussi chez les Mozarabes; elle disparut à tout jamais avec les anciennes liturgies gallicanes.

Du précepte de Notre-Seigneur qui donna naissance à l'invocation baptismale, sortit aussi de très bonne heure l'usage de répéter *trois fois* l'immersion du catéchumène. Il n'en est pas encore question dans le Nouveau Testament. *Ter immergi hominem... ex qua scriptura habemus? Nonne a tacita secretaque traditione?* remarque à ce sujet saint Basile [4]. Mais la *Didachè* en fait déjà une obligation ; et plus tard Tertullien en parle en des termes qui ne permettent pas de supposer que ce fût là une coutume particulière ou d'institution récente. En Égypte, en Syrie, en Palestine, on la retrouve dans les *Constitutions* ecclésiastiques primitives, *Canons d'Hippolyte, Règlement égyptien, Didascalie, Testament de Notre-Seigneur*, documents qui ont formé le noyau de toutes les collections canoniques des Églises d'Orient. Au IVe siècle enfin, la chose était communément reçue comme une tradition apostolique. Comme dans l'invocation baptismale, on y voyait une manière de confesser la foi en la Trinité, si bien que l'on tenait pour invalide le baptême que les eunomiens osaient administrer avec une seule immersion.

Notons enfin une troisième caractéristique du baptême chrétien, qui consiste en l'*union intime* des deux éléments signalés plus haut. Triple ablution donnée sous la triple invocation des personnes divines, c'est ce qui, dans la description de Tertullien, constitue essentiellement l'acte baptismal : *Novissime mandans (Dominus discipulis) ut tinguerent in Patrem et Filium et Spiritum sanctum, non in unum; nam nec semel, sed ter, ad singula nomina in personas singulas tinguimur* [5]. C'est aussi ce qu'attestent constamment les recueils liturgiques où s'est conservée la formule trinitaire, *Baptizo te...*, ou *Baptizatur talis in nomine...*

Ici se présente une difficulté déjà prévue plus haut. Nous avons dit en effet que dans les documents les plus anciens on ne trouvait aucune trace de la formule trinitaire ci-dessus mentionnée. De ce nombre sont, d'une part, le sacramentaire romain dit gélasien, et d'autre part, les *Constitutions égyptienne, éthiopienne* et *syrienne* (Testament), lesquelles représentent un état liturgique antérieur aux rituels dont l'Orient fait encore actuellement usage. Le fait de cette omission est remarquable. On pourrait toutefois l'expliquer, soit par la loi de l'arcane — au Ve siècle encore le pape saint Innocent se refusait précisément à transcrire la formule sacramentelle de la confirmation, *ne magis* PRODERE *videar*, disait-il, *quam ad consultationem respondere* [6] — soit par la raison bien simple que l'invocation baptismale devait être dans toutes les mémoires et que dès lors il était inutile de la donner *in extenso*.

Mais une autre particularité que présentent ces documents suggère une solution différente qu'il faut absolument signaler. En effet dans ces mêmes documents liturgiques, où nous venons de constater l'absence de la formule trinitaire, la *triple ablution* baptismale est unie à la *triple confession de foi* aux personnes divines, contrairement à l'usage universellement consigné dans les rituels plus récents, en particulier dans le rituel romain. Pour donner une idée exacte de la diversité des procédés, il suffira de reproduire d'abord le texte du rituel romain, qui ne diffère pas du reste du sacramentaire grégorien, puis de donner l'ensemble des cérémonies correspondantes d'après deux des documents visés ici.

RITUALE ROMANUM. — *Ordo baptismi parvulorum.*

Interrogat sacerdos baptizandum : Credis in Deum Patrem...? Credis et in Jesum Christum...? Credis et in Spiritum sanctum...? ℟. *Credo.*

Vis baptizari? ℟. *Volo.*

Tunc de aqua ter fundit super caput infantis... et simul verba proferens semel tantum... dicit : N. Ego te baptizo in nomine Patris † *fundat primo,* et Filii †, *fundat secundo,* et Spiritus † sancti, *fundat tertio.*

Voici au contraire ce qu'on lit dans le *De sacramentis*, écrit anonyme de la fin du IVe siècle, dont l'auteur se réclame de l'usage romain, son témoignage concorde parfaitement avec les documents anciens que nous étudions en ce moment :

(In baptismo) interrogatus es : Credis in Deum Patrem omnipotentem? Dixisti, Credo, et mersisti, hoc est sepultus es.

Iterum interrogatus es : Credis in Dominum nostrum Jesum Christum...? Dixisti, Credo et mersisti.

Tertio interrogatus es : Credis et in Spiritum sanctum? Dixisti, Credo, tertio mersisti [7].

Les *Constitutions égyptienne* et *éthiopienne*, les *Canons arabes d'Hippolyte* et le *Testament de N.-S.* offrent quelque chose d'identique; qu'on en juge par le passage suivant que nous empruntons à une traduc-

[1] *Monum. Germ., Leges*, sect. III, *Concil.*, t. II, p. 176, Hanovre, 1905. — [2] Ce membre de phrase se rencontre dans les mss. dès le Xe siècle. — [3] Si on s'en rapporte aux anciens missels ambrosiens, il semble que les Milanais aient longtemps employé les paroles mêmes de l'institution, *Baptizate eos in nomine...* Cf. plus haut. col. 323. — [4] *De Spiritu sancto*, c. XXVII, 66, *P. G.*, t. XXXII, col. 187. — [5] *Adversus Praxean*, c. XXVI, éd. Kroymann, p. 279. — [6] *Epist. ad Decentium*, c. III, *P. L.*, t. XX, col. 555. — [7] *De sacramentis*, l. II, c. VII, 20, *P. L.*, t. XVI, col. 429.

tion latine de la *Constitution égyptienne*, retrouvée dans un manuscrit du VIe siècle mais composée, vraisemblablement, au IVe [1].

[*Baptizandus descendit in aquam et qui baptizat dicit ei : Credis in Deum Patrem omnipotentem? Baptizandus respondeat, Credo; tunc sacerdos*] *manum habens in caput ejus impositam baptizet semel.*

Et postea dicit : Credis in Christum Jesum, Filium Dei..? Et cum ille dixerit, Credo, iterum baptizetur.

Et iterum dicat : Credis in Spiritu sancto...? Dicat ergo qui baptizatur, Credo, et sic tertia vice baptizetur.

Et postea cum ascenderit (*ex aqua*) *ungueatur a presbytero...*

Il y avait donc, suivant ce système, union parfaite de la confession de foi prononcée par le prêtre sous forme d'interrogations et les trois immersions baptismales; bien plus il y avait alternance régulière entre les interrogations et les immersions, en sorte que chaque immersion venait sceller la profession de foi en chacune des trois personnes divines.

Où dès lors se plaçait la formule trinitaire?

Lorsque la difficulté se présenta pour la première fois dans le texte du *De sacramentis* — car il y a là une vraie difficulté — les éditeurs, dom du Frische et dom Le Nourry pensèrent pouvoir la résoudre en niant précisément l'alternance : *dicendum non interpositas singulis immersionibus singulas interrogationes, sed omnes eisdem simul præmissas esse; quemadmodum fieri consuevisse discimus a sacramentario gregoriano...; quocirca nihil aliud hoc loco designatur, nisi easdem interrogationes et mersiones respondere sibi mutuo, non quidem celebrandi ordine, sed celebrantium, ut sic loquamur, intensione* [2]. La solution est très simple, mais elle est malheureusement inacceptable, vu le nombre des documents qui attestent l'usage de l'alternance. Quelques années plus tard (1700), dom Martène fit remarquer que c'était aussi le cas du sacramentaire gélasien et de deux autres rituels; aussi laissa-t-il la question sans réponse, la déclarant très difficile [3]. Il eût peut-être été plus catégorique, s'il avait connu les autres documents énumérés plus haut, dont des découvertes récentes nous ont révélé l'existence.

Toutefois les différents recueils liturgiques nous fournissent d'abord une solution, qui, si elle était adoptée, ferait disparaître toute difficulté. Ainsi les *Canons d'Hippolyte*, qui ne nous sont malheureusement parvenus que dans une traduction arabe assez récente, prescrivent la récitation de la formule entière, *Baptizo te in nomine P. et F. et S. s.*, à chacune des trois immersions. Le rituel éthiopien a, de son côté, conservé l'usage de la même formule répétée trois fois. Même particularité dans quelques exemplaires anciens du rituel arménien. Il n'est pas jusqu'aux livres romains qui n'offrent une trace de cette coutume. C'est en effet pour obvier à l'inconvénient de la triple répétition de la formule, qu'on supprima, au VIIIe siècle probablement, l'alternance des *interrogationes de fide* et des immersions, et qu'on édicta ce décret conservé dans les sacramentaires grégoriens : *baptizent sub* TRINA *mersione* TANTUM *sanctam Trinitatem* SEMEL *invocantes, ita dicendo : Baptizo te in nomine Patris, et mergat semel, et Filii, et mergat secundo, et Spiritus sancti, et mergat tertio.*

D'autre part, le rituel copte a conservé une combinaison, qui peut dater elle aussi de l'ancien état de choses. La formule trinitaire y est distribuée ainsi qu'il suit entre les trois immersions : *In prima mersione : Ego te baptizo in nomine Patris, Amen; in secunda : Ego te baptizo in nomine Filii, Amen; in tertia : Ego te baptizo in nomine Spiritus sancti, Amen.*

Il est possible que les choses se soient passées de l'une ou l'autre de ces deux façons, les seules conciliables, toutefois, avec le système de l'alternance entre les interrogations et les immersions. Toutefois on peut se demander si les interrogations *de fide* n'ont pas anciennement tenu lieu de formule baptismale, et si la mention des trois personnes divines contenue dans ces interrogations n'a pas suffi à constituer l'ἐπίκλησις τῆς Τριάδος des anciens. C'est à quoi avaient songé dom du Frische et dom Le Nourry à propos du *De sacramentis : ambigere aliquis possit num formæ vicem ternæ illæ suppleverint interrogationes ac responsiones* [4]. De fait, le silence des documents relativement à la formule en usage, et la place qu'ils donnent aux interrogations et aux immersions, favorisent singulièrement cette hypothèse. Ajouterons-nous que, loin de la contredire, de nombreux textes patristiques semblent la confirmer?

Qu'on se rappelle la pensée de Tertullien sur la *confessio fidei* baptismale : c'est pour lui l'accomplissement du précepte divin relatif au baptême : *Ter mergitamur amplius aliquid respondentes quam Dominus in Evangelio determinavit* [5]; le symbole de foi, que récite le prêtre et auquel répond le néophyte, est en effet basé sur le précepte trinitaire, mais il est un peu plus développé. Dans le même sens saint Augustin ne dit-il pas que le baptême chrétien ne saurait être complet sans les *evangelica verba quibus symbolum constat* [6]? Et plus tard encore saint Maxime de Turin, parlant des *interrogationes de fide* employées au baptême, écrit ces lignes significatives : *Hæc fecimus juxta Domini nostri Jesu Christi salvatoris imperium, qui... apostolis demandavit dicens : Euntes baptizate omnes gentes in nomine P. et F. et S. s.* [7].

Saint Cyprien et ses contemporains usent fréquemment, dans leurs controverses, du terme *symbolo baptizare*, qui est assez caractéristique, si l'on songe surtout que, pour la validité du baptême des hérétiques, il n'est pas question d'autre chose. Même symbole baptismal, et même invocation des personnes divines, donc baptême valide, encore que la foi ne soit pas saine : c'est l'opinion traditionnelle à Rome. Non, répondent les Africains, ce baptême ne vaut rien pour le salut, parce que les hérétiques n'ont ni la vraie foi, ni la véritable Église, bien qu'ils se flattent de baptiser avec le même symbole que nous [8]. C'est encore la même préoccupation au concile d'Arles de 314 : désormais avant de recevoir des chrétiens déjà baptisés dans l'hérésie, on leur posera, comme au baptême, les *interrogationes de fide* (« *interrogent eum symbolum* »), afin de constater s'ils ont reçu le sacrement au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit [9].

Importance capitale, et, semble-t-il, *exclusive* des *interrogationes :* c'est encore ce que l'on surprend dans les passages très connus de Firmilien et de saint Denys d'Alexandrie. L'un et l'autre sont relatifs à la question du baptême des hérétiques. Firmilien expose le cas d'une femme hérétique et démoniaque qui ne craignait pas d'administrer le baptême, USITATA AC LEGITIMA VERBA INTERROGATIONIS *usurpans, ut nil discrepare ab ecclesiastica regula videretur.* Faudra-t-il donc reconnaître comme valide ce baptême *cui nec symbolum Trinitatis* (vraisemblablement la triple immersion) *nec* INTERROGATIO LEGITIMA ET ECCLESIASTICA *defuit* [10]? Saint Denys parle au contraire d'un converti, baptisé dans l'hérésie, qui, assistant à la célébration du baptême catholique, s'aperçoit, à sa grande douleur, que les IN-

[1] Éd. Hauler, *Didascaliæ fragmenta*, p. 110-111. Les deux premières lignes comprises entre crochets sont suppléées d'après les documents connexes; cf. plus haut, col. 261. — [2] S. Ambrosii *Opera*, 1690, t. II, p. 359; *P. L.*, t. XVI, col. 429, note c. — [3] *De ant. Eccl. rit.*, éd. 1736, t. I, col. 144. — [4] S. Ambrosii *Opera*, *loc. cit.* — [5] *De corona*, c. III; cf. plus haut, col. 313. — [6] *De baptismo contra donatistas*, l. VI, 47, *P. L.*, t. XLIII, col. 214. — [7] *Tractatus II de bapismo*, *P. L.*, t. LIV, col. 775. — [8] Cf. plus haut, col. 314. — [9] *Conc. Arelat. I*, can. 8, Mansi, *Concil.*, t. II, p. 472. — [10] [S. Cyprien,] *Epist.*, LXX, éd. Hartel, p. 818.

TERROGATIONES responsaque illorum qui baptizabantur [1] ne correspondaient pas à ce qu'il avait lui-même entendu lors de son baptême : d'où ses craintes de n'avoir pas été réellement baptisé. Le récit de Rufin est non moins instructif, indépendamment de l'authenticité douteuse du fait qu'il relate : Saint Athanase enfant administre, en se jouant, le sacrement de la régénération à de jeunes compagnons encore catéchumènes, et l'évêque d'Alexandrie se contente de constater *quid interrogati fuerint quidve responderint* [2], pour déclarer validement baptisés les innocents complices de cet amusement enfantin.

Il ne faudrait pas, il est vrai, s'exagérer l'importance de tous ces témoignages, en somme purement négatifs, ni surtout en tirer des conclusions trop générales. Il nous semble cependant difficile de résister à l'impression que, dans certaines contrées du moins, les *interrogationes de fide,* contenant la mention expresse des trois personnes divines, ont tenu lieu de formule baptismale. A s'en tenir aux documents anciens, c'est après tout l'hypothèse qui expliquerait le mieux la double particularité signalée plus haut.

D'autre part, nous ne voyons aucune raison qui nous oblige à la rejeter. Nous retrouvons en effet dans ce système tous les éléments essentiels du sacrement, substantiellement identiques à ce qui se pratique de nos jours, à savoir : l'ablution jointe à l'invocation et à la confession de la Sainte-Trinité. On pourrait certes relever, dans l'administration des autres sacrements, des variations tout aussi considérables, que la pratique de l'Église a introduites, au cours des siècles, sans que pour cela l'essence de ces sacrements ait jamais été modifiée. Pour avoir revêtu une forme directe et absolue qu'elle n'avait pas auparavant [3], la formule de l'absolution n'a rien changé à la nature du sacrement de pénitence. Le baptême est, il est vrai, comme l'eucharistie, dans une situation spéciale, par le fait du précepte formel de Notre-Seigneur. Mais aussi bien nous avons établi que les *interrogationes de fide* répondent bien, dans la pensée des Pères, au précepte baptismal.

Il n'est qu'une chose qu'on serait tenté d'objecter, c'est la condamnation prononcée par le pape Alexandre VIII contre la proposition suivante : *Valuit aliquando baptismus sub hac forma collatus, In nomine Patris, etc., prætermissis illis, Ego te baptizo.* Mais, sans vouloir diminuer en rien la portée de ce décret formel, nous montrerons en deux mots que l'opinion qui nous occupe n'a rien de commun avec celle qu'a voulu frapper le Saint-Siège. Il s'agit de tout autre chose, comme les termes mêmes de la proposition et l'histoire de la condamnation l'indiquent suffisamment.

Au moyen âge, des gens peu éclairés avaient imaginé de baptiser les enfants en danger de mort avec les simples mots *in nomine Patris...,* au lieu de la formule usuelle *Ego te baptizo...* Certains théologiens la tenaient pour suffisante, mais le pape Alexandre III († 1181) la déclara invalide. Malgré ce décret formel, repris en substance au concile de Florence, la thèse en faveur de la validité fut soutenue de nouveau au XVIIe siècle par l'oratorien Jean Morin, dans son *Commentarius de pœnitentia,* l. VIII, c. XVI, 21. Quelques années plus tard, l'augustin François Farvacques, docteur de l'Université de Louvain, la reprit à son compte, et, nonobstant le décret d'Alexandre III, osa proclamer en public (21 avril 1677) que « l'on ne pouvait taxer d'hérésie l'opinion de ceux qui soutiennent que, du temps de saint Augustin, le baptême pouvait être administré validement sous cette formule : *Au nom du Père,* etc. sans dire *Je te baptise* » [4]. Cette façon de s'abriter derrière l'autorité de saint Augustin pour enseigner des doctrines condamnées par Rome étaient chères aux jansénistes de l'époque; Havermans venait précisément de préconiser ce système dans une thèse proposée à Anvers le 8 mars 1677. Aussi l'une et l'autre opinion furent-elles englobées par Alexandre VIII dans la réprobation qu'il prononça le 7 décembre 1690 contre 31 propositions, toutes imprégnées de jansénisme (n. 27 et 30).

Le cas est, on le voit, bien différent : l'opinion de Farvacques ayant seule fait l'objet de la condamnation d'Alexandre VIII, il est clair que l'hypothèse proposée ici ne saurait être atteinte par elle. Elle conserve par conséquent toute sa vraisemblance, et mérite, croyons-nous, l'attention des théologiens.

IV. BIBLIOGRAPHIE. — Les textes patristiques et les documents liturgiques forment la meilleure part de la bibliographie sur la question du baptême. Nous avons donné à ce sujet toutes les indications nécessaires; on les retrouvera facilement grâce à la division adoptée pour ce travail.

I. RITES DU BAPTÊME EN GÉNÉRAL. — Almazoff, *Histoire des cérémonies du baptême,* Kazan, 1885. — J. Al. Assemani, *Codex liturgicus Ecclesiæ universæ*, in-4°, Romæ, 1749, t. II, *De baptismo.* — A. Baumstark, *Eine ägyptische Mess-und Taufliturgie, vermutlich des VI. Jahrhunderts,* dans *Oriens christianus,* 1901, t. I. — J. Bingham, *Origines sive antiquitates ecclesiasticæ,* in-4°, Halæ, 1727, l. XI, *De ritibus in administratione baptismi in Ecclesia antiqua observatis.* — A. F. Binterim, *Commentatio... de libris baptizatorum...,* in-8°, Düsseldorf, 1816; *Die vorzuglichsten Denkwürdigkeiten der christkat. Kirche,* t. I, 1re part., c. II. *Von der Taufe,* Mainz, 1825. — T. Borch, *Auctoritates... Patrum de sacramento baptismatis et ejus cæremoniis,* Coloniæ, 1571. — F. E. Brightman, *The Sacramentary of Serapion of Thmuis,* dans le *Journ. of theol. stud.,* 1900, t. I, p. 88-113, 247-277. (M. Brightman a donné à Oxford, en décembre 1906, une série de conférences sur le *Early christian Baptism.*) — C. Bruns, *Baptismens Historie,* in-8°, Bergen, 1902. — A. J. Butler, *The ancient coptic Churches of Egypt,* in-8°, Oxford, 1884, t. II. — D. Cabrol et D. Leclercq, *Monumenta Ecclesiæ liturgica,* in-fol., Paris, 1900-1901, t. I. — C. P. Caspari, *Quellen zur Geschichte des Taufsymbols...,* Cristiania, 1866-1879, 3 vol.; *Alte und neue Quellen zur Geschichte d. Taufsymbols,* in-8°, Christiania, 1879; sur la question du symbole de Nicée au baptême, art. dans *Zeitschrift für lütherische Theologie und Kirche,* 1857. — F. C. Conybeare, *Rituale Armenorum,* in-8°, Oxford, 1905. — J. Corblet, *Histoire... du sacrement de baptême,* in-8°, Paris, 1881-1882, 2 vol. Abondante bibliographie. — H. Denzinger, *Ritus Orientalium,* in-8°, Wirceburgi, 1863, t. I, præf. p. 14-49, et passim. — G. Diettrich, *Die nestorianische Taufliturgie.., übersetzt und... historisch-kritisch erforscht,* in-12, Giessen, 1903. — L. Duchesne, *Origines du culte chrétien,* 3e édit., Paris, 1903, c. IX. — V. Ermoni, *Le baptême dans l'Église primitive,* dans la coll. *Science et religion,* in-16, Paris, 1904. — B. T. A. Evetts, *The rites of the coptic Church. The order of Baptism...,* in-32, London, 1888. — D. M. Férotin, *Le Liber ordinum,* in-fol., Paris, 1904. — F. X. Funk, *Die Liturgie des äthiopischen Kirchenordnung,* dans *Theologische Quartalschrift,* 1898, t. LXXX; *Symbolstücke in d. ægypt. Kirchenordnung,* dans la même revue, 1899, t. LXXXI. — J. Goar, ΕΥΧΟΛΟΓΙΟΝ *sive Rituale Græcorum,* in-fol., Lut. Par., 1647. — Ed. von

[1] *Epist.,* V, *ad Sixtum,* ap. Euseb., *Hist. eccl.,* l. VII, c. IX, *P. G.,* t. XX, col. 654. — [2] Rufin, *Hist. eccl.,* l. I, c. XIV, *P. L.,* t. XXI, col. 487. — [3] Cf. A. Vacant, *Absolution sous forme déprécatoire,* dans le *Dictionnaire de théologie catholique,* t. I, col. 244-252. — [4] Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des dix-sept provinces des Pays-Bas,* Louvain, 1770, t. XVIII, p. 92.

der Goltz, *Die Taufgebete Hippolyts und andere Taufgebete der alten Kirche*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1906, t. XXVII. — Höfling, *Das Sakrament der Taufe,... hist., liturgisch dargestellt*, 2 vol. in-4°, Erlangen, 1846-1848. — H. Holtzmann, *Die Katechese der alten Kirche*, Freiburg-i.-B., 1892. — F. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol*, 2 vol. in-8°, Leipzig, 1894-1900. — W. Kroll, *Alte Taufgebräuche*, dans *Archiv für Religionwissenschaft*, 1905, p. 105-133. — L.-E. Le Bourgeois, *Le baptême romain au IVe siècle*, in-8°, Aix, 1902. — H. Lietzmann, *Zur Geschichte d. oriental. Taufe... in II. und IV. Jahrhund.*, Bonn, 1903. — J. Lobo, *Histoire de l'Abissinie*, traduite du portugais, par M. Le Grand, Paris, 1730, XIe dissertation du baptême. — A. J. Maclean, *Recent discoveries illustrating christian life and worship*, in-12, London, 1904, c. II, § 3, Baptism. — Al. v. Maltzew, *Die Sakramente der... Kirche d. Morgenlandes*, in-12, Berlin, 1898. — D. Martène, *De ant. Eccl. rit.*, l. I, c. I et II, Antuerp., 1736, t. I, col. 1-268. — J. Mayer, *Geschichte des Katechumenats und der Katechese in den ersten sechs Jahrhunderten*, Kempten, 1868. — J. M. Neale, *A history of the holy eastern Church*, c. V, in-8°, London, 1850, t. I. — J. Pamphili, *De sacris ritibus in... administrandis baptismi, chrismatis et eucharistiæ sacramentis libri tres*. Ouvrage resté manuscrit. — F. Probst, *Die scrutinien Ordines und die siebente römische Ordo*, dans *Der Katholik*, 1880, t. II; *Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten christl. Jahrhunderten*, in-12, Tübingen, 1872. — D. Reimbold, *De Coptorum sacramentis baptismi et eucharistiæ*, in-4°, Lips., 1736. — E. Renaudot, *Perpétuité de la foi de l'Église catholique sur les sacrements*, t. V, éd. Migne, in-4°, Paris, 1841, col. 721-802, Du baptême et de la confirmation. — F. M. Rendtorff, *Die Taufe im Urchristentum*, Leipzig, 1905. — C. F. Rogers, *Baptism and christian archæology*, dans *Studia biblica et ecclesiastica*, Oxford, 1903, t. V, 4. — D. A. Stärk, *Der Taufritus in der griechisch-russischen Kirche, sein apostolischer Ursprung und seine Entwickelung*, in-12, Freiburg-i-B., 1903; cf. J. Bois, *Le rite baptismal dans l'Église gréco-russe*, dans les *Échos d'Orient*, 1905, t. VIII, p. 193-200. — J. Stiglmayr, *Die Lehre von den Sakramenten und der Kirche nach ps.-Dionysius*, dans *Zeitschr. f. kath. Theologie*, 1898, t. XXII. — J. C. Trombelli, *Tractatus de baptismo*, 5 vol. in-4°, Bononiæ, 1769 — C. H. Turner, *The history and use of Creeds*, in-12, London, 1906. — J.-M. Vansleb, *Histoire de l'Église d'Alexandrie*, in-18, Paris, 1677. — J. Visconti, ou Vicecomes, *Observationes ecclesiasticæ de antiquis baptismi ritibus*, in-8°, Paris, 1618. — F. Wiegand, *Erzbischof Odilbert von Mailand über die Taufe*, dans *Studien z. Gesch. d. Theol. u. d. Kirche*, 1re part., Leipzig, 1899, t. IV.

II. Formule du baptême. — J. H. Bernard, *The baptismal Formula*, dans *Expositor*, ser. VI, 1902, t. V, p. 43-52; cf. *Revue biblique*, 1902, p. 464. — F. H. Chase, *The Lord's Command to baptize*, dans *Journal of theol. studies*, 1905, t. VI, p. 481-512. — F. C. Conybeare, *The Eusebian form of the text Matth., XXVIII, 19*, dans *Zeitschr. f. d. neutestamentliche Wissenschaft*, 1901, p. 275-288; cf. *Hibbert Journal*, octobre 1902, t. I. — R. J. Cooke, *The baptismal Formula of the Apostolic age*, dans *Methodist Review*, 1903. — J. Hardouin, *De baptismo... in nomine Christi*, in-4°, Paris, 1687. — W. Heitmüller, *Im Namen Jesu. Eine... Untersuchung... speziell zur altchristl. Taufe*, Göttingen, 1902. — K. Lake, *Inaugural lecture at the University at Leiden*, January 27, 1904. — J. A. Orsi, *De baptismo in solius Jesu Christi nomine nunquam consecrato...*, in-4°, Mediolani, 1733; *Vindiciæ dissertationis de baptismo*, in-4°, Florentiæ, 1735. — Philalethes, *Baptismon Didachè, or scriptural studies on Baptisms, especially on christian baptism*, London, 1907 (ouvrage dont le titre seul nous est connu). — E. Riggenbach, *Der Trinitarische Taufbefehl*, Matth., XXVIII, 19, in-8°, Gütersloh, 1903. — J.-G. Reiche, *De Baptismi origine... necnon de formula baptismali*, in-8°, Gœttingue, 1816. — A. Resch, *Ausserkanonische Parelleltexte zu den Evangelien*, dans le *Texte u. Untersuchungen* de Gebhardt et Harnack, X, 2, Leipzig, 1894, p. 393-427. — J. Robinson, *Baptism*, dans l'*Encyclopædia biblica*, t. I; *In the Name*, dans *Journal of theol. stud.*, 1906, t. VII, p. 186-202. — J.-H. Scholten, *Ueber die Taufformel* (trad. M. Gubalke), 1885; cf. Kattenbusch, *D. apost. Symbol*, t. II, p. 477, note 5. — J. Wordsworth, *The baptismal confession and the Creed*, in-12, London, 1904. (Les ouvrages anglais énumérés dans ce § II sont, pour la plupart, des travaux d'exégèse protestante; leur mention comporte donc les réserves que de droit.)

P. DE PUNIET.

BAPTÊME DE JÉSUS. — I. Textes. II. Influence occidentale : 1. Fresques; 2. Bas-relief; 3. Mosaïques; 4. Ivoires. III. Influence égyptienne : 1. Ivoires; 2. Miniatures; 3. Haut-relief; 4. Fresques; 5. Menus objets. IV. Bibliographie.

I. TEXTES. — Les évangiles synoptiques nous ont conservé le récit détaillé du baptême de Jésus. « Jésus, nous dit saint Matthieu, vint de la Galilée vers le Jourdain où était Jean pour être baptisé par lui. Mais Jean le lui refusait, disant : « C'est à moi d'être baptisé par « toi et tu viens vers moi! » Jésus lui répondit : « Laisse « donc; il nous faut ainsi accomplir toute justice. » Et il le laissa faire. Et quand Jésus eut été baptisé, il sortit de l'eau incontinent et voilà que les cieux furent ouverts et Jean vit l'Esprit de Dieu, descendant sous la forme d'une colombe et venant sur lui. Et une voix, venue du ciel, dit : Celui-ci est mon fils bien-aimé en qui j'ai pris mon bon plaisir[1]. » Le texte de saint Marc est moins explicite[2], le texte de saint Luc ajoute deux détails : « Or il arriva que, *comme tout le peuple était baptisé*, Jésus aussi étant baptisé, *et priant*, le ciel s'ouvrit[3]. » D'après cela nous voyons que l'apparition de la colombe est postérieure à l'acte du baptême. Quant à la voix qui fut entendue, l'*epistola IIa Petri* l'impute à la personne du Père[4].

Saint Jérôme nous a conservé ce que disait l'*Évangile des Hébreux* relativement au baptême de Jésus : *Factum est autem cum ascendisset Dominus de aqua, descendit fons omnis Spiritus sancti, et requievit super eum, et dixit illi : Fili mi, in omnibus prophetis expectabam te, ut venires, et requiescerem in te. Tu es enim requies mea, tu es filius meus primogenitus, qui regnas in sempiternum*[5]. L'évangile des Ebionites nous a été conservé pour la partie correspondante par saint Epiphane, *Baptizato populo venit et Jesus, et a Joanne baptizatus est. Cumque ascendisset ex aqua, aperti sunt cæli et vidit Spiritum Dei sanctum columbæ speciem descendentis et intrantis in sese. Et vox reddita de cælo dicens : Tu es Filius meus dilectus in te mihi complacui. Et iterum : Ego hodie genui te. Statimque eo in loco lux ingens affulsit. Qua conspecta Joannes sic eum alloquitur : Tu quis es, Domine? Rursumque lapsa vox de cælo : Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi complacui. Ad hæc Joannes ad ejus pedes accidens : Quæso, inquit, Domine, tu me ipse baptiza. At ille prohibebat eum dicens : Sine ita enim decet nos implere omnia*[6]. Saint Épiphane s'emporte contre les circonstances nouvelles que contient ce récit, et nous voyons en effet que tous ne résistaient pas

[1] Matth., III, 13-17; cf. Joa., I, 32-34. — [2] Marc., I, 9-11. — [3] Luc., II, 21. — [4] II Petr., I, 17. — [5] S. Jérôme, *Comment. in Isaiam proph.*, l. IV, c. XI, 1-2, *P. G.*, t. XXIV, col. 145. — [6] S. Épiphane, *Adv. hæreses*, hæres. XXX, n. 13, *P. G.*, t. XLI, col. 429.

à l'influence de ces écrits apocryphes. Juvencus[1] ne manquait pas d'utiliser la lumière dont il est fait mention dans le texte qu'on vient de lire :

Hæc memorans (Jésus), *vitreas penetrabat fluminis undas*
Genti manifesta dei : præsentia claret[2]

Arevalo présume que Juvencus aura fait usage d'un manuscrit de l'évangile de saint Matthieu identique au *codex Sangermanensis 1* de dom Sabatier et Martianay sur lequel on lit : *Et cum baptizaretur Jesus, lumen magnum fulgebat de aqua, ita ut timerent omnes, qui congregati erant.* Leçon avec laquelle s'accorde le ms. 2 attribué à saint Eusèbe de Verceil : *Et cum baptizaretur, lumen ingens circumfulsit de aqua ita ut..., etc.*[3].

L'attestation la plus ancienne en faveur de cette lumière éclatant soudain sur le lieu de la scène se trouve dans saint Justin : Καὶ τότε ἐλθόντος τοῦ Ἰησοῦ ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην ποταμὸν, ἔνθα ὁ Ἰωάννης ἐβάπτιζε κατελθόντος τοῦ Ἰησοῦ ἐπὶ τὸ ὕδωρ, καὶ πῦρ ἀνήφθη ἐν τῷ Ἰορδάνῃ καὶ ἀναβάντος αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ὕδατος, ὡς περιστερὰν τὸ ἅγιον Πνεῦμα ἐπιπτῆναι ἐπ' αὐτὸν ἔγραψαν οἱ ἀπόστολοι[4]. « Les apôtres de notre Christ ont écrit que Jésus étant venu vers le Jourdain, au lieu où Jean baptisait, il descendit dans l'eau et un feu s'alluma dans le Jourdain, et le Saint-Esprit, sous forme d'une colombe, s'envola de là. » Rien ne prouve que cette indication ait été prise par Justin dans l'évangile des ébionites puisqu'on la rencontrait dans un pamphlet intitulé *Pauli prædicatio* mentionné par le pseudo-Cyprien auteur du *De baptismo hæreticorum*.

Cotelier a publié un texte, reproduit plusieurs fois depuis lors, faisant partie d'un écrit intitulé ἐκ τῶν ἀποστολικῶν διατάξεων περὶ τῆς ἐπιφανείας τοῦ κυρίου[5]. Voici un fragment qui est relatif au baptême de Jésus[6] :

Περὶ τῆς ἐπιφανείας τοῦ κυρίου ἐκ τῶν ἀποστολικῶν διατάξεων.

Ἐτέχθη μὲν γὰρ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου Μαρίας ἐν Βηθλεὲμ ἐν μηνὶ κατ' Αἰγυπτίους Χοιὰκ κθ' ὥρᾳ ζ' τῆς ἡμέρας, ὅ ἐστιν πρὸ ὀκτὼ καλανδῶν Ἰαννουαρίων. ἐβαπτίσθη δὲ ἐν τῷ τριακοστῷ αὐτοῦ ἔτει ὑπὸ Ἰωάννου τοῦ Τυβὶ ια' ὥρᾳ ι' τῆς νυκτὸς ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ : ἔμεινεν δὲ σὺν ἡμῖν ἐν τῷ κόσμῳ κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν καὶ θεραπεύων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν ἐν τῷ λαῷ, ἕως ἐγένετο ἐτῶν λβ' καὶ μηνῶν τριῶν. ἐν δὲ τῷ λγ' ἔτει αὐτοῦ ἐσταυρώθη φαμενὼθ κθ' ἡμέρᾳ ἕκτῃ ὥρᾳ ϛ' τῆς ἡμέρας καὶ τῆς σελήνης ιδ'. ἀνέστη δὲ ἐν τριημέρῳ φαρμουθὶ ἡμέρᾳ πρώτῃ ὥρᾳ ϛ' τῆς νυκτός. καὶ ὤφθη πᾶσιν ἡμῖν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ καὶ ἐφανέρωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ δι' ἡμερῶν τεσσαράκοντα διδάσκων ἡμᾶς κηρύσσειν ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ μετάνοιαν καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. ἀνελήφθη δὲ Παχὼν τρίτῃ ὥρᾳ θ' τῆς ἡμέρας.

« Sur l'apparition du Seigneur, d'après les *Constitutions apostoliques*.

« Notre-Seigneur Jésus-Christ naquit donc de la sainte vierge Marie à Bethléhem dans le mois égyptien de Choiac le 29, septième heure du jour, c'est-à-dire le huit des calendes de janvier. Il fut baptisé en sa trentième année par Jean [au mois de] Tubi le 11, dixième heure de la nuit, dans le fleuve du Jourdain. Il demeura avec nous dans le monde, annonçant l'évangile du royaume des cieux et guérissant toute maladie et toute faiblesse parmi le peuple, jusqu'à l'âge de trente-trois ans et trois mois. En sa trente-troisième année il fut crucifié, [au mois de] Phamenoth, vingt-neuvième jour, sixième heure du jour, et de la lune le 14. Il ressuscita dans l'intervalle de trois jours [au mois de] Pharmouthi, premier jour, sixième heure de la nuit; et il se montra à nous tous ses disciples et il manifesta sa gloire durant quarante jours, nous apprenant à annoncer en son nom la repentance et la rémission des péchés. Il fut enlevé [au mois de] Pachon le 3, neuvième heure du jour. »

Le texte qu'on vient de lire est d'origine égyptienne, il remonte au IIIe siècle environ. Il est utile de transcrire maintenant un passage de la *Chronique d'Alexandrie* relatif au même événement et remontant au début du VIIe siècle[7] :

Περὶ τῆς γεννήσεως τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ἀληθινοῦ θεοῦ ἡμῶν, καὶ τοῦ παναγίου αὐτοῦ βαπτίσματος καὶ τοῦ σωτηρίου αὐτοῦ πάσχα σύντομος διήγησις.

Ἡ καθολικὴ γέννησις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ἀληθινοῦ θεοῦ ἐστιν αὕτη.

Ἐγεννήθη Χοιὰκ κη' ὥρᾳ ζ' τῆς νυκτός. ἐβαπτίσθη τυβὶ ια' ὥρᾳ ι' τῆς ἡμέρας ὑπὸ Ἰωάννου ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ, καὶ ὁ Ἰορδάνης ἀπεπόδισεν εἰς τὰ ὀπίσω. εἶπεν δὲ ὁ κύριος τῷ Ἰωάννῃ. εἶπον τῷ Ἰορδάνῃ. στῆθι, ὁ κύριος ἦλθεν πρὸς ἡμᾶς. καὶ εὐθέως ἔστησαν τὰ ὕδατα. τότε ὁ Ἰωάννης προσεκύνησεν αὐτῷ λέγων. ἐγὼ χρείαν ἔχω ὑπὸ σοῦ βαπτισθῆναι, καὶ σὺ ἔρχῃ πρός με; καὶ εἶπεν αὐτῷ ὁ κύριος. ἄφες ἄρτι, δεῖ γενέσθαι τοῦτο, τότε καταβάντων αὐτῶν ἐπὶ τὸ ὕδωρ ἀνεκόχλασαν τὰ ὕδατα, ὥσπερ κεκερασμένον ὕδωρ. καὶ ὅτε ἀνέβη ἐκ τοῦ ὕδατος, εὐθέως ἀνεῴχθη ὁ οὐρανός, καὶ ἦλθεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ὡς περιστερὰ πυροειδής. καὶ φωνὴ μεγάλη ἠκούσθη ὡς φωνὴ βροντῆς, λέγουσα. οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ ηὐδό-

[1] Sur ce personnage et le caractère de ce qu'on nomme son talent, cf. H. Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, 1905, p. 127-130. — [2] Juvencus, *Evangelica historia*, l. I, *P. L.*, t. XIX, col. 110. — [3] S. Eusèbe, *P. L.*, t. XII, col. 155. *Manifesta præsentia Dei*, écrit Arevalo (*P. L.*, t. XIX, col. 110), *quæ claruit et lumen magnum fulgens de aqua non multum inter se differunt, vel unum idemque sunt. Videndus est ad hunc locum Millius in Prolegom. ad novum Testamentum græcum*, n. 766, p. 73, *ubi de Juvenco agit, et Grotius ad hunc locum qui in liturgia Syrorum idem narrari observat, Joannes Andreas Iricius in præf. et notis ad codicem Vercellensem et in primis Justinus Martyr, Dial. cum Tryph.*, n. 38, *Fabricius, Cod. apocr. Nov. Testam.*, t. I, p. 347, *cum Dodevello negat Justinum ex Evangelio Ebionitarum suam narrationem accepisse.* — [4] S. Justin, *Dial. cum Tryph.*, LXXXVIII, *P. G.*, t. VI, col. 685. — [5] Cotelier, *Patrum apostolicorum opera*, in-fol., Parisiis, 1698, t. I, p. 197; Grabe, *Spicilegium*, in-fol., Oxonii, 1714, t. I, p. 54; Hilgenfeld, *Novum Testamentum extra canonem receptum*, in-8°, Lipsiæ, 1866, part. IV, p. 81; Resch, *Agrapha*, in-8°, Leipzig, 1889, 466; Pitra, *Juris ecclesiastici Græcorum histor. et monum.*, in fol., Romæ, 1864, t. I, p. 301. Cf. Usener, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, in-8, Bonn, 1889, t. I, p. 214; Th. Zahn, *Neue kirchliche Zeitschrift*, mai 1900. Enfin ce fragment a été étudié et édité critiquement par A. Jacoby, *Ein bisher unbeachteter apokrypher Bericht über die Taufe Jesu nebst Beiträgen zur Geschichte der Didaskalie der Zwölf Apostel und Erläuterungen zu den Darstellungen der Taufe Jesu*, in-8°, Strassburg, 1902, p. 12 sq. L'auteur a établi le texte d'après sept manuscrits dont il donne la description et les variantes, p. 13-15. — [6] A. Jacoby, p. 14-15. Nous suivons le texte de Jacoby et omettons les variantes. Tout ce qui concerne la chronologie de la vie du Christ doit demeurer en dehors du présent travail. On trouvera à ce sujet des rapprochements très précieux d'après un certain nombre de textes anciens dans le travail de M. Jacoby. Nous ne relevons que le côté archéologique de ces textes, le seul qui ait trait à nos études. Cf. *P. G.*, t. XCIII, col. 545 sq. A la suite des *Fragmenta Anastasiana* (*Didascalia et constitutiones Apostolorum*, 1906, t. II, p. 70 sq.), Funk a trouvé en effet cet extrait, pourvu de son titre, dans deux manuscrits des *questions* d'Anastase (de Nicée? contemporain du concile *in Trullo*, VIIIe siècle, cf. Funk, *ib., proleg.*, VIII); d'ailleurs il suit le texte de Jacoby, sauf qu'il met entre [ ] trois mots vraisemblablement ajoutés par un copiste, sauf encore qu'il corrige à la fin « en Pachon *le 10* », au lieu de « le 3 ». Il donne en outre son sentiment sur l'origine même du morceau : il reconnaît qu'il vient d'Égypte, d'après l'indication des mois, mais il conclut du titre que c'est une addition faite par quelque copiste à l'un ou l'autre passage des *Constit. apostoliques*, V, 13-19; VIII, 33, où sont énumérées les fêtes du Seigneur. Il ne dit rien de plus, mais il paraît bien se défier de l'opinion de Jacoby. — [7] *Chronicon pascale*, édit. Bonn, p. 420 sq.

χησα. ἔμεινεν δὲ ὁ Χριστὸς σὺν ἡμῖν ἐν τῷ κόσμῳ θεραπεύων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν ἔτη λγ′ καὶ μῆνας γ′.

« Au sujet de la naissance de Notre-Seigneur Jésus-Christ notre vrai Dieu, et de son très saint baptême et de sa pâque salutaire, [voici] une relation succincte.

« La naissance catholique de Notre-Seigneur Jésus-Christ le vrai Dieu est celle-ci :

« Il naquit [au mois de] Choiac le 28, septième heure de la nuit. Il fut baptisé [au mois de] Tubi le 11, dixième heure du jour, par Jean dans le fleuve du Jourdain, et le Jourdain rétrograda en arrière. Or le Seigneur dit à Jean : Dis au Jourdain : Arrête, le Seigneur s'en est venu vers nous. Et aussitôt les eaux s'arrêtèrent. Alors Jean l'adora disant : C'est moi qui ai besoin d'être baptisé par toi ; et c'est toi qui viens vers moi? Et le Seigneur lui dit : Laisse faire présentement, il faut que ceci soit fait. Alors tandis qu'ils descendaient dans l'eau, les eaux se mirent à bruire, ainsi que de l'eau qu'on mélange. Et lorsqu'il remonta de l'eau, aussitôt le ciel s'ouvrit, et l'Esprit-Saint vint comme une colombe de feu. Et une voix puissante se fit entendre comme la voix du tonnerre, qui disait : C'est mon fils bien-aimé ; en qui je me suis complu. Or le Christ demeura avec nous dans le monde, guérissant toute maladie et toute faiblesse trente-trois ans et trois mois. »

On voit la scène se développer peu à peu. Voici que le Jourdain retourne vers sa source et qu'un dialogue s'engage entre Jésus et le baptiste pour avoir l'eau nécessaire au baptême. Les monuments figurés de la période que nous étudions semblent avoir connu et accueilli cet épisode ; ce point de détail ne laisse pas d'être intéressant parceque nous avons eu souvent l'occasion de faire remarquer l'influence directement exercée sur l'art chrétien, types et méthodes, par les idées et les modèles d'origine égyptienne. La tentation devait être grande, à coup sûr, d'appliquer à la scène du baptême le verset du psaume : *... et tu, Jordane, quare conversus es retrorsum* [1], aussi les Pères ne se sont-ils pas fait faute de prêter au Jourdain tout ce que leur imagination a pu leur suggérer [2]. Le pèlerin de Terre-Sainte désigné communément sous le nom d'Antonin de Plaisance, et qui écrivait vers 570-600, nous raconte ainsi ce qu'il a vu. *Tenuimus autem Theophaniam in Jordane, ubi talia fiebant miracula in illa nocte, in loco, ubi baptizatus est dominus. Est obeliscus factus clausus cancellis, et in loco, ubi aqua rediit in alveum suum, posita est crux lignea intus in aqua, et gradus descendunt usque ad aquam ex utraque parte marmoris. In vigiliis theophaniæ vigiliæ grandes fiunt ; populus infinitus, gallo quarto aut quinto fiunt matutinæ. Completis matutinis, albescente die, procedunt ministeria sub divo, tenente diacono descendit sacerdos in fluvium et hora, qua cœperit benedicere aquam, mox Jordanis cum magno rugitu redit post se et stat aqua [superior in se], usque dum baptismus perficiatur, [inferior vero fugit mare, dicente Psalmista : Mare vidit et fugit ; Jordanis conversus est retrorsum.] Et omnes Alexandrini, habentes naves et homines suos die illo habent, habentes colathos plenos cum aromatibus et balsamo et hora, qua benedixerit fontem, antequam incipiant baptizare, omnes fundunt illos colathos in fluvium et tollunt inde aquam benedictam et inde faciunt aquam aspersionis in navibus suis, antequam exeant ad navigandum. Completo baptismo, omnes descendunt in fluvium pro benedictione induti sindones et multi cum aliis speciebus, quas sibi ad sepulturam servant.*

L'indice le plus lointain d'une fête du baptême de Jésus se trouve chez Clément d'Alexandrie [3] ; il dit qu'elle est observée chez les Basilidiens. Il ne s'ensuit pas que la fête du baptême ait eu, dès les premiers siècles, une signification christologique dans les milieux populaires, qui ait permis de la confondre avec l'Épiphanie. Il paraît également aventureux de faire remonter la fête du baptême à une antiquité plus haute que la fête de l'Épiphanie, car le texte de Clément ne prouve que pour la secte basilidienne. En définitive la signification dogmatique du baptême de Jésus dans les premiers siècles, demeure obscure ; elle ne reçoit, semble-t-il, aucun éclaircissement des monuments figurés [4].

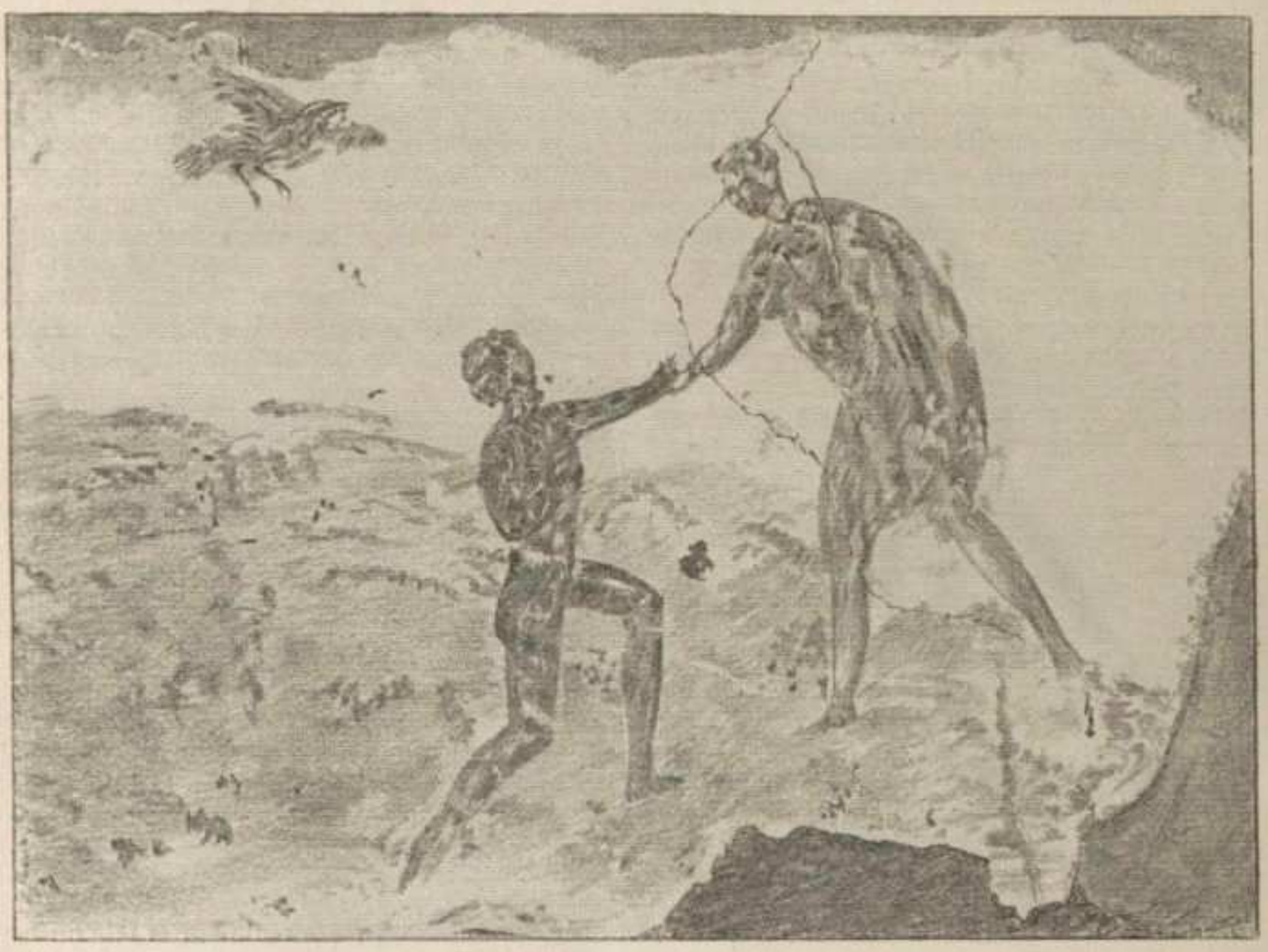
II. Influence occidentale. — *1. Fresques.* — Quand il s'agit d'art chrétien primitif on ne saurait être surpris si la plus ancienne représentation d'un symbole, d'un épisode, est aussi la plus excellente de toutes celles que les artistes ont abordées dans la suite. Dans la région la plus ancienne du cimetière de Callixte, celle dont l'antiquité est toute proche des temps apostoliques, dans le *cubiculum duplex* de la crypte de Lucine, se voit une fresque de petites dimensions, 0m61 en hauteur sur 0m43 en largeur, qui représente le baptême du Christ [5]. L'interprétation ne peut faire l'objet d'un doute et les imaginations qui se sont exercées au sujet de cette fresque ne pouvaient guère compter sur les honneurs d'une réfutation ni même d'une discussion [6]. Ce qui est utile à noter pour s'expliquer l'ampleur du geste du Baptiste qui semble tirer des eaux Jésus à qui il tend la main, geste que nous ne retrouverons plus et auquel fera place l'imposition de la main sur la tête du baptisé ; ce qui est digne d'attention, c'est que cette noble attitude pourrait être inspirée par un verset d'un de ces psaumes dont les premiers fidèles faisaient une récitation fréquente : *Misit de summo et accepit me, et assumpsit me de aquis multis... et dextera tua suscepit me* [7], ou bien encore : *Emitte manum de cælo ; eripe me et libera me de aquis multis* [8] (fig. 1288).

Si on se rappelle le récit de saint Matthieu, on verra à quel point l'artiste a eu le souci de suivre les moindres détails notés par l'évangéliste, souci qu'on ne retrou-

[1] Ps. CXIII, 4. — [2] Voir les citations dans Jacoby, *op. cit.* — [3] *Stromata*, l. I, c. XXI, *P. G.*, t. VIII, col. 820 sq. — [4] Bornemann, *Die Taufe Christi durch Johannes in der dogmatischen Beurtheilung der christlichen Theologen der zwei ersten Jahrhunderte*, in-8°, Leipzig, 1896 ; G. Braendli, *La fête de l'Épiphanie. Son origine et ses rapports avec le baptême de Jésus*, in-8°, Genève, 1899. — [5] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. I, pl. XIV, p. 324 ; A. de Waal, *Die Taufe Christi auf vorconstantinischen Gemälden der Katakomben*, dans *Römische Quartalschrift*, 1896, t. X, p. 335-349, fig. p. 335 ; G. Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, in-fol., Roma, 1903, pl. 29, n. 1, p. 237 ; Roller, *Les catac. de Rome*, in-fol., Paris, 1881, t. I, pl. XVIII, n. 1 ; Grimouard de Saint-Laurent, *Guide de l'art chrétien*, Poitiers, 1874, t. IV, p. 206 ; Graniello, dans *Giornale arcadico*, 1864, t. XXXVI, p. 187 ; Desbassyns de Richemont, *Les nouvelles études sur les catac. rom.*, Paris, 1870, p. 343 ; Garrucci, *Storia*, t. I, p. 203 ; t. II, pl. I ; V. Schultze, *Archäologia der christl. Kunst*, München, 1895, p. 365 ; J. Strzygowski, *Iconographie der Taufe Christi. Ein Beitrag zur Entwickelungsgeschichte der christlichen Kunst*, in-4°, München, 1885, p. 3, pl. I, n. 1 ; Cl. F. Rogers, *Baptism and christian archaology*, in-8°, Oxford, 1903, p. 241, n. 1. Nous ne croyons pas utile de mentionner ici les dessins et reproductions, d'une exactitude souvent médiocre, qui ont été faits d'après la planche donnée par De Rossi. — [6] Kraus, *Roma sotterranea*, p. 39, attribue à tort à la colombe une tache noire. Garrucci, *Storia dell arte cristiana*, in fol., Prato, 1873, t. II, p. 7, découvre un rameau dans le bec de la colombe. Martigny voyait Pierre marchant sur les eaux. Garrucci, *Storia*, t. I, p. 203, y découvrait une allégorie. V. Schultze, *Die Katakomben*, p. 313, proposait d'y voir le baptême du propriétaire de la Catacombe. Strzygowski, *Iconographie des Taufe Christi*, réfute l'opinion de Schultze. M. de Waal a pris le soin de discuter et de réfuter les opinions opposées à l'interprétation adoptée par lui. Pour la date cf. Th. Gsell-Fels, *Römische Ausgrabungen im letzten Decennium. Die Kallistus Katakomben*, in-8°, Hildburghausen, 1870, p. 62. — [7] Ps. XVII. Wilpert, *Fractio panis*, p. 25, note 1. — [8] Ps. CXLIII.

vera plus que rarement dans la suite [1]. Le geste et l'instant choisis dans cette représentation vraiment primitive sont la sortie du fleuve après la réception du baptême et l'intervalle qui s'écoule jusqu'à l'arrivée de la colombe qui est encore à quelque distance du groupe. Geste et instant, nous allons le montrer, dans cette scène comme dans celle de Suzanne [2] et de la résurrection de Lazare [3], ne seront pas favorablement accueillis et on leur substituera une composition moins précise, moins historique.

L'image que nous venons de voir demeurera unique, mais on ne saurait dire si depuis le début du IIe siècle auquel elle semble appartenir jusque vers la deuxième moitié du IIe siècle, date la plus haute qu'on puisse attribuer à la fresque dont nous allons parler, la représentation du baptême de Jésus a été abandonnée dans l'art chrétien. La galerie dans laquelle s'ouvrent les cubicules désignés généralement sous le nom de « chambres des Sacrements », au cimetière de Callixte [4], paraît avoir été creusée vers la fin du IIe siècle ou les premières années du siècle suivant. Deux des plus anciennes chambres offrent la représentation du baptême. On s'était longtemps habitué à voir dans ces deux peintures les répliques d'un même sujet. Dans toutes deux, en effet, un enfant debout, nu, les pieds dans l'eau, est baptisé par un adulte qui lui pose la main sur la tête (fig. 1289). La ressemblance s'arrête là. Dans la chambre A [2], le prêtre pose la main sur la tête du baptisé [5], tandis que dans la chambre A [3] le baptiste répand de l'eau sur la tête du baptisé [6]. Si les deux récipiendaires sont également nus, les adultes sont habillés de façon différente : tandis que celui de A [2] porte la tunique et le pallium, celui de A [3], est tout nu sauf une ceinture autour des reins. Un dernier détail resté inaperçu et qui manque sur toutes les reproductions de la fresque de A [3], c'est, à droite du baptiste, dans la région supérieure de la fresque, une colombe volant vers le groupe dont l'identification ne peut plus, dès lors, laisser aucun doute [7]. C'est donc une deuxième représentation du baptême de Jésus, et très différente de la première. Nous étudierons plus loin la question de la différence de taille et d'âge entre le précurseur et Jésus, dès maintenant nous pouvons constater que le texte évangélique ne sert que d'assez loin à inspirer la scène du baptême de Jésus. L'introduction du rite du baptême par aspersion est ici indéniable. Quelques larges coups de pinceau bleuté ont figuré le jaillissement de l'eau sur le front de Jésus. Une dernière distinction toutefois s'inspire du texte de l'évangile. Le baptême s'accomplit à l'instant, la colombe s'approche à tire



1288. — Le baptême de Jésus. D'après Wilpert, *Le pitture delle catacombe*, pl. 29, n. 1.

[1] Nous avons eu l'occasion de faire remarquer les libertés très grandes que les artistes chrétiens prenaient à l'égard du texte évangélique qu'ils interprétaient, ajoutant ceci, retranchant cela, modifiant l'âge ou le caractère des personnages et des accessoires. Cf. H. Leclercq, *Manuel d'arch. chrét.*, in-8°, Paris, 1907, t. I, p. 185 sq. — [2] *Manuel d'archéol. chrét.*, t. II, p. 172. — [3] *Manuel d'archéol. chrét.*, t. II, p. 170. — [4] H. Leclercq, *Manuel d'arch. chrét.*, 1907, t. I, p. 239, fig. 67. — [5] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. XV, à gauche, en bas; Garrucci, *Storia*, t. II, pl. V, n. 3; Perret, *Catac. de Rome*, Paris, 1851, t. I, pl. LX; V. Schultze, *Archäologische Studien*, in-8°, Wien, 1880, p. 26, fig. 3; Martigny, *Dictionn.*, 1887, p. 71; Roller, *Catac. de Rome*, t. I, pl. XXIV, n. 5; Wilpert, *Die Malereien der Sakraments Kapellen in der Katakombe des hl. Callistus*, in-8°, Fribourg, 1897, p. 7, fig. 6; Rogers, *op. cit.*, p. 242; Wilpert, *Le pitture*, pl. 39, n. 2, p. 238. — [6] De Rossi, *op. cit.*, t. II, pl. XVI, au centre; Garrucci, *Storia*, t. II, pl. VII, n. 2, qui reproduit les inexactitudes du dessin donné par De Rossi; Schultze, *op. cit.*, p. 38, fig. 14; p. 313, réflexions aujourd'hui périmées ainsi que celle de Strzygowski, *Iconogr.*, p. 3; C. F. Rogers, *op. cit.*, p. 243, n. 3; Wilpert, *Le pitture*, pl. 27, n. 3, p. 238; *Die Malereien der Sakraments Kapellen*, p. 18, fig. 11. — [7] On le trouve indiqué pour la première fois dans *Römische Quartalschrift*, 1896, t. X, p. 345.

d'aile, mais elle ne pourra arriver qu'après le baptême. Nous verrons bientôt disparaître ce souci d'exactitude textuelle et dans la fresque du cimetière de Pierre-et-Marcellin qui ne date que d'un demi-siècle à peine après celle du cimetière de Callixte, la colombe viendra planer au dessus de Jésus à l'instant même où « s'accomplit toute justice » (fig. 1290) [1]. Enfin nous trouvons cette troisième fresque au cimetière des Saints Pierre-et-Marcellin (cubicule 54), au IVe siècle [2]. La principale innovation c'est ici l'attitude d'orant donnée à Jésus et la présence de la colombe pendant l'acte du baptême. Cette représentation est la seule aux catacombes qui



1289. — Fresque du cimetière de Callixte.
D'après *Römische Quartalschrift*, 1896, t. X, p. 345.

montre Jésus en orant; la pose de la colombe, la tête tournée vers le bas, devenue typique, se montre ici pour la première fois [3].

II. BAS-RELIEF. — La fresque de la crypte de Lucine nous a montré Jésus et Jean-Baptiste, tous deux adultes. La fresque de la chambre des Sacrements A [2] abandonne cette représentation, conforme au récit de Luc, III, 22-27, d'après lequel une différence d'âge de six mois seulement séparait les deux personnages, différence qu'il est de toute impossibilité d'exprimer dans l'art à n'importe quelle période la vie humaine. A partir de la fresque de la chambre des sacrements nous verrons cette interprétation du texte du Nouveau Testament prévaloir généralement. Nous l'avons rencontrée au cimetière de Pierre-et-Marcellin, nous allons la voir reparaître sur les sarcophages et divers autres monuments. Le thème varie peu. Jésus enfant et nu ayant généralement les pieds dans l'eau, est mis en présence du Baptiste, lequel pose la main sur la tête du baptisé au-dessus duquel plane ou vole une colombe. Il n'est pas aisé de déterminer ce qui a inspiré ce type et ce qui a assuré sa vogue. En l'état actuel de nos connaissances, il semble qu'il ait été élaboré à Rome puisque c'est dans cette ville que la plus ancienne représentation a été rencontrée. Resterait à savoir si une circonstance fortuite ou un récit quelconque lui a donné naissance. Disons tout d'abord que nous ne possédons pas l'ombre d'un texte, d'un renseignement quelconque. Ainsi, tout ce que nous pourrons dire est simple conjecture et ne vaut que jusqu'à ce qu'on oppose une conjecture meilleure. Remarquons donc qu'à cette date, commencement du IIIe siècle, où apparaît la fresque A [2], apparaît aussi la fresque A [3] qui, elle, prétend bien représenter le baptême d'un fidèle. Or dans la fresque A [3], l'artiste a re-



1290. — Fresque du cimetière de Pierre-et-Marcellin.
D'après Wilpert, *Ein Cyclus christologischer Gemälde*, 1891, pl. III-IV.

présenté le récipiendaire sous les proportions d'un enfant, sans doute afin de rappeler quelque idée analogue à celle qu'exprimait à cette date Tertullien : *nos pisciculi in aqua nascimur*. La représentation était dès lors si claire, si pleinement satisfaisante qu'on lui donnait très vite la consécration de la figure typique pour représenter un baptême. Or, il se trouve qu'on avait à représenter le baptême de Jésus. Sans doute il y avait des précédents, un précédent tout au moins, mais le succès qu'avait obtenu la fresque A [3] représentant un baptême ne laissait guère le choix si on voulait être compris. Il faut renoncer à la scène peinte dans la crypte de Lucine et adopter la scène typique sauf à y introduire les éléments qui montreraient qu'il s'agissait d'un fait historique. Dans ce but, l'artiste supprima l'effusion de l'eau sur la tête de Jésus et introduisit la colombe dont la présence était signalée par l'évangile.

On a proposé une autre explication [4] que nous allons mentionner brièvement tout en avouant qu'elle nous paraît soulever des objections sérieuses. Les Évangiles fixent le crucifiement sous Ponce Pilate, par conséquent entre 27-35 apr. Jésus-Christ. Or saint Luc fait la Nativité contemporaine du recensement de Quirinus

[1] Nous écartons sans entrer dans une plus longue discussion une fresque du cimetière de Prétextat qu'on peut faire dater du IIIe siècle. Garrucci, *Storia*, t. I, p. 368, t. II, pl. XXXIX, n. 1, p. 45; Roller, *Les catac. de Rome*, t. I, p. 103, y ont cru trouver une scène du baptême de Jésus. La présence de la colombe ne saurait être une preuve absolue, puisqu'on trouve également une colombe sur une fresque qui représente les trois hébreux dans la fournaise. C. F. Roberts maintient l'explication insoutenable, il est vrai que cet auteur accepte comme authentique le « tesoro C. Rossi ». Cette fresque représente le couronnement d'épines. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1872, p. 64 sq.; également Martigny, *Dictionn.*, 1865, au mot *Passion;* Grimouard de Saint-Laurent, dans les *Annales archéologiques*, 1869, t. XXVI, p. 15; Strzygowski, *Iconogr.*, p. 4; E. Le Blant, dans la *Revue de l'art chrétien*, 1894, p. 37; F. X. Kraus, *Geschichte der christlichen Kunst*, in-8, Freiburg, 1896, t. I, p. 161; De Waal, dans *Römische Quartalschrift*, 1896, t. X, p. 347-349; Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, 1903, pl. 18. — [2] J. Wilpert, *Ein Cyclus christologischer Gemälde aus der Katakombe der heiligen Petrus and Marcellinus*, in-4°, Freiburg im Br., 1891, p. 6, 24, pl. I-IV; Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, 1903, p. 238. — [3] Une quatrième fresque, au cimetière de Domitille, datant de la deuxième moitié du IVe siècle, n'offre que peu d'intérêt et aucun détail nouveau; Wilpert, *Le pitture delle catac rom.*, p. 239, pl. 240, n. 1. — [4] C. Torr, *Jésus et saint Jean dans l'art et suivant la chronologie*, dans la *Rev. archéol.*, 1902, IIIe série, t. XL, p. 14-17. Cf. S. Reinach, *Un nouv. sarcophage chrét.*, dans la *Rev. archéol.*, 1903, IVe série, t. II, p. 621

que Josèphe [1] fixe en l'an 37 de l'ère d'Actium, c'est-à-dire entre l'automne de 6 ou celui de 7 après J.-C. suivant notre manière de compter. En tous cas le recensement a du avoir lieu après la déposition d'Archelaüs et la réduction du pays sous la domination romaine, ce qui nous reporte au consulat de Lepidius et Arruntius, par conséquent en l'an 6 après Jésus-Christ. Or si Jésus naquit à la fin de l'an 6 ou au début de l'an 7 et qu'il mourut au printemps de 27 il pouvait n'avoir que vingt ans à l'époque du crucifiement et dix-sept ans environ à l'époque du baptême par Jean. Cet âge pourrait à la rigueur s'accorder avec la gracilité des formes de Jésus dans quelqu'un des monuments que nous étudions. Mais en pareil cas, Jean-Baptiste devra être lui-même un adolescent, tout au plus son existence passée au désert permettra-t-elle de le figurer avec quelque chose de plus mâle. Or c'est précisément ce point qu'on prétend résoudre d'un façon inattendue. Le texte de saint Luc qui introduit six mois de différence entre la naissance du Précurseur et celle de Jésus pourrait, soumis à une manipulation énergique, s'entendre non de la naissance mais de l'admission, ἀνάδειξι, de Jean dans la communauté d'Israël. Cette admission exigeait du récipiendaire l'âge du douze ans révolus. Jean aurait donc eu douze ans et six mois au moins de plus que Jésus, de là la différenee d'aspect sur les monuments primitifs qui les mettent en présence. A ce raisonnement spécieux, on peut il est vrai opposer cette assertion de saint Luc, III, 23 : Καὶ αὐτὸς ἦν Ἰησοῦς ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα ἀρχόμενος... A l'époque de son ministère public, Jésus était aux environs de sa trentième année. L'imprécision du terme ὡσεὶ ne peut se prêter à une réduction de dix années. Il ne peut donc s'agir, selon nous, « d'admettre que la tradition iconographique a été fixée sous l'influence d'une tradition plus correcte que celle de nos Evangiles, mais dont aucun souvenir direct n'est parvenu jusqu'à nous [2]. » Et puisqu'on introduit la question d'historicité des évangiles, observons que leur récit reçoit une confirmation non des monuments relativement tardifs du IIIe siècle, mais de la fresque de Lucine de la première moitié du IIe siècle [3].

Nous pouvons maintenant reprendre avec les monuments postérieurs à la Paix de l'Eglise la série des représentations du baptême.

Le premier que nous rencontrons est un sarcophage trouvé au mois d'avril 1901 lors des feuilles entreprises au Forum, sur l'emplacement de l'Eglise de *Santa Maria antiqua*. Ce sarcophage de marbre, de grandeur ordinaire, est orné de figures sculptées en relief sur la face principale et les deux faces latérales, la face postérieure est complètement lisse [4]. Sans être un ouvrage de grand mérite, ce sarcophage ne laisse pas de présenter un certain intérêt à cause des réminiscences d'ouvrages classiques qu'il nous offre, par exemple Jonas couché et l'orante (fig. 1291). D'après cela et surtout d'après la technique on peut reporter la sculpture vers le début du IVe siècle. Nous aurons occasion dans la suite de revenir sur les diverses sculptures de la face principale autres que celle qui appartient de droit à cette dissertation.



1291. — Le baptême de Jésus sur un sarcophage chrétien.
D'après *Nuovo bullettino di archeologia cristiana*, 1901, pl. VI.

C'est en Gaule que nous rencontrons ensuite le plus beau et le plus original bas-relief représentant le baptême de Jésus [5] (fig. 1292). Le sarcophage de sainte Quiterie, conservé dans la crypte de l'église du Mas d'Aire, est

[1] Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, XIII, 15; XVIII, I, 1; XVIII, II, 1 — [2] C. Torr, *op. cit.*, p. 17. — [3] E. Le Blant, *Etude sur les sarcophages chrétiens de la ville d'Arles*, in-fol., Paris, 1878, p. 27, propose d'expliquer la taille de Jésus par une « application inattendue de cette allégorie du langage chrétien qui tient le baptême pour une naissance à la vie immatérielle, et donne au baptisé quel qu'en soit l'âge le nom d'*infans* ». Tertullien, *De baptismo*, c. I, *P. L.*, t. I, col. 1306 : *In aqua nascimur*; S. Zénon, Tract. XXXVIII, c. I, *Ex quo (lavacro) qui eratis ætate diversi... subito emersistis in fontes*, *P. L.*, t. X, col. 483. — [4] O. Marucchi, dans *Notizie degli scavi*, publiées dans les *Atti dell' Accademia dei Lincei*, 1901, p. 273; *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1900, p. 285; 1901, p. 205-206, pl. VI; S. Reinach, *Un nouveau sarcophage chrétien*, dans la *Revue archéologique*, 1903, IVe série, t. II, p. 125-126, Chr. Huelsen, *Die neuen Ausgrabungen auf dem Forum Romanum*, dans *Neue Jahrbücher für das classische Altertum. Geschichte und deutsche Literatur*, 1904, t. XIII, p. 40, place le sarcophage au début du IVe siècle, tandis que M. Marucchi le fait exécuter *nella prima metà del quarto secolo*. Les faces latérales offrent, à droite, une scène de pêche, deux pêcheurs ramenant leurs filets, à gauche, la figure mythologique de l'Océan. — [5] Pedegert, dans le *Bulletin du Comité d'hist. et d'arch. de la province ecclésiastique d'Auch*, t. II, p. 62, pl. I; Cénac-Montant, *Hist. des Pyrénées*, in-8e, Paris, 1853, 2e édit., 1860, t. V, p. 453; *Voyage archéologique et histor. dans l'ancienne vicomté de Béarn*, in-8e, Tarbes, 1856, p. 19; R. P. Minasi, *Sarcophage d'Aire-sur-l'Adour*, dans les *Etudes religieuses*, 1872, p. 507; deux chapitres imprimés dans la *Revue de l'art chrétien*, 1872, t. XV, p. 481-496; *Revue catholique d'Aire et de Dax*, 1874, p. 119, 193; *Le sarcophage de Sainte-Quiterie*, dans la *Revue de l'art chrétien*, 1875, 2e série, t. II, p. 124-157; Marquessac, *Hospitaliers de Saint-Jean-de-Jérusalem en Guyenne*, p. 145, pl. XXVII; Dudon, *Sainte-Quiterie du Mas et sa crypte*, in-8e, Aire-sur-l'Adour, 1883, p. 16; *Sainte-Quiterie Gasconne*, in-8e, Aire-sur-l'Adour, 1885, p. 34; E. Le Blant, *Sarcoph. chrét. de la Gaule*, 1886, p. 98-99, pl. XXVI, fig. 1. Le même, dans les *Comptes rendus de l'Acad. des inscriptions*, 1887, p. 201-203 : « ...sur la face latérale de droite se détachent huit brebis éparses dans un champ, sans gardien. A la gauche est sculpté un sujet fréquent sur les tombes de la Gaule, mais rare dans les autres contrées, le baptême du Christ. Le Seigneur, figuré d'une taille enfantine, est nu, debout dans le Jourdain, d'où émerge un roseau. A côté du Christ est saint Jean tenant de la main gauche un *volumen*. »

d'un style très particulier et offre plusieurs sujets interprétés d'une façon différente de celle qu'on rencontre ordinairement. Le couvercle se termine, suivant la mode antique, par deux grands masques de Méduse. Les bas-reliefs ne font aucune difficulté. C'est la sacrifice d'Abraham, le paralytique, Jonas rejeté par le monstre et le jeune Tobie arrachant le fiel du poisson pour guérir la cécité de son père. La cuve est d'un intérêt bien plus grand. Après la résurrection de Lazare nous voyons Daniel vêtu et deux lions couchés à ses pieds, double singularité pour un sarcophage puisque Daniel est ordinairement tout nu flanqué de deux lions assis sur leur derrière; puis vient une jeune fille présentée, peut-être par son père, au Bon Pasteur, à la gauche duquel se voit une femme debout et drapée; Adam et Eve et une dernière scène dans laquelle on a imaginé à grand renfort d'ingéniosité de découvrir « Adam élevé à l'état de grâce ». C'est tout simplement le baptême de Jésus représenté sous les traits d'un jeune garçon

La série des monuments figurés relatifs au baptême de Jésus est une de celles, parmi toutes les représentations historiques de l'ancien art chrétien, qui offrent le plus de variété. Aucune composition n'a obtenu la consécration qui sera réservée à des représentations telles que Lazare, le paralytique, et plusieurs autres qui seront sans cesse reproduites presque sans modifications. Ici, au contraire, sauf le cas déjà signalé de la différence de taille entre le Baptiste et Jésus, la scène varie plus ou moins complètement d'un monument à l'autre. Si on excepte les deux mosaïques de Ravenne, dont nous parlerons dans quelques instants et la fresque de la catacombe de Pontien, peut-être encore celle de Saint-Gennaro dei Poveri à Naples, partout ailleurs Jésus est représenté avec la taille d'un enfant ou d'un adolescent.

A partir du milieu du IVe siècle on peut donc constater la tendance à ondoyer copieusement le baptisé. Il a généralement de l'eau jusqu'aux genoux, ce qui n'empêche pas de lui répandre soit une source, soit le



1292. — Le baptême de Jésus sur le sarcophage de sainte Quiterie. D'après une photographie.

tout nu sur la tête duquel plane la colombe tandis que Jean-Baptiste le touche au front.

Ces deux sarcophages nous présentent un détail qui est alors sur le point de disparaître. Sur les fresques de Callixte, des Saints-Pierre-et-Marcellin, et de Domitille nous avons vu le Christ tremper la plante des pieds dans une flaque d'eau tandis que le Baptiste répand l'eau du baptême sur la tête. Les sarcophages de Santa-Maria-Antiqua et d'Aire-sur-l'Adour nous montrent le même type, et nous serions tenté d'en rapprocher un passage d'un discours attribué à saint Hippolyte de Porto et intitulé : εἰς τὸ ἅγια θεοφάνεια et dans lequel il est question du baptême du Christ ἐν ὀλίγῳ ὕδατι, dans une petite quantité d'eau [1]. Nous ne retrouverons ce « peu d'eau » que sur une fiole de Monza [2], partout sur les monuments postérieurs l'eau se met à ruisseler. La face latérale d'un sarcophage d'Arles [3] nous montre pour la première fois une *chute d'eau*, type qui reparaîtra fréquemment. Parfois elle sort d'une vasque, parfois d'un rocher. Garrucci et Le Blant ont rappelé à ce sujet un texte oublié et qui fait mention d'une disposition de ce genre. Théophane le Céraméen parle de l'eau descendant comme un fleuve sur la tête des baptisés (ποταμηδόν) [4].

contenu d'une coquille sur la tête. Mais tout d'abord il faut accorder un rang à part et une mention spéciale au bas-relief de l'un des tympans du registre inférieur du sarcophage de Junius Bassus, sculpté en 359. Voir t. II au mot Bassus. La scène est figurée par deux agneaux; il est clair que ce symbolisme distingue ce bas-relief de tous les autres qui traitent du même sujet.

Une première remarque nous amène à constater la présence des personnages étrangers à ceux qui composent l'action. Le sarcophage, dont nous avons parlé déjà, montre à côté de la source un homme debout, tenant le *volumen* à la main. Ce personnage se retrouve, tenant encore le *volumen*, sur un sarcophage d'Ancône et sur un sarcophage de Soissons dans lequel son attitude est assez différente et où nous ne voyons qu'une de ses mains, enfin le baptême de Jésus par saint Jean tenant le *volumen* se voit sur la face latérale d'un sarcophage trouvé à Rome, *via della Lungara*, en 1904 (fig. 1293). Ce n'est peut-être qu'à l'exiguité des dimensions du panneau dont disposait le sculpteur d'un sarcophage trouvé aux environs de Murcie, et transporté à Madrid, qu'il faut attribuer l'omission du témoin. La composition est, en effet, si encombrée qu'il ne restait plus le champ nécessaire pour loger, suivant une

[1] Hippolytus, *Werke*, in-8°, Berolini, 1897, édit. Achelis, p. 258. — [2] Quant à la sculpture, E. Le Blant, *Sarc. d'Arles*, pl. XII, n. 3, il est impossible d'en rien dire de certain d'après les dessins existants. — [3] Le Blant, *Sarcoph. d'Arles*, pl. XV, n. 1; *Revue archéologique*, 1903, p. 283, fig. 20. Nous donnons cette figure plus loin. — [4] Garrucci, *Storia dell' arte*, t. II, p. 110; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1876, p. 10; Le Blant, *Etude sur les sarcoph. d'Arles*, pl. I, n. 2.

coutume chère aux sculpteurs chrétiens, une figure de second plan. On ne saurait proposer la même explication pour un couvercle de sarcophage trouvé à Rome remontant au IVe siècle. Le baptême du Christ y fait partie d'un cycle iconographique consacré à la vie de Jésus. On semble avoir réuni ici le baptême par immersion et par aspersion. Le Baptiste est vêtu en Hercule d'une peau de bête à laquelle adhèrent encore le mufle et la queue [1]. Un simple fragment conservé au Latran (n. 152 *a*) montre Jean-Baptiste dans un appareil moins sauvage ou, si l'on préfère, moins mythologique (fig. 1294). Il porte la tunique exomide et baptise Jésus avec la main droite qui a malheureusement été brisée avec toute la partie supérieure de la scène, en



1293. — Le baptême de Jésus.
Sarcophage trouvé dans la *Via della Lungara*.
D'après une photographie.

sorte que nous ignorons si la composition comportait ou non la colombe.

Avec les sarcophages se termine une série de représentations du baptême qui nous a valu quelques types originaux. Dans la fresque, où la composition tendait à se styliser et le mouvement à disparaître, nous n'avions pas rencontré les qualités destinées à faire vivre un type, du moment qu'on avait adopté la figurine de Saint-Callixte comme modèle. Les sarcophages, il faut leur rendre cette justice trop rare, ont rajeuni le sujet et lui ont permis, en le faisant naturel, d'acquérir les qualités que nous allons rencontrer dans les bas-reliefs sur ivoire. Auparavant nous devons parler des mosaïques de Ravenne qui sont apparentées de près aux sarcophages [2].

III. MOSAIQUES. — La représentation du fleuve du Jourdain dans la scène du baptême de Jésus semble avoir médiocrement occupé les artistes. Dans le paysage de la crypte de Lucine, le fleuve roule ses eaux sans qu'aucun indice nous montre les rives. Sur les plus remarquables parmi les monuments postérieurs, le fleuve n'est rappelé que par son cours naturel. Ce n'est que sur les monuments du Ve siècle et plus tard que nous voyons apparaître la personnification mythologique du fleuve, le vieillard barbu accompagné d'une urne, dont la posture varie d'une composition à l'autre. Tandis qu'à *San Giovanni in fonte* (fig. 1295), à Ravenne [3], le dieu, coiffé de plantes aquatiques, un roseau à la main, une inscription au-dessus de lui, n'est vu qu'en buste et semble se promener dans son domaine sans prêter attention au baptême du Christ, à *Santa Maria in*



1294. — Baptême de Jésus. Fragment de sarcophage.
Musée du Latran, n. 152 *a*.
D'après *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1901, p. 207.

Cosmedin dans la même ville [4] (fig. 1296), le dieu Jourdain est un personnage posé et vêtu d'après les modèles antiques, son sceptre à la main, son urne à ses côtés, qui est venu assister, assis sur un rocher, à l'événement dont son fleuve est le théâtre. Son geste semble même indiquer qu'il prononce un discours de circonstance, et ce détail un peu déplacé s'explique sans doute par l'incapacité du mosaïste à modifier le modèle qu'il copiait servilement pour l'introduire dans sa composition. L'intérêt principal de cette comparaison c'est l'étroit rapport qui, pour tout le reste de la scène, unit les deux mosaïques et nous montre la seconde dans la dépendance de la première. Il suffit du rapprochement que nous en faisons ici pour entrevoir combien la science du paysage a perdu. La mosaïque de *S. Giovanni* est presque irréprochable au point de vue du naturel des figures et de l'heureuse composition du sujet.

[1] O. Marucchi, dans *Bull. di archeologia crist.*, 1906, p. 199, pl. V-VI. La main du Baptiste qui tient la coquille baptismale et la tête de Jésus sont des restaurations. Grimouard de Saint-Laurent, *Guide de l'art chrétien*, t. IV, p. 206. — [2] J. Strzygowski, *Iconographie der Taufe Christi*, in-4°, München, 1885, p. 12. — [3] *S. Giovanni in fonte* construit entre 400-410, décoré entre 425-430, cf. J. P. Richter, *Die Mosaiken von Ravenna. Beitrag zur kritischen Geschichte der altchristlichen Malerei*, in-8°, Wien, 1878, p. 9; Garrucci, *Storia*, pl. CCXXVII, n. 1; Rohault de Fleury, *L'Évangile*, t. I, pl XXXII, n. 4; Ciampini, *Vetera monimenta*, Roma, 1690, t. I, pl. LXX; F. Piper, *Ueber den ältesten christlichen Bilderkreis*, Berlin, 1862. Pour les lettres IORD c'est Garrucci et Rohault de Fleury, en 1874, qui donnent les premiers le mot ainsi scindé. Jusque-là Piper, *Mythol. und Symb. der christl. Kunst*, t. I, part. 2, p. 507; Rahn, *Ein Besuch in Ravenna*, dans Zahn, *Jahrbücher für Kunstw.*, Leipzig, 1858, p. 168; Crowe et Cavalcaselle, *History of painting*, 1864; Richter, *op. cit.*, p. 11, lisent IORDANN. — [4] Garrucci, *Storia*, pl. CCXLI; Rohault de Fleury, *op. cit.*, t. I, pl. XXXIII, n. 2; Ciampini, *op. cit.*, t. II, pl. XXIII.

Il est malaisé d'apprécier aujourd'hui le caractère original de la composition qui représente le baptême du Christ à Saint-Jean-des-Fonts. « Des remaniements postérieurs ont fort altéré l'effet primitif. Des cubes d'or, dit M. Ch. Diehl, ont remplacé le fond jaune sur lequel s'enlevaient originairement les figures. Presque toute la partie supérieure du corps du Christ, les épaules, le bras droit, la tête, ont subi d'assez fâcheuses restaurations, et il y a tout lieu de croire, à consulter du moins la répétition de la scène qu'offre le baptistère des Ariens, que le Sauveur n'avait point primitivement le visage barbu qu'on lui voit aujourd'hui. De même tout le haut du saint Jean, la tête, le bras gauche, surtout la grande croix gemmée que tient le précurseur ne



1295. — Le baptême de Jésus.
Mosaïque de Saint-Jean-des-Fonts à Ravenne.
D'après une photographie.



1296. — Le baptême de Jésus.
Mosaïque du baptistère des Ariens, à Ravenne.
D'après une photographie.

sont point du Vᵉ siècle; il suffit pour en avoir la preuve, de constater que les cubes de nacre sont employés pour rendre les splendeurs de la croix; or c'est là un procédé qui n'est point usité à Ravenne avant le milieu du VIᵉ siècle. Seule, la partie inférieure de la composition a conservé son aspect primitif : elle suffit largement au reste pour attester le talent du vieux maître. Il sait encore, non sans habileté, rendre la nudité d'un corps à travers la transparence des eaux bleuâtres; il a surtout exprimé, avec un naturel et une vérité tout antiques, la belle figure qui, sur la droite de la scène, personnifie le Jourdain. Le corps nu, à demi plongé dans les flots, la tête grisonnante encadrée de longs cheveux fangeux, le dieu, un roseau vert dans le bras, s'appuie son urne d'or : curieux souvenir dans cette mosaïque chrétienne, de la mythologie et du symbolisme païens, œuvre remarquable aussi, tout inspirée des modèles anciens ou dont les maîtres postérieurs garderont précieusement la tradition jusqu'au Xᵉ et au XIᵉ siècle [1].

Passant de ces représentations aux larges dimensions à la série des ivoires et autres objets de proportions réduites nous rencontrons maintenant fréquemment le personnage mythologique. C'est d'abord sur un ivoire du musée de South-Kensington [2] où le dieu, carrément installé, jovial, les bras remplis des plantes aquatiques, l'urne débordante, assiste à la scène du baptême. Un des panneaux du siège d'ivoire de Maximien de Ravenne nous montre le Jourdain réduit à un simple buste, courbé sur son urne qui alimente un petit ruisseau dans lequel Jésus trempe les pieds [3]. A partir de cette époque, VIᵉ siècle avancé, les représentations du baptême dans lesquelles nous voyons le Jourdain, tournent facilement, en ce qui regarde ce personnage, à la caricature. Dans les anciennes miniatures grecques, ce n'est plus guère qu'un gnome qui se roule et frétille à terre à côté de son amphore; de telles représentations ne peuvent plus rien nous apprendre [4].

IV. Ivoires. — La démonstration des rapports existant entre la décoration des sarcophages et les formules des liturgies funéraires n'est plus à faire. Nous avons suffisamment insisté sur ce sujet [5] pour ne pas l'exposer de nouveau, nous nous bornerons à en signaler un nouvel exemple. L'image du Christ baptisé dans le Jourdain reparaît fréquemment sur les sarcophages, et les prières des anciens rituels qui doivent être prononcées sur les agonisants reproduisent fréquemment l'invocation suivante : *Benedicat te Spiritus Sanctus,*

[1] Ch. Diehl, *Ravenne*, in-8°, Paris, 1903, p. 36-38; Taine, *Voyage en Italie*, in-12, Paris, 1889, t. II, p. 224. « Saint Jean-Baptiste, demi-nu, est encore à demi vivant; sa cuisse, son épaule, sa tête, sont saines. On voit à travers l'eau toute la nudité de Jésus; sauf le bras, ses muscles tiennent encore. » — [2] Garrucci, *Storia*, t. V, pl. CCCCXLVII, n. 3; Strzygowski, *Iconographie*, pl. II, n. 3. — [3] Garrucci, *Storia*, t. V, pl. CCCCXVIII, n. 2; Strzygowski, *Iconographie*, pl. II, n. 8. — [4] Ch. Cahier, *Nouv. mél. d'arch.*, in-4°, Paris, 1874, t. II, p. 58. On trouvera quelques représentations de ces miniatures dans Strzygowski, *op. cit.*, pl. III, n. 6, 9; pl. IV, n. 1, 2, 3; Jacoby, *Ein bisher unbeachteter apokrypher Bericth über die Taufe Jesu*, 1902, p. 91, fig. 7. Les ivoires ne sont guère plus satisfaisants, par exemple le coffret d'ivoire de Saint-Ambroise, à Milan. Strzygowski, *op. cit.*, pl. III, n. 7; l'ivoire de Quedlimburg, *id.*, pl. III, n. 8; l'ivoire de la couverture du sacramentaire du Drogon, à Metz, Ch. Lenormant, *Trésor de numismatique et de glyptique*; in-fol., Paris, 1834-1846, pl. XVIII, p. 14. Ch. Cahier, *op. cit.*, t. II, p. 59, cf. A. Martin et C. Cahier, *Mél. d'arch.*, 1851, t. II, p. 62 sq. La *pala d'oro* n'est pas plus satisfaisante, Strzygowski, *op. cit.*, pl. III, n. 2; A. Jacoby, *Ein bisher unbeachteter apokrypher Bericht über die Taufe Jesu nebst Beiträgen zur Geschichte der Didascalie der zwölf Apostel und Erläuterungen zu den Darstellung der Taufe Jesu*, in-8°, Strassburg, 1902. Fragment égyptien intitulé ἐκ τῶν ἀποστολικῶν διαταξίων περὶ τῆς ἐπιφανείας τοῦ κυρίου, vers le Vᵉ siècle, intéressant en ce qu'il explique l'attitude du dieu fluvial du Jourdain à Sainte-Marie in Cosmedin. — [5] H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrét.*, in-8°, Paris, 1907, t. I, p. 110.

qui in similitudine columbæ in flumine Jordanis requievit in Christo[1]. La présence sur un grand nombre d'ivoires de la représentation du baptême de Jésus s'expliquerait de même par le rapprochement entre la citation qu'on vient de lire et la destination funéraire d'un grand nombre de ces ivoires, diptyques placés sur l'autel et portant les noms des défunts à recommander aux prières des fidèles. Toutefois, il n'y a eu là, croyons-nous, qu'un cas d'utilisation, parce que les monuments sur ivoire représentant le baptême du Christ sont, sinon en totalité, du moins dans leurs archétypes, d'origine orientale et qu'il y aurait quelque imprudence à laisser supposer que les plaques taillées et sculptées en Orient y avaient dès lors la destination qu'elles ont reçue après que le hasard des événements les eurent amenées jusqu'en Occident.

Parmi les plus anciens ivoires, nous ne découvrons pas avec certitude, ni dans la technique, ni dans la composition, le prototype duquel est sortie cette variété distincte de toutes les représentations que nous avons rencontrées jusqu'ici. Tout au plus pourrait-on discuter le point de savoir si les deux mosaïques de Ravenne appartiennent à la composition renouvelée. Cependant nous devons noter l'évolution continue du type primitif. Les fresques n'ont qu'une flaque d'eau et l'aspersion se fait avec la main; les sarcophages prodiguent l'eau et nous font voir les flots d'une chute d'eau ou d'une source, alors l'aspersion devient plus abondante soit au moyen d'un vase, soit en plaçant Jésus sous la gerbe naturelle; les mosaïques nous conduisent au bord d'un fleuve dont nous n'entrevoyons pas même le bord opposé, et ici intervient le personnage mythologique titulaire du fleuve. Faut-il voir dans cette progression le résultat de l'influence grandissante de la littérature apocryphe? On l'a pensé et on a essayé de le démontrer[2]. Les eaux du Jourdain se retirant devant Jésus et s'amassant en montagne sans oser le toucher ne sont évidemment pas représentées dans les mosaïques de *San Giovanni in fonte* et de *Santa Maria in Cosmedin*. Dans l'un et l'autre médaillon Jésus est profondément plongé dans l'eau, mais le dieu fluvial porte la parole et il y a peut-être dans ce fait l'indice de quelque récit parallèle que l'avenir nous rendra. Le rapprochement tenté entre l'idée des eaux du Jourdain s'accumulant et se dressant debout et le paravent triangulaire inventé pour figurer l'eau couvrant les parties naturelles du Christ nous paraît également inacceptable[3]. Cette disposition par trop artificielle et déplaisante de l'eau a été amenée progressivement, ainsi qu'on peut s'en rendre compte sur une suite de monuments dont les auteurs ont eu la préoccupation de représenter une perspective. Jésus se trouve au premier plan, dans le fleuve dont les rives fuient au loin se rapprochant de plus en plus



1297. — Baptême de Jésus. Ivoire du British Museum. D'après une photographie.

Cet aspect pittoresque est encore très intelligible sur la fresque de *San Gennaro dei Poveri*, à Naples, et même sur la miniature du ms. de saint Grégoire de Nazianze. Biblioth. nationale, Paris, fonds grec, *n. 533*. Sur la miniature du ms. grec *n. 550*, la perspective s'arrête soudain; les rives, au lieu de fuir se rapprochent et se soudent, néanmoins cela se fait au second plan. Dans le ms. *n. 74* du fonds grec de la Bibliothèque nationale, la tendance s'affirme un peu plus. L'irrégularité propre à la nature, qu'on avait observée tant bien que mal dans le ms. *n. 550*, fait place à des traits qui indiquent déjà l'aspect de pyramidal que nous rencontrons à Monza et qui obtiendra — à cause sans doute de son invraisemblance à l'égard de toutes les lois physiques — un durable succès dans la sculpture et la peinture du moyen âge. Mais ces temps doivent nous demeurer étrangers.

[1] D. Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, in-fol., Antverpiæ, 1736, t. I, p. 855,867: *Ordo ad visitandum et unguendum infirmum*. — [2] A. Jacoby, *Ein bisher unbeachteter Bericht über die Taufe Jesu*, in-8°, Strassburg, 1902. Nous avons dit, au début de cette dissertation, que l'influence des apocryphes nous paraissait évidente. Le développement s'ordonne même progressivement. Le fragment cité plus haut et apparenté à la *Didascalie* syriaque inspire certains passages d'un sermon du IV° siècle ayant trait à l'Épiphanie. Des allusions du même genre reparaissent dans saint Ephrem (325-379), Jaques Baradeus (451), Jacques de Sarug (521) et dans quelques sermons d'auteurs douteux mais datant du V° ou du VI° siècle et relatifs à l'Épiphanie. Un nouvel exemple de cette influence des apocryphes se trouve dans S. Cyrille de Jérusalem (en 348), *Catechesis*, XII, n. 15, *P. G.*, t. XXXIII, col. 741; dans les hymnes d'Anatolius (450) et quelques autres pièces. — [3] Strzygowski, *Iconogr.*, pl. VIII, n. 1, p. 5. Cf. Séroux d'Agincourt, *Histoire de la décadence de l'art*, in-fol., Paris, 1821, Sculpture, pl. XXVI, 8; J. Mozzoni, *Tavole cronologiche critiche della storia della Chiesa universale*, in-fol., Venezia, 1860, sec. VII, p. 81; Frisi, *Memorie storiche di Monza*, in-4°, Milano, 1794, t. I, pl. I; C. F. Rogers, *op. cit.*, p. 205, n. 51.

Ce qui va faire la caractéristique de la composition que nous étudions maintenant dans la sculpture sur ivoire, c'est le souci de rapprocher des conditions historiques de l'événement représenté. Dans ce but les sculpteurs ont imaginé de développer la scène et d'y introduire, non plus un témoin comme dans les sarcophages d'Arles, d'Ancône et de Soissons, mais les anges eux-mêmes. Cependant le texte évangélique ne



1298. — Le baptême de Jésus. Ivoire de Milan.
D'après une photographie.

mentionne leur présence, ni ne la laisse soupçonner d'aucune façon. Il paraît cependant très vraisemblable que la seule explication doive être celle-ci. Immédiatement après le baptême, Jésus fut conduit par l'Esprit dans le désert. Il y demeura quarante jours et fut tenté par Satan. Après cela, nous est-il dit, *angeli accesserunt et ministrabant ei* [1]. Nous n'avons pas à étudier



1299. — Le baptême de Jésus. Ivoire d'Oxford.
D'après Westwood, *Fictile ivories*, pl. VI.

ici qui pouvaient être ces anges, ces « envoyés »; ceux dont nous possédons et expliquons en ce moment les monuments ne doutaient pas que ce fussent les anges du ciel et, en conséquence, ils leur prêtaient les traits sous lesquels ces saints personnages étaient dès lors représentés [2].

Le plus ancien ivoire, très probablement, qui nous ait conservé le baptême de Jésus, après avoir fait partie du Cabinet Maskell, est entré, en 1856, parmi les collections du British Museum (fig. 1297) [3]. La scène nous offre dans le fond un palmier et la rive escarpée du fleuve dont l'eau ne monte que jusqu'aux genoux de l'enfant qui se trouve encadré par Jean-Baptiste et un homme barbu.

Cette composition est flanquée de deux candélabres qui en marquent les extrémités. La partie droite de l'ivoire représente Jésus discutant dans le Temple parmi les docteurs d'Israël. Plusieurs détails nous portent à croire que nous avons ici un travail italien.



1300. — Baptême de Jésus. Ivoire d'Amiens.
D'après G. Stuhlfauth, *Die altchristliche Elfenbeinplastik*, pl. IV, n. 1.

Les chandeliers se retrouvent sur la cassette d'argent du Vᵉ siècle conservée au Vatican (musée chrétien) et sur un sarcophage de Ravenne de même date. Dans la région supérieure une colombe répand le souffle divin sur la tête du baptisé, détail identique à celui du tympan du sarcophage de Junius Bassus [4], et à la cuiller d'Aquilée [5]. Quant au personnage barbu, il demeure pour nous énigmatique, nous hésitons un peu à y voir un ange à raison des ailes qui lui sont données [6]. La rigueur historique à laquelle on semble avoir voulu se tenir



1301. — Baptême de Jésus. Ivoire du coffret de Werden.
D'après Garrucci, *Stor. dell' arte*, pl. 447, n. 3.

favoriserait plutôt l'idée que c'est le Dieu Père qui est présent et, à cette date du IVᵉ-Vᵉ siècle, le port des ailes n'était pas si exclusivement réservé aux anges qu'on ne pût les attribuer à Dieu lui-même, bien que, hâtons-nous de le dire, nous n'ayons aucun exemple de cette adaptation.

L'ivoire que nous venons de décrire, et quelques

[1] Matth., IV, 11. — [2] Voir t. I, au mot ANGES. — [3] Cet ivoire a été oublié par J. Strzygowski, *Iconogr. de Taufe Christi*. — [4] Voir fig. 2113. — [5] Voir t. I, fig. 877. — [6] Sur les anges barbus, car on en rencontre de tels sur les anciens monuments chrétiens, cf. V. Schultze, *Archäologische Studien über altchristliche Monumente*, in-8°, Wien, 1880, p. 150 sq.; *Archäologie der altchristliche Kunst*, in-8°, München, 1895, p. 350; G. Stuhlfauth, *Die Engel in der altchristlichen Kunst*, in-8°, Freiburg, 1897, p. 246 sq.; Kraus, *Real-Encyklopädie*, t. I, p. 417: *Engelbilder*.

autres qui sont susceptibles d'en être rapprochés, permettent-ils d'entrevoir l'existence d'une école artistique dans la Haute-Italie, à Milan ou à Ravenne, vers l'époque de Théodoric (493-526) et sous l'influence réparatrice de ce prince? On aurait mauvaise grâce à trop nier ce qui, jusqu'à ce jour, n'a pu fournir matière à une démonstration péremptoire. L'action artistique de Théodoric s'est principalement exercée sous la forme d'une reviviscence, et il faut donc s'attendre, à ce que les œuvres qui sont issues de cette tentative soient des réminiscences plutôt que des ouvrages originaux. Sous cette réserve nous serions assez disposé à voir une œuvre italienne, ravennate peut-être (sauf les influences qui s'exerçaient dans cette ville « entrepositaire » des civilisations contemporaines), dans une couverture d'ivoire (jadis diptyque?) faisant partie du trésor de la cathédrale de Milan. Saint Jean y garde à la main le *pedum* des bergers italiens et la colombe répand le fluide divin comme sur d'autres monuments déjà signalés [1]. L'eau semble jaillir d'une source élevée et, malgré son abondance ne donne guère l'idée d'un fleuve (fig. 1298).



1302. — Le baptême de Jésus. Médaillon de corne trouvé à Akhmin.
D'après Forrer, *Die Frühchristlichen Altertum aus Ackmin*, pl. XI, n. 1-2.

C'est au même art occidental que nous croyons pouvoir rattacer une couverture d'ivoire mentionnée ailleurs (voir BASILIC) et sur laquelle nous relevons plusieurs traits intéressantes. Saint Jean, le *pedum* à la main, pose le pied sur une pierre, geste que nous avons vu sur la fresque du cimetière des Saints-Pierre-et-Marcellin. La colombe descend et donne son fluide tandis que l'eau tombe du haut d'un rocher. Cette plaque conservée à la bibliothèque Bodléienne d'Oxford [2] est presque identique à un ivoire du Cabinet Mallet, à Amiens. Un rapprochement vaudra mieux que toutes les descriptions (fig. 1299, 1300, 1301). L'ivoire d'Amiens est du Vᵉ siècle, celui d'Oxford du VIᵉ probablement. Vers la même époque, suivant G. Stuhlfauth pendant le premier quart du VIᵉ siècle [3], se place le coffret de Werden, conservé au musée de South Kensington. Le morceau est si étroitement apparenté à l'ivoire de Milan que Westwood les juge sortis de la même main, ce qui étant données les preuves qu'il en fournit, laisse toute liberté d'adopter cette opinion trop précise. Ici encore comme sur les deux ivoires précédents, Jean-Baptiste porte le *pedum*, la colombe est dirigée vers le baptisé qui est nu et porte le nimbe crucifère. L'eau dans laquelle il est baptisé ne coule plus d'un roc mais de l'urne d'un dieu mythologique fort solidement assis et qui a été certainement dessiné d'après une statue ou plus probablement encore, d'après un bas-relief antique [4]. Y a-t-il ici vraiment une idée nouvelle ou simplement le renouveau d'une vieille idée?

Nous serions volontiers de ce dernier avis. A la date à laquelle est sculpté cet ivoire il n'y a plus aucune influence d'art et il ne peut guère en exercer une lui-même en réchauffant une mythologie dont personne ne se soucie plus.

III. INFLUENCE ÉGYPTIENNE. — *1. IVOIRES.* — C'est aux ivoires que se rattache chimiquement et artistiquement un médaillon de corne trouvé dans la nécropole d'Akhmin, en Egypte, et reproduit ici à la grandeur de l'original (fig. 1302). Ce petit objet a été travaillé vers la date de 500, et cette antiquité lui vaut, en même temps que le lieu de sa trouvaille, d'ouvrir la série des représentations d'origine ou d'inspiration orientale. Tout est digne d'attention ici. La colombe entourée d'un rayonnement, les plantes aquatiques, et surtout l'ange tenant les vêtements de Jésus. Ce dernier détail est caractéristique des ivoires orientaux ou, à proprement parler, alexandrins. Leur série s'ouvre avec un des panneaux du siège de Maximien à Ravenne (fig. 1303). L'origine égyptienne en est aujourd'hui démontrée [5], nous ne nous y attardons donc pas. Ce que les dimensions et la matière du médaillon d'Akhmin n'avaient pas permis d'inciser, et aussi l'absence de talent, prend ici toute sa valeur. Ce panneau est une œuvre vraiment neuve et puissante autant par la conception que par l'exécution. Nous voyons apparaître le Jourdain faisant un geste de surprise, mais réduit à des proportions bien différentes de celles qu'il prenait sur les mosaïques et sur l'ivoire de Werden.

Ce panneau ne pent être séparé d'une feuille d'ivoire conservée au British Museum (fig. 1304). L'origine égyptienne de ce morceau est si évidente qu'il peut servir de supplément de démonstration pour le panneau de Ravenne. Sur l'ivoire du British Museum nous retrouvons l'ange tenant les vêtements de Jésus et le rayonnement à l'entour de la colombe. Le type du Christ est nettement égyptien et rappelle certaine ampoule portant le buste de saint Menas aux cheveaux crépus [6]. Au-dessus de la colombe apparait, dans la nuée, une main divine.

Un simple détail, mais caractéristique, semble nous mettre sur la voie d'une attribution égyptienne pour un

[1] S. Jean Chrysostome, *Serm.*, CLX : *Spiritus Sanctus in specie columbæ totam in caput parentis novi chrismatis pinguedinem fundit ut impleat illud quod propheta dixit : Propterea unxit te Deus in oleo lætitiæ.* — [2] Voir la bibliographie de ces ivoires avec la mention de ces pièces dans le classement. — [3] G. Stuhlfauth, *Die altchristlichen Elfenbeinplastik*, in-8°, Freiburg, 1896, p. 199. — [4] *Ibid.*, p. 74, 77, 199, a proposé un remaniement chronologique de ces ivoires d'école milanaise qui dateraient de la seconde moitié du Vᵉ siècle, et se placeraient en tous cas après l'ivoire du trésor de Milan. Pour celui d'Amiens il propose de le faire dater entre 452 et 490. Le coffret de Werden, à cause du nimbe crucifère, serait le dernier en date. Cette chronologie n'est pas celle de Strzygowski, *Das Etschmiadzin Evangeliar*, in-4°, Wien, 1891; Kraus, *Gesch. der christlichen Kunst*, in-8°, Freiburg, 1895, t. I, p. 507. Strzygowski reporte le coffret de Werden et la couverture de livre de Milan au règne de Théodose (392-395), tandis qu'il propose de faire descendre l'ivoire de la Bodléienne vers le VIᵉ siècle et le fait sortir d'un atelier de Ravenne. C. F. Rogers a publié une véritable caricature de l'ivoire de Munich en le revendiquant pour le VIᵉ siècle; Stuhlfauth, ni Strzygowski n'en ont fait mention. — [5] H. Leclercq, *Manuel d'arch. chrét.*, t. II, p. 352. — [6] Voir t. I, col. 1727, fig. 450.

fragment trouvé à Marsal, en Lorraine. Le Christ s'y montre de face et les bras croisés sur la poitrine, geste identique à celui du médaillon d'Akhmîn. Ce qui subsiste de cet ivoire est trop peu de chose pour permettre d'autres rapprochements [1]. Une particularité importante de ce fragment c'est que le Christ y est représenté adulte et barbu [2].

II. MINIATURE. — Il semble en effet que l'on revienne généralement alors vers le Christ historique, tel que



1303. — Le baptême de Jésus.
Panneau du siège de Maximien à Ravenne.
D'après une photographie.

l'avait représenté le peintre de la crypte de Lucine. Sans doute, il y des retardataires et des rébarbatifs, nous énumérerons plus loin leurs ouvrages dans lesquels le Christ conserve obstinément sa petite taille, mais ici, nous cherchons à suivre d'aussi près que possible les fluctuations de la conception courante et c'est, tout à coup, une série nouvelle que l'ivoire de Marsal commence pour nous. En l'état de nos connaissances, il est presque impossible de déterminer l'origine de cette conception nouvelle, car elle n'est pas simplement renouvelée. Ce qui fait l'originalité de cette composition du baptême de Jésus dans l'art chrétien primitif, c'est que, à mesure qu'elle s'enrichit de détails nouveaux elle ne se débarrasse pas de ceux qu'elle avait admis jusqu'alors. C'est ainsi que sur une miniature de l'évangéliaire de Rabula, écrit et décoré en 586, dans le monastère de Zagba, en Mésopotamie, nous voyons un Christ barbu plongé jusqu'à la ceinture dans le fleuve (fig. 1305). La main céleste sortant des nuages, la colombe



1304. — Baptême de Jésus. Ivoire du British Museum.
D'après une photographie.

et les plantes semées sur le rivage rappellent les traits que nous avons relevés dans les monuments égyptiens. Notons l'absence des anges, qui manquent également dans la scène de la Nativité, comme encore le bœuf et l'âne et les accoucheuses; mais c'est là le côté original des miniatures du moine d'Asie. L'évangéliaire de Rabula appelle la comparaison avec l'évangéliaire d'Etschmiadzin, en Arménie. Ici, nous retrouvons la main céleste, la colombe et le fluide; mais le Christ est imberbe et sans nimbe (fig. 1306). Y a-t-il dans ce fait une preuve d'antériorité pour le ms. d'Etschmiadzin [3]? Nous n'en voyons aucune, mais plus simplement un témoignage de l'entière liberté avec laquelle Rabula a

[1] Nous ferons remarquer le nimbe carré. L'opinion qui attribue le nimbe de cette forme aux seuls vivants souffre des exceptions. — [2] Le Christ est également barbu sur la mosaïque de *San Giovanni-in-Fonte*, à Ravenne, mais ce détail est d'antiquité problématique parce que cette partie de la mosaïque a subi des restaurations; à *Santa-Maria-in-Cosmedin* qui est postérieur, le Christ est adulte et, cependant, imberbe. — [3] J. Strzygowski, *Das Etschmiadzin Evangeliar*, in-4°, Wien, 1891, p. 73.

composé et exécuté son œuvre. Les deux miniaturistes auront eu sous les yeux, sinon un modèle unique, du moins un ensemble de représentations du baptême du Christ, conforme aux données générales que l'iconographie égyptienne avait fait prévaloir. Chacun de son côté s'en inspire, l'un plus servilement, le peintre d'Etschmiadzin, l'autre avec plus d'indépendance, le peintre de Zagba. Il est possible, et même probable que celui-ci fut le dernier en date, mais ce n'est pas à ce point de vue que le contact évident entre les deux miniatures est vraiment important, c'est à cause du témoignage qu'il porte de l'influence lointaine des modèles égyptiens et d'un effort — n'a-t-il été qu'individuel, nous ne saurions le dire — pour s'y soustraire.

III. HAUT-RELIEF. — Nous ne croyons ni possible ni nécessaire de faire dépendre de l'impulsion donnée par



1305. — Baptême de Jésus.
Miniature de l'Évangéliaire de Rabula.
D'après Garrucci, *Storia dell' arte*, pl. 130.

Rabula, les effets identiques que nous constatons à de lointaines distances. Le type du Christ enfant servait depuis plus de trois siècles à peu près et sans opposition ; il était naturel qu'une réaction se fît et l'emportât. De ce que cette réaction se produit simultanément, ou à peu près, en Mésopotamie, à Constantinople et à Rome il faut conclure, non à une entente formelle, non à une influence constatée, mais à une coïncidence révélant l'état latent de satiété à l'égard du type en faveur depuis longtemps. Avant de passer directement de Zagba à Rome, nous nous arrêtons à Constantinople devant un pilier sculpté édité depuis quelques années seulement (fig. 1307). Cet ouvrage distingué a été trouvé à Constantinople et il est entré depuis dans les collections du musée de Tschnili-Kiosk. Le diamètre de cette colonnette est de 0m57, la hauteur de 0m66; d'après ces dimensions on voit que la composition a pu être traitée avec quelque ampleur. En effet, la scène est vraiment intéressante. La cassure des quatre visages nous laisse néanmoins juger de l'ensemble et même de quelques détails. La Christ plonge dans l'eau jusqu'aux genoux, il est entièrement nu et adulte. Deux anges portent ses vêtements et saint Jean le baptise. Le personnage mythologique représentant le Jourdain et la colombe ont été martelés, sans doute à l'époque iconoclaste. Malgré la cassure du visage de Jésus, nous croyons qu'il portait la barbe, moins longue que celle du Baptiste sans doute, mais l'aspect de la cassure semble indiquer un visage terminé par une barbe taillée en pointe, mais très courte. Quoi qu'il en soit de ce détail, nous avons ici, sans hésitation possible, le Christ adulte. La mensuration du corps et des parties voilées par l'eau permet de dire qu'il n'y avait dans la pensée de l'artiste qu'une différence de taille insignifiante entre Jésus et Jean.

IV. FRESQUES. — Nous arrivons ainsi à une fresque depuis longtemps connue et souvent reproduite, qui



1306. — Le baptême de Jésus.
Miniature de l'Évangéliaire d'Etschmiadzin.
D'après Strzygowski, *Byzantinische Denkmäler*, t. I, pl. VI, n. 2.

orne le baptistère de la catacombe de Pontien, à Rome (fig. 1308). « Le Christ est adulte, barbuet nimbé, » ayant de l'eau jusqu'à la ceinture. Le Baptiste a gardé son *pedum* et porte la tunique exomide. A gauche, dans un nuage, un ange attend et tient dans ses mains les vêtements du Sauveur. Au premier plan un cerf se désaltère, souvenir du ps. XLI, 2 : *Sicut cervus ad fontes aquarum desiderat ita anima mea ad te Deus.*

Après cette fresque nous pourrions mentionner une autre peinture, celle de la catacombe de Saint-Janvier *dei Poveri* à Naples, dans laquelle le Christ est adulte; mais cette peinture est en partie recouverte par un enduit décoré à son tour, en sorte que nous ne pouvons savoir si Jésus était imberbe ou non, M. Strzygowski voit ici la première représentation des paroles : « Les cieux furent ouverts; » cette remarque n'a plus de fondement car nous avons vu la main divine entr'ouvrir les cieux sur un ivoire du VIe siècle conservé au British Museum.

V. MENUS OBJETS. — Ainsi que nous avons eu l'occasion de le faire remarquer en étudiant les arts mineurs : fonte, orfèvrerie, etc., dans notre *Manuel d'archéo-*

logie chrétienne, les artisans adonnés à ces travaux se montrent généralement attardés à des modèles dont les artistes se détachent. L'habitude de transporter sur ces objets minuscules des compositions toutes faites a rendu généralement leurs auteurs inhabiles à dessiner. Tout leur savoir-faire se borne à combiner des types détachés de compositions différentes pour les faire servir à une combinaison nouvelle. C'est ainsi que sur quelques monuments nous retrouvons les types invariables que la miniature de Rabula, la fresque de Pontien et le pilier de Constantinople nous avaient fait presque oublier. Ce n'est pas toutefois un retour en arrière, mais une stagnation, et de peu d'importance quant au résultat, car des objets si médiocres appartiennent à peu près exclusivement à l'industrie. Une des fioles de Monza, offertes par le pape saint Grégoire Ier à la reine Théodelinde, en 599, nous montre le Sauveur sous les traits d'un enfant, le Baptiste dans l'attitude ordinaire et l'ange tenant le vêtement. Les trois figures



1307. — Le baptême de Jésus.
Pilier sculpté du musée de Tschnili-Kiosk.
D'après *Byzantinische Zeitschrift*, 1892, t. I, pl. 2, n. 1.

sont nimbées, le nimbe du Christ est crucifère. Le souvenir de la sculpture des sarcophages reparaît ici d'une façon bien évidente, ainsi que sur un médaillon de bronze du musée du Vatican et un sceau en plomb conservé au *Campo santo tedesco*. Ce dernier est toutefois un peu postérieur, et son premier éditeur ne croit pas pouvoir le faire dater plus haut que le VIIe siècle. Il nous montre en effet, les artisans suivant la mode. Celui qui a fabriqué le moule de ce sceau ne s'est pas obstiné dans ses vieux modèles, il a donné la barbe au Christ. C'est ce qu'avait déjà fait le graveur de la médaille dont nous parlions un instant auparavant sur laquelle on lit en légende REDEMTIO FILIIS HOMINVM et en exergue IORDA. Un autre monument peu connu est un ensensoir provenant d'un monastère situé entre Damas et Palmyre à Mar Muza el Habashi et conservé au British Museum. La panse est ornée de reliefs grossiers, dont l'exécution ne semble pas antérieure au IXe ou au Xe siècle de notre ère, mais qui néanmoins ne dépassent pas les limites chronologiques de nos études, parce que ces reliefs ne font que reproduire des types plus anciens du VIe siècle environ. En ce qui concerne le baptême, Jésus a encore la taille



1308. — Le baptême de Jésus.
Fresque de la catacombe de Pontien.
D'après Perret, *Les catacombes de Rome*, t. III, pl. 55.

d'enfant et Jean le baptise par affusion; un ange et une colombe complètent la scène (fig. 1309).

Un bel anneau d'or, trouvé dans la banlieue de Syracuse et entré au musée de Palerme, offre la scène du baptême sans aucun détail nouveau pour notre travail.

Nous arrêtons ici cette étude des monuments. Ceux de la période suivante conservent longtemps le type créé et fixé [1], mais en lui faisant subir des altérations qui le modifient peu à peu. Dans la recherche qui précède, nous avons marqué les phases de la représentation



1309. — Baptême de Jésus.
D'après Vettori, *Nummus aereus vet. christian.*, frontispice.

du baptême de Jésus, les influences qui s'y sont exercées, nous n'avions pas d'autre but en commençant.

IV. Bibliographie. — *1. Fresques. Rome.* — Crypte de Lucine. — De Rossi, *Roma sott.*, t. I, pl. XIV; De Waal, dans *Röm. Quart.*, 1896, t. X, p. 335; Wilpert, *Le pitture*, 1903, pl. 29. n. 1.

Cimetière de Callixte. — *Cappella dei Sacramenti*, A[3]; De Rossi, *op. cit.*, t. II, pl. XVI; *Röm. Quart.*, 1896, p. 345; Wilpert, *Die Malereien der Sakramentskapellen*, 1897, p. 18, fig. 11; *Le pitture*, 1903, pl. 27, n. 3.

[1] On peut prendre pour exemple un des compartiments de la couverture en ivoire du sacramentaire de Drogon de Metz, fils de Charlemagne. Biblioth. nationale, supplément latin, *n. 99 bis*. Ch. Lenormant, *Trésor de numismatique et de glyptique. Bas-reliefs et ornements*, pl. XVIII, p. 14; Ch. Cahier, *Nouveaux mélanges d'archéologie*, in-4°, Paris, 1874, t. II, p. 59; G. O. Westwood, *Fictile ivories*, in-8°, London, 1876, p. 133, n. 295; Schnaase, *Geschichte der bildenden Kunst*, 2e édit., in-8°, Dusseldorf, 1866, t. III, p. 583; A. Springer, *Handbuch der Kunstgeschichte*, t. II; *Mittelalter*, in-8°, Leipzig, 1901, 6e édit., t. II, p. 98, fig. 112; Strzygowski, *Iconographie der Taufe Christi*, in-4°, Freiburg, 1895, pl. VIII, n. 8, p. 37; F. X. Kraus, *Kunst und Alterthum in Elsass-Lothringen*, 1886, t. III, pl. XV.

Cimetière de Pierre-et-Marcellin. — J. Wilpert, *Ein Cyclus christologischer Gemälde,* 1891, p. 6, 24, pl. I-IV.

Cimetière de Domitille. — De Waal, dans *Röm. Quart.,* 1896, t. X, p. 346; Wilpert, *Madonnenbilder aus der Katakomben,* dans *Röm. Quart.,* 1889, t. III, pl. VII; *Le pitture delle catac. romane,* p. 239, pl. 240, n. 1.

II. SARCOPHAGES. *Rome.* — De Rossi, *Bull.,* 1882, pl. IX; Marucchi, *Guida del museo cristiano lateranense,* Roma, 1898, p. 47, n. 152 *a*; *Nuovo bull. di arch. crist.,* 1901, p. 207, fig.

Madrid. — Aurel. Fernandez Guerra y Orbe, *Monumentos arquitectónicos de España,* p. 91; Garrucci, *Stor.,* t. III, pl. CCCXLI, n. 3; Strzygowski, *Iconogr.,* pl. I, n. 8, p. 6; Rogers, *op. cit.,* p. 262, n. 16, fig. 18.

Ancône. — Peruzzi, *La Chiesa Anconitana,* in-8°, Ancona, 1845, part. I, pl. III-IV : Garrucci, *Stor.,* t. V, pl. CCCXXVI, n. 1; Strzygowski, *Iconogr.,* pl. I, n. 6; C. F. Rogers, *op. cit.,* p. 260, n. 14, fig. 16.

Arles. — Millin, *Voyage dans les départements du*



1310. — Le baptême de Jésus. Sarcophage d'Arles.
D'après la *Revue archéologique,* 1903, fig. 20.

midi de la France, in-8°, Paris, 1807, t. III, p. 547, atlas, pl. LXV, 11; de Noble Lalauzière, *Abrégé chronologique de l'histoire d'Arles,* in-8°, Arles, 1808, pl. XXV, n. 4; E. Le Blant, *Sarc. d'Arles,* p. 26-28, pl. XV, n. 1; Garrucci, *Stor.,* pl. CCCLI, n. 5; Strzygowski, *Iconogr.,* pl. I, n. 5; S. Reinach, *Le musée chrétien dans la chapelle de Saint-Louis à Saint-Germain-en-Laye,* dans la *Revue archéologique,* 1903, IVe série, t. II, p. 283, fig. 20. A Arles, nous trouvons d'autres représentations du baptême du Christ. 1° Un enfant nu dans une chute d'eau tombant d'une roche placée au haut du cadre. Garrucci, *Storia,* pl. CCCXCVIII, n. 9; Le Blant, pl. I, n. 2; Strzygowski, *op. cit.,* pl. I, fig. 11, p. 7. 2° Le Christ enfant et le Précurseur lui posant la main sur la tête. Le Blant, pl. XII, n. 3; Strzygowski, pl. I, n. 10. 3° Le Précurseur baptisant Jésus enfant, pl. XXIX, et sarcophage presque informe de H. Revoil provenant de Saint-Honorat. Le Blant, *op. cit.,* pl. XXX, p. 46 sq.; Strzygowski, *Iconogr.,* pl. I, n. 13, p. 8 (fig. 1310).

Soissons. — Le Blant, *Sarcoph. chrét. de la Gaule,* p. 14; Mabillon, *Annales ord. S. Benedicti,* Lucæ, 1739, p. 574; Strzygowski, *Iconogr.,* pl. I, n. 7, p. 6; Garrucci, *Storia,* pl. CCCCIII, n. 4; Rogers, *op. cit.,* p. 261, n. 15, fig. 17.

Mas-d'Aire. — Le Blant, *Sarcoph. Gaule,* p. 99; Pératé, *Archéologie chrétienne,* in-8°, Paris, 1892, p. 323; C.-F. Rogers, *op. cit.,* p. 264, n. 22.

Rome. — Musée de Lateran, n. 183. — Aringhi, *Roma subterranea,* 1651, pl. XLVI; Garrucci, *Storia,* pl. CCCXVI, n. 1; Rohault de Fleury, *L'Évangile,* in-4°, Tours, 1874, t. I, pl. XXXII, n. 3; Roller, *Les catac. de Rome,* t. II, pl. LXVII; Strzygowski, *Iconogr.,* pl. I, n. 9, p. 6; C. F. Rogers, *op. cit.,* p. 262, n. 17, fig. 19.

Rome. — Sarcoph. de Jun. Bassus (cryptes vaticanes). — Bosio, *Roma sotterr.,* 1632, p. 45; 1650, p. 116; Aringhi, *Roma subterranea,* in-fol., Parisiis, 1669, t. I, p. 177; in-fol., Rom., 1651, t. I, p. 275; Bottari, *Scult. e pitt.,* 1737, t. I, pl. XV; Jameson and Eastlake, *The history of our Lord,* London, 1872, t. I, p. 12; Piper, *Ueber den ältesten christl. Bilderkreis,* Berlin, 1862.

Rome. — Basilique des Saints-Nérée-et-Achillée. — P. Grousset, *Étude sur l'histoire des sarcophages chrétiens,* in-8°, Paris, 1885, p. 105, n. 187; F. X. Kraus, *Real-Encyclopädie,* au mot *Taufe.*

Rome. — Musée des Thermes. — O. Marucchi, *Di un sarcophago cristiano recentemente scoperto ed ora collocato nel museo delle Terme,* dans *Nuovo bullettino di archeologia cristiana,* 2906, t. XII, p. 199-205; G. Gatti, dans *Notizie degli scavi di antichità,* 1904, p. 47 sq.

III. MOSAIQUES. *Ravenne.* — San-Giovanni-in-Fonte. — Ciampini, *Vetera monimenta,* in-fol., Romæ, 1690, pl. LXX; Garrucci, *Storia,* pl. CCXXVII, n. 1; Rohault de Fleury, *L'Évangile,* in-4°, Paris, 1874, t. I, pl. XXXII, in-4° (très incorrect); Corblet, *Hist. du sacr. de baptême,* in-8°, Paris, 1881, t. I, p. 232; Strzygowski, *Iconogr.,* pl. I, n. 14, p. 10.

Sancta-Maria-in-Cosmedin. — Ciampini, *op. cit.,* t. II, pl. XXIII; Garrucci, *op. cit.,* pl. CCXLI; Rohault de Fleury, *op. cit.,* t. I, pl. XXXIII, n. 2; J. Strzygowski, *op. cit.,* t. I, n. 15, p. 11.

IV. IVOIRES. *Londres.* — British Museum. — Cecil Torr, *On portraits of Christ in the British Museum.* in-8°, London, 1898, p. 11-14, fig. 4; *Berliner philologische Wochenschrift,* 1898, p. 779 sq., 1086-1087; H. Graeven, *Elfenbeinwerke aus Sammlungen in England,* série I, n. 22; J. A. Westwood, *A descriptive catalogue of the fictile ivories in the South Kensington Museum,* in-8°, London, 1876, p. 68-69, fig. 154 : « Byzantine, IXth or X^th^ century; » O.-M. Dalton, *Catalogue of early christian Antiquities of the British Museum,* in-8°, London, 1901, p. 51, n. 293; C. F. Rogers, *Baptism and christian archeology,* 1903, p. 285, n. 33, fig. 35. Fig. 1297 de notre dissertation.

Milan. — Trésor de la cathédrale. — J. Labarte, *Hist. des arts industriels,* album, pl. VI, Jameson and Eastlake, *History of our Lord,* in-8°, London, 1872, p. 22; Bugati, *Memorie storiche intorno le reliquie di S. Celso,* Milano, 1782, p. 282; *Arundel Society,* class. IV, n. 1; Garrucci, *Storia,* pl. CCCCLIV; J. Strzygowski, *Iconogr.,* pl. II, n. 2, p. 13; C. F. Rogers, *op. cit.,* p. 281, n. 28, fig. 30; G. Stuhlfauth, *Die altchristliche Elfenbeinplastik,* in-8°, Freiburg, 1896, p. 66 sq.

Oxford. — Biblioth. bodléienne. — Didron, dans les *Annales archéologiques,* 1860, t. XX, p. 118, pl. en regard; J. O. Westwood, *Fictile ivories,* p. 55, n. 126, pl. VI; Strzygowski, *Iconogr.,* pl. II, n. 1, p. 13; C. F. Rogers, *op. cit.,* p. 282, n. 29, fig. 31; Stuhlfauth, *op. cit.,* p. 74, 77, 199; *Arundel Society,* cl. V, n. 3.

Amiens. — Cabinet Mallet. — E. van Drival, dans la *Revue de l'art chrétien,* 1875, IIe série, t. II, pl. XIX, p. 352; *Société des antiquitaires de Normandie,* album, fasc. 7e; Rohault de Fleury, *La messe,* t. VI, p. 119; G. Stuhlfauth, *Die altchristliche Elfenbeinplastik,* 1896, p. 75 sq.; C. F. Rogers, *op. cit.,* p. 282, n. 30, fig. 32.

Londres. — South Kensington. — Garrucci, *Storia,* pl. CCCCXLVII, 3; J. Strzygowski, *Iconogr.,* pl. II, n. 3,

p. 13; W. Maskell, *Description of the ivories ancient and medieval in the South Kens. Mus.*, in-8°, London, 1872, p. 67 sq.; J.-O. Westwood, *Fictile ivories*, 1876, p. 41-43, n. 97-99; G. Stuhlfauth, *Die altchristl. Elf.*, p. 71 sq.; C. F. Rogers, *op. cit.*, p. 283, n. 31, fig. 33.

Munich. —Koniglich. Bibliothek. — *Cim. 143, cod. lat. 10077.* C.-F. Rogers, *op. cit.*, p. 284, n. 32, fig. 34.

Akhmin. — Nécropole. — R. Förrer, *Die frühchristlichen Alterthümer aus dem Graberfelde von Achmin-Panopolis*, in-4°, Strassburg, 1893, pl. XI, n. 1-2.

Ravenne. — Dôme. — Garrucci, *Storia*, pl. CCCCXV, n. 10; CCCCXVIII, 2; Rohault de Fleury, *L'Évangile*, pl. XXXII, n. 2; *La messe*, t. II, pl. CLV; du Sommerard, *Les arts au moyen âge*, album, sér. I, pl. XI; Guhl und Gaspar, *Denkmäler der Kunst zur Uebersicht ihres Entwickelungsganges*, 4 vol., Stuttgart, 1851-1858, t. II, 3e part., pl. III, fig. 4; Strzygowski, *Iconogr.*, pl. II, n. 8, p. 15; C. F. Rogers, *op. cit.*, p. 290, n. 42, fig. 39.



1311. — Baptême de Jésus.
Diptyque du Königl. Museum de Berlin.
D'après J. Strzygowski, *Klein Asien*, Leipzig, 1903, p. 197, fig. 142.

Londres. — British Museum. — H. Graeven, *Frühchristliche und mittelalterliche Elfenbeinwerke Nachbildung. Aus Sammlungen in England*, série I, n. 28; H. Graeven, dans *Bonner Jahrbücher*, 1900, p. 152; O. Dalton, *Catalogue*, in-8°, London, 1901, pl. VII, n. 294, p. 52; C.-F. Rogers, *op. cit.*, p. 290, n. 43, fig. 40.

Berlin. — Königl. Museum. — Haseloff, *Ein altchristliches Relief aus der Blütezeit römischer Elfenbeinschnitzerei*, dans *Jahrb. d. preuss. Kunstsammlungen*, 1903, p. 12; J. Strzygowski, *Klein Asien*, 1903, p. 199, fig. 142 (fig. 1311).

Marsal (Lorraine). — F. X. Kraus, *Kunst und Alterthum in Elsass-Lothringen*, in-8°, Strassburg, 1886, t. III, pl. II, p. 309; C. F. Rogers, *op. cit.*, p. 291, n. 44 (fig. 1312).

V. MINIATURES. *Florence.* — Bibl. Laurentienne. — Séroux d'Agincourt, *Hist. de la décad. de l'art*, in-fol., Paris, 1821, Peinture, pl. XXVII, n. 5; Garrucci, *Storia*, t. III, pl. 130, n. 2; Rohault de Fleury, *L'Évangile*, t. I, pl. XXXII, n. 1; Strzygowski, *Iconogr.*, pl. II, n. 9, p. 17; C. F. Rogers, *op. cit.*, p. 286, n. 34, fig. 36.

Etschmiadzin (Arménie). — J. Strzygowski, *Byzantinische Denkmäler*, t. I, *Das Etschmiadzin Evangeliar*, in-4°, Wien, 1891, p. 73, pl. VI, n. 2; C. F. Rogers, *op. cit.*, p. 286, n. 35.

VI. HAUT-RELIEF. *Constantinople.* — Musée de Tschnili-Kiosk. — J. Strzygowski, *Die altbyzantinische Plastik der Blütezeit*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 1892, t. I, p. 575-590, pl. II, n. 1.

VII. PEINTURE. *Rome.* — Baptistère de Pontien. — L. Perret, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1851, t. III, pl. LV, p. 90; Garrucci, *Storia*, t. II, pl. LXXXVI, n. 3, 0; Marucchi, *Éléments d'archéol. chrét.*, in-8°, Rome, 1901, t. II, p. 63; Th. Roller, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1881, t. II, pl. XCVII; Rohault de Fleury, *L'Évangile*, in-4°, Paris, 1874, t. I, pl. XXXIII, n. 1; Séroux d'Agincourt, *Hist. de la décad. de l'art*, in-fol., Paris, 1821, Peinture, pl. X, n. 8; P. Aringhi, *Roma subterranea*, in-fol., Romæ, 1671, pl. XVI; Bottari, *Pitture e sculture*, in-fol., Roma, 1737, t. I;



1312. — Le baptême de Jésus.
D'après Krauss, *Kunst und Alterthum in Elsass-Lothringen*, t. III, pl. 2.

pl. XLIV; Bosio, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1632, p. 131; Strzygowski, *Iconogr.*, pl. II, n. 4, p. 13; C.-F. Rogers, *op. cit.*, p. 289, n. 41, fig. 38.

Naples. — San-Gennaro-dei-Poveri. — V. Schultze, *Die Katakomben von San-Gennaro-dei-Poveri in Neapel*, in-8°, Iena, 1877, p. 6; Garrucci, *Storia*, t. II, pl. XCIV, n. 3; Strzygowski, *Iconogr.*, pl. II, n. 10, p. 18; C. F. Rogers, *op. cit.*, p. 297, n. 56, fig. 46.

Au monastère de Baouît (Égypte). — Le Christ barbu, complètement nu, debout dans le Jourdain. A sa droite, le Baptiste au bord du fleuve pose la main droite sur la tête du Sauveur, à sa gauche, un archange tient dans les mains un linge qui servira à sécher le Christ au sortir du fleuve (fig. 1282). Aux pieds de cet ange un minuscule personnage agenouillé, vêtu d'un pagne, tenant dans la main droite un disque; aux pieds du Christ, le Jourdain symbolisé par une nymphe fluviale sortant de l'eau. A l'extrémité de la paroi plantes et oiseau aquatiques. J. Clédat, *Le monastère et la nécropole de Baouit*, dans les *Mémoires de l'Institut fran-*

çais d'archéologie orientale du Caire, 1906, t. XII, p. 77, pl. XLV, 2.

VIII. ORFÈVRERIE. *Monza.* — Frizi, *Memorie storiche di Monza,* in-4°, Milano, 1794, t. I, pl. IV; Mozzoni, *Tavole chronologiche,* in-fol., Venezia, 1860; Garrucci, *Storia,*



1313. — Le baptême de Jésus. Plomb du Campo Santo Tedesco.
D'après *Römische Quartalschrift,* 1887, t. I, pl. 4, n. 4.

t. VI, pl. 433, n. 8; Strzygowski, *Iconogr.,* pl. II, n. 5, p. 14; C. F. Rogers, *op. cit.,* p. 287, n. 36.

Palerme. — Musée. — Salinas, *Del real museo di Palermo. Relazione,* in-8°, Palermo, 1873, pl. A [1]; *Archivio storico Siciliano,* 1878, t. III; *Archeological journal,* 1881, t. XXXVIII, p. 154; C. F. Rogers, *op. cit.,* p. 292, n. 46.

IX. BRONZE. *Rome.* — Biblioth. Vaticane. — Vettori, *Nummus æreus votivus veterum christianorum,* in-8°,



1314. — Le baptême du Christ.
D'après Garrucci, *Storia,* t. VI, pl. 478, n. 41.

Romæ, 1737, p. 59; De Rossi, *Bull. di arch. crist.,* 1869, p. 58; Garrucci, *Storia,* t. VI, p. CCCCLXXX, n. 15; Strzygowski, *Iconogr.,* pl. II, n. 6, p. 14; C. F. Rogers, *op. cit.,* p. 287, n. 37.

Londres. — British Museum. — *Proceedings of the Soc. of Antiquaries of London,* 1872, pl. de la page 290;



1315. — Fragment de papyrus.
D'après *Deutschrift des K. Akad. des Wissensch.,*
1906, t. LI, pl. 8, recto, n. E.

O. Dalton, *Catalogue,* p. 107, n. 540; C. F. Rogers, *op. cit.,* p. 287, n. 38, fig. 36 *a*.

X. PLOMB. *Rome.* — Campo Santo Tedesco. — J.-B. Kirsch, *Taufe,* dans *Real-Encyklopädie,* t. II, p. 836; *Ein altes Bleisiegel mit der Darstellung der Taufe Christi,* dans *Römische Quartalschrift,* 1887, t. I, p. 113-125, pl. IV, n. 4; p. 385; De Rossi, *Bull. di arch. crist.,* 1887, p. 48; G. Stuhlfauth, *Die Engel in der altchristlichen Kunst,* in-8°, Leipzig, 1897, p. 193; C. F. Rogers, *op. cit.,* p. 289, n. 40. Au droit, on lit le nom du propriétaire ; +VR ‖ SICI ‖ NI. Le diamètre est de 0m022 (fig. 1313).

XI. GEMME. *Rome.* — Cette intaille offre un type peu différent de ceux que nous avons étudiés. Son principal intérêt est d'être l'unique représentant pour la glyptique de la scène du baptême de Jésus. La date paraît être le IIIe siècle. De Rossi, *Bull. di arch. crist.,* 1877, sér. III, t. II, p. 48; Garrucci, *Storia,* t. VI, pl. 478, n. 41 (fig. 1314).

XII. PAPYRUS. *Égypte.* — Fait partie de la collection Golenischef, Ve siècle. Le fragment donné ici pourrait représenter à Jean dans la scène du baptême de Jésus. Cf. A. Bauer et J. Strzygowski, *Eine alexandrinische Weltchronik,* dans *Denkschriften der kais. Akad. d. Wiss. zu Wien, Philos. hist. Cl.* 1906, t. LI, pl. VIII recto, n. E (fig. 1315). H. LECLERCQ.

3. BAPTÊME DES CLOCHES. Voir CLOCHES.

4. BAPTÊME DES ENFANTS. Voir ENFANTS.

5. BAPTÊME DES MORTS (LE).

Au ℣ 29 de I Cor., XV, saint Paul s'exprime ainsi : (*si mortui non resurgunt*) *quid facient qui baptizantur pro mortuis? Si omnino mortui non resurgunt, ut quid et baptizantur pro illis?* Ce texte pris au sens propre signifie que certains se faisaient baptiser pour les morts. Les termes de l'original en grec expriment plus fortement encore le baptême *en faveur* des morts : Ἐπεὶ τί ποιήσουσιν οἱ βαπτιζόμενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν; εἰ ὅλως νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, τί καὶ βαπτίζονται ὑπὲρ αὐτῶν; le sens paraît suffisamment clair, et il a été admis par Tertullien [1] et après lui par l'Ambrosiaster [2], par Pierre de Cluny, Théophylacte, etc. [3].

Cependant à cause des difficultés que présentait, au point de vue théologique, ce baptême des morts, bien des exégètes ont présenté d'autres interprétations. Nous ne donnerons que les principales : saint Jean Chrysostome, Œcumenius, Photius, etc., entendent le texte comme s'il y avait : pourquoi se faire baptiser *pour un corps sujet à la mort;* d'autres, Théodoret, Zonaras, Balsamon, etc., prétendent qu'être baptisé pour les morts veut dire être baptisé pour *les œuvres mortes du péché.* On interprète encore ce baptême, comme le baptême de ceux qui se font baptiser sur leur lit de mort, dans une dernière maladie, comme morts.

On peut voir d'autres interprétations dans la dissertation citée de dom Calmet [4]. Henri Muller dans une dissertation sur le même sujet imprimée à Rostock, 1656, ne rapporte pas moins de dix-sept opinions différentes sur ce passage. Mais aucune de ces opinions, plus ou moins ingénieuses, n'est satisfaisante. Il est bien question ici d'un baptême que l'on se faisait administrer pour les morts. Du reste, en dehors du texte de saint Paul, cette pratique est affirmée par d'autres textes soit parmi les hérétiques, soit même parmi les catholiques.

Ainsi les cérinthiens et les marcionites recevaient couramment le baptême pour les morts. Tertullien et saint Épiphane en rendent témoignage [5]. Saint Jean Chrysostome donne même ces détails curieux : lorsque meurt un catéchumène chez les marcionites, ils font coucher une personne vivante sous le lit du mort, puis

[1] *Contra Marcion.,* l. V, c. X, *P. L.,* t. II, col. 494, 495; *De resurr. carnis,* c. XLVIII, *P. L.,* t. II, col. 864, 865. — [2] Ambros. *in I Cor., XV, 29, P. L.,* t. XVII, col. 265, 266. — [3] Cf. Les textes dans la dissertation de Calmet sur *Le baptême pour les morts, Commentaire littéral sur les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament,* Paris, 1726, p. 228, 229. — [4] Calmet, *loc. cit.,* p. 230 sq. — [5] Tertullien, *Contra Marcion.,* l. V, c. X, *P. L.,* t. II, col. 494, 495; *De resurr. carnis,* c. XLVIII, *P. L.,* t. II, col. 864, 865; Épiphane, *Cont. hær.,* XXVIII, c. VI, *P. G.,* t. XLI, col. 385.

demandent au cadavre s'il veut recevoir le baptême, et le vivant répond affirmativement pour le mort et reçoit le baptême à sa place [1]. Philastre attribue la même erreur aux cataphryges (secte montaniste) : *Hi mortuos baptizant* [2]. Un texte de saint Irénée peut s'interpréter peut-être dans le même sens [3].

Théodoret rapporte que les archontiques, tout en condamnant le baptême, répandaient de l'eau et de l'huile sur la tête des morts; c'était une sorte de sacrement des morts [4].

Enfin, du temps de saint Augustin lui-même, on trouve le baptême des morts pratiqué par certains fidèles ignorants, et le IIIe concile de Carthage défend de baptiser les morts ou de leur donner l'eucharistie. Can. 6, cf. Hardouin, *Act. concil.*, t. I, col. 961, reproduit par Angelramme et par Burchard [5]. Fulgence, évêque de Ruspe, est obligé plus tard d'expliquer la cause de cette condamnation [6].

Le texte de saint Paul reçoit de ces faits une interprétation toute naturelle. Il n'approuve ni ne recommande cette pratique, il s'en sert simplement comme d'un argument *ad hominem*. Si les morts ne ressuscitent pas, à quoi bon recevoir le baptême pour eux? Cette pratique est évidemment, pour ceux qui l'emploient, un argument en faveur de la résurrection des morts.

Quant au point de vue théologique, nous n'avons pas à étudier la question ici. Nous rappellerons simplement une opinion reçue par quelques théologiens catholiques, mais que du reste nous croyons complètement erronée, les sacrements, par une intention spéciale de N. S., pouvaient, aux temps apostoliques, être appliqués par manière d'indulgence aux âmes des juifs et des païens morts en état de grâce avant la promulgation du baptême, et détenus au purgatoire pour l'expiation de leurs péchés véniels [7]. Le baptême, pas plus que les autres sacrements, ne peut être reçu par procuration, il n'opère que sur la personne qui le reçoit, et un sacrement reçu par un mort ou pour un mort, est sans effet.

Cependant nous citerons encore ces paroles d'un théologien moderne, qui croit pouvoir ne pas condamner absolument cette pratique : « Il est permis de penser que certains néophytes de Corinthe, peu instruits encore de la doctrine, croyaient bien agir en se faisant baptiser pour les catéchumènes morts avant d'avoir reçu le sacrement de la régénération. Ils manifestaient ainsi que le défunt avait la foi et méritait de participer aux suffrages de l'Église. Pierre le vénérable, et avant lui saint Éphrem, en concluent que les vivants peuvent offrir leurs suffrages pour les morts [8]. Comme cette pratique n'était entachée d'aucune superstition, saint Paul a pu la tolérer. Elle n'a été condamnée que plus tard, lorsque les hérétiques l'ont égalée au baptême chrétien et l'ont tenue comme un moyen efficace de salut [9]. »

Bibliographie. — H. Muller, *Dissertatio de baptismo pro mortuis*, in-4°, Rostock, 1665. — F. Spanheim, *De veterum propter mortuos baptismo diatriba*, in-12, Leyde, 1673. — J. Hardouin, *De baptismo quæstio triplex* (l'une de ces trois questions est : *De baptismo pro mortuis*), in-4°, Paris., 1687. — Tilesius, *Exercitatio theologica de baptismo pro mortuis*, in-4°, 1695. — G. Olearius, *Observationes philologicæ de baptismo pro mortuis*, in-4°, Lipsiæ, 1704. — Herrenbaur, *Disputatio theologica de baptismo super mortuis*, in-4°, Wittemberg, 1711. — C. L. Schlichter, *Dissertatio de baptismo ὑπὲρ τῶν νεκρῶν*, in-4°, Brême, 1725. — I. Reichmann, *De baptismo ὑπὲρ τῶν νεκρῶν*, in-4°, Viteb., 1652. — Tileman de Schenk, *De baptismo*, etc., in-4°, Francofurti, 1667. — A. Calov, *De baptismo ὑπὲρ τῶν νεκρῶν*, Viteb., in-4°, 1684. — De Grade, *De baptismo*, etc., Gryph., in-4°, 1690. — F. Deutsch, *De baptismo*, etc., Regiom., in-4°, 1698. — M. Zeuschner, *De baptismo*, etc., Francf. ad V., in-4°, 1706. — C. A. Heumann, *De baptizatis super mortuos, ad I Cor. XV, 24*, in-4°, Isen., 1710; Ienæ, 1740. — Th. Hasœus, *De baptismo ὑπὲρ τῶν νέκρῶν*, in-4°, Brem., 1725. — J. D. Neumann, *De baptismo*, etc., in-4°, Iena, 1740. — I. A. C. Nöbling, *De baptismo*, etc., in-4°, Sus., 1784. — J. Fr. Facius, *De baptismo*, etc., in-4°, Coblentz, 1792. — E. S. G. Richter, *De baptismo*, etc., in-4°, Zwiec., 1803. — Calmet, *Dissertation sur le baptême pour les morts*, dans *Commentaire littéral sur tous les livres de l'A. et du N. T.*, 2e éd., Paris, 1726, t. VIII, p. 165-172 (reproduit dans la *Bible de Vence*, éd. 1829, t. XXII). — Corblet, *Histoire du sacrement de baptême*, Paris, 1881, t. I, p. 418-421. — *Baptême pour les morts* (art. Mangenot), dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. II, col. 360-364. — L. Dürselen, *Die Taufe für die Toten*, dans *Theol. Stud. u. Krit.*, 1903, p. 291-308. — A. Carr, *Baptism for the Dead*, dans *Expositor*, 1901, p. 371-378.

On peut voir aussi les récents commentaires sur l'épître aux Corinthiens, cf. *Dictionary of the Bible*, t. I, p. 491.

W. Henry.

BAPTISMALE. L'une des parties principales du rituel est l'*Ordo baptismi*. Voir Rituels. Cette partie a été quelquefois détachée du rituel et a formé un livre à part sous le titre de *Baptisterium, Baptizarium, Baptismale*, ou *ordo ad baptizandum*. Burchard, l. XIX, c. VIII, en fait mention : *Discat... Psalterium, Lectionarium cum evangeliis, sacramentorum librum, Baptisterium, et computum cum Cyclo*. Du Cange cite des capitulaires de Charlemagne et de saint Boniface qui font allusion à ce livre. Ducange, *loc. cit.*

Zaccaria indique un livre de même genre sous ce titre : *Librettus a baptizando*, dans une charte qu'il a éditée. Cf. *Bibliotheca ritualis*, t. I, p. 137.

Il cite encore dans le même ouvrage un *Liber catechumeni*, un *ordo ad faciendum catechuminum*, un *Libellus baptizandi pueros*, une *institutio baptizandi*, un *Liber scrutiniorum*, ce sont les titres divers d'un même livre.

Voir les articles *Ordo baptismi*, *Rituels*.

Bibliographie. — Zaccaria, *Bibliotheca ritualis*, 1776, t. I, p. 157; Du Cange, *Glossarium infimæ latinitatis*, v° *Baptisterium*.

W. Henry.

BAPTISTÈRE. — I. Baptistères improvisés. II. Baptistères domestiques. III. Noms des baptistères. IV. Distinction entre églises et baptistères. V. Architecture. VI. Dispositions. VII. Adduction et écoulement de l'eau. VIII. Décoration. IX. Séparation des sexes. X. Conciles dans les baptistères. XI. Autels dans les baptistères. XII. Dédicace des baptistères. XIII. Vocable des baptistères. XIV. Admission. XV. Droit d'asile. XVI. Droit d'étole. XVII. Fermeture. XVIII. Baptistère provisoire. XIX. Baptistère dans les catacombes. XX. Les baptistères romains. XXI. Italie. XXII. Istrie. XXIII. Dalmatie. XXIV. Grèce. XXV. Arménie. XXVI. Asie-Mineure. XXVII. Phénicie. XXVIII. Syrie centrale. XXIX. Palestine. XXX. Égypte. XXXI. Afrique.

[1] Jean Chrysost., *Homil.*, XL, *in I Cor.*, *P. G.*, t. LXI, col. 347. — [2] *Hæres.*, XLIX, *P. L.*, t. XII, col. 1166. — [3] *Contr. hær.*, l. I, c. XXI, 5, *P. G.*, t. VII, col. 665. — [4] Théodor. *Hæret. fabul.*, l. I, c. XI, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 364. — [5] *De mortuis non baptizandis*, cf. *P. L.*, t. XCVI, col. 1049, et *P. L.*, t. CXL, col. 734. — [6] *Epist. ad Ferrand.*, XI, XII, c. IX, 20, *P. L.*, t. LXV, col. 379, 388. — [7] Schmœger, *Das Leben Jesu Christi*, Regensburg, 1860, t. III, Introd., p. 15; Rambaud, *Les Épitres de saint Paul*, Paris, 1888, t. I, p. 454, 455. — [8] Petr. Ven., *Tract. contra Petrobrusianos*, *P. L.*, t. CLXXXIX, col. 831, 832; Ephræm, *Testament.*, *Opera*, Roma, 1743, t. II, p. 401. Cf. Mgr Lamy, *Compte rendu du IVe congrès*, Fribourg, 1898, *Section des sciences religieuses*, p. 185. — [9] Cf. Mangenot, *Dict. de théol. cathol.*, t. II, col. 364.

XXXII. France. XXXIII. Lorraine. XXXIV. Bibliographie.

I. Baptistères improvisés. — Sous le nom de baptistères nous pouvons mentionner les lieux improvisés pour la collation du baptême. Les ablutions fluviales ont été longtemps en usage et il est aisé de les expliquer. Le désir d'imiter l'exemple donné par Jésus-Christ dans le Jourdain, la difficulté à certaines époques et dans certaines provinces de posséder un local affecté à la célébration du baptême, l'impossibilité d'administrer le sacrement à une foule parfois considérable, sont les principales raisons qui ont fait songer, dès les origines du christianisme, à l'adaptation possible non seulement des rivières, mais des lacs, étangs, fontaines et enfin de la mer elle-même pour l'administration du baptême. Un récit célèbre inséré dans les Actes des Apôtres fournissait un précédent. Philippe le diacre rencontrant un gentil fit route avec lui et lui prêcha la doctrine de Jésus. Tandis qu'ils allaient, ils rencontrèrent « de l'eau », ὡς δὲ ἐπορεύοντο κατὰ τὴν ὁδὸν ἦλθον ἐπί τι ὕδωρ[1]. L'étranger dit : « Voici de l'eau, qu'est-ce qui empêche que vous me baptisiez ? » Philippe répondit : « Rien, si tu crois du fond du cœur. » L'autre reprit : « Je crois que Jésus-Christ est fils de Dieu. » On fit arrêter le chariot et ils descendirent tous deux dans l'eau, καὶ κατέβησαν ἀμφότεροι εἰς τὸ ὕδωρ[2], et Philippe baptisa son compagnon. A Philippes, saint Paul tenait les assemblées de la communauté naissante dans une proseuque[3], sorte de maison de campagne, située toujours à proximité d'une rivière ou d'une fontaine. Des femmes écoutaient sa parole, l'une d'elles se convertit et fut baptisée sur place[4]. A ces exemples, les fidèles pouvaient s'attacher avec d'autant plus de confiance que leurs docteurs ne soulevaient nulle difficulté à ce sujet. Saint Justin, après avoir énuméré les conditions exigées de celui qui souhaitait recevoir le baptême, ajoutait : Ensuite nous le conduisons en un lieu où on trouve de l'eau, ἔπειτα ἄγονται ὑφ' ἡμῶν ἔνθα ὕδωρ ἐστὶ[5]. Tertullien ne réclame également que l'eau[6]. Dans les *Recognitions*, mises sous l'autorité du grand nom de Clément romain, nous lisons : *Agatis gratias largitori omnium patri... ut in præsenti quidem tempore diluantur peccata vestra per aquam fontis, aut fluminis, aut etiam maris, invocato super vos trino beatitudinis nomine*[7]. A la suite de ces textes nous pouvons rappeler les traditions très anciennement recueillies, comme celle qui attribuait à saint Pierre des baptêmes administrés dans le Tibre[8], et à saint Victor de Marseille des baptêmes administrés sur le rivage de la mer[9]. *Ideoque nulla distinctio est*, dit Tertullien, *mari quis an stagno flumine an fonte, lacu an alveo diluatur; nec quicquam refert inter eos, quos Joannes in Jordane et quos Petrus in Tiberi tinxit, nisi et ille spado, quem Philippus inter vias fortuita aqua tinxit, plus salutis aut minus retulit*[10]. On conservait l'usage de se faire baptiser dans le Jourdain à l'endroit même qu'on croyait être celui qu'avait sanctifié la présence du Sauveur[11]. La nonne Égéria nous a conservé à ce propos ses souvenirs de touriste; on sait que son pèlerinage se place entre 380 et 388[12]. *Tunc ergo quia retinebam scriptum esse baptizasse sanctum Johannem in Enon juxta Salim requisivi de eo quam longe esset ipse locus. Tunc ait ille sanctus presbyter; ecce hic est in ducentis passibus; nam si vis ecce modo pedibus duco vos ibi. Nam hæc aqua tam grandis et tam pura quam videtis in isto vico de ipso fonte venit. Tunc ergo gratias ei agere cœpi et rogare ut duceret nos ad locum, sicut et factum est. Statim ergo cœpimus ire cum eo pedibus totum per vallem amœnissimam donec perveniremus usque ad hortum pomarium valde amœnum, ubi ostendit nobis in medio fontem aquæ optimæ satis et pure, quia semel integrum fluvium demittebat. Habebat autem ante se ipse fons quasi lacum ubi parebat fuisse operatum sanctum Johannem baptistam. Tunc dixit nobis ipse sanctus presbiter, in hodie hic hortus aliter non appellatur Græco sermone nisi* COPUSTU AGIU IOHANNI, *id est quod vos dicitis latine* HORTUS SANCTI JOHANNIS. *Nam et multi fratres sancti monachi de diversis locis venientes tendunt se ut laventur in alio locò. Denuo ergo et ad ipsum fontem sicut et in singulis locis facta est oratio et lecta est ipsa lectio, dictus etiam psalmus competens, singula et quæ consuetudinis nobis erat ubicunque ad loca sancta veniebamus ita et ibi fecimus. Illud etiam presbiter sanctus dixit nobis, eo quod usque in hodierna die semper cata pascha quicumque essent baptizandi in ipso vico id est in ecclesia que appellatur* OPU MELCHISIDECH *omnes in ipso fonte baptizarentur*[13].

Pendant les siècles suivants, le baptême improvisé est attesté par quelques faits historiques et par des écrits légendaires prétendant rapporter des événements du passé. Nous avons mentionné déjà les actes de médiocre valeur de saint Victor de Marseille; sur le même rang peuvent prendre place les actes de Phocas redigés en arménien, dans lesquels on nous montre un évêque baptisant des soldats sur bord de la mer[14]. Saint Apollinaire de Ravenne baptise sans préférence, tantôt dans une maison, tantôt dans une rivière, tantôt au bord de la mer[15]. On trouve des attestations de même nature dans des documents malheureusement sans autorité, tels que les Actes de saint Laurent, ou du pape Marcel[16]; ces récits ne doivent pas nous retenir, il suffira de dire que ces légendes datent sous leur forme actuelle du Ve ou du VIe siècle. Nous ne nous arrêterons pas beaucoup plus à un récit plus ancien et qui peut dater de la fin du IVe siècle, récit d'après lequel l'évêque Alexandre d'Alexandrie vit un jour des enfants jouer sur la plage et reproduire les cérémonies du baptême sur un de leurs camarades. Le célébrant était un jeune garçon qui devait être un jour saint Athanase. *Videt eminus puerorum super oram maris ludum imitantium... statuisse traditur illis quibus integris interrogationibus et responsionibus aqua fuerat infusa iterari baptismum non debere sed adimpleri*[17]. Agathange rapporte que Grégoire l'Illuminateur, apôtre de l'Arménie, continua à baptiser dans l'Euphrate après qu'il eut construit une église à Bacauba. De même, au VIe siècle, saint Augustin de Cantorbéry, au VIIe siècle, saint Paulin d'York donnent le baptême aux Bretons dans les rivières de Glen, de Trent, de Sivale[18] et plus ordinairement dans le Derwent qui, sur une partie de son

[1] Act., VIII, 36; cf. Act., II, 41; IX, 18; XVI, 33; XIX, 5. — [2] Act., VIII, 38. — [3] *Manuel d'archéol. chrét.*, in-8°, Paris, 1907, t. II, p. 348, note 2. — [4] Act., XVI, 13-15. — [5] S. Justin, *Apol.*, I, LXI, *P. G.*, t. VI, col. 420. — [6] Tertullien, *De baptismo*, c. I, *P. L.*, t. I, col. 1197-1200. — [7] *Recognitiones clementinæ*, l. IV, c. XXXII, *P. G.*, t. I, col. 1329. — [8] Tertullien, *De baptismo*, c. IV, *P. L.*, t. I, col. 1311 sq. — [9] *Acta S. Victoris*, dans Ruinart, *Acta sincera*, in-8°, Parisiis, 1685, p. Nous pourrions en citer plusieurs autres, notamment celui de Mattidie, Ps.-Clément, *Homil.*, XIV, 1, *P. G.*, t. II, col. 345, baptisée dans une crique au bord de la mer, cf. homil. XI, n. 26, *P. G.*, t. II, col. 293. Cf. J. A. Schmid, *De baptismo per arenam*, in-4°, Helmstadii, 1697. — [10] Tertullien, *De baptismo*, c. IV, *P. L.*, t. I, col. 1311 sq. — [11] S. Jérôme, *De situ et nominibus loc. hebr.*, CLXIII, CLXXXII, *P. L.*, t. XXIII, col. 677, 884. — [12] H. Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, in-12, Paris, 1905, p. 124 sq. — [13] P. Geyer, *Itinera Hierosolymitana*, in-8°, Vindobonæ, 1898, p. 57. — [14] F. C. Conybeare, *The Apology and Acts of Apollonius*, in-8°, London, 1894, p. 118. Cf. *Acta sanct.*, 14 juillet, t. III, p. 644. — [15] Surius, *Vitæ sanct.*, 23 juillet, *Vita S. Appol.*, 2, 4, 11. — [16] Surius, *Vitæ sanct.*, 10 août, *Vita S. Laur.*, 16, 17, 21; *Acta sanct.*, 16 janvier, *Acta Marcelli*, 16, 23. — [17] Rufin, *Histoire ecclésiastique*, l. I, c. XIV, *P. L.*, t. XXI, col. 486. Sur la valeur de ce récit, cf. Héfélé, *Hist. des conciles*, in-8°, Paris, 1907, t. I, p. 414, note 5. — [18] Bède, *Hist. Anglor.*, l. II, c. XIV, XVI, *P. L.*, t. XCV, col. 105, 108.

cours, a conservé le nom significatif de *Jourdain* [1]. Cette persistance d'un usage antique explique comment un fait, tel que celui qui est attribué par Rufin à saint Athanase aurait pu se produire. Nous en trouvons un nouvel exemple dans le récit du martyre du jeune Abdul Masich baptisé par ses camarades, de petits bergers occupés à garder leurs troupeaux dans la montagne [2]. Jean Moschus rapporte un fait analogue d'après lequel on voit que l'eau manqua seule à une bande de jeunes garçons au moment où leur camarade agonisant les conjurait de le baptiser. « Nous ne pouvons, lui répondent-ils, nous sommes laïcs, il faut pour baptiser avoir un évêque ou un prêtre, nous n'avons même pas d'eau, » et cependant, sur de nouvelles instances, ils lui donnent un simulacre de baptême, montrant ainsi que, s'ils avaient eu de l'eau, ils l'eussent baptisé sur place [3].

II. Baptistères domestiques. — Les baptistères improvisés et le baptême en plein air n'en ont pas moins été des exceptions. Ainsi que nous le voyons pour les basiliques [4], c'est dans les habitations privées qu'ont dû être établis les premiers baptistères fixes. Mais si les dispositions de la maison romaine nous révèlent facilement l'adaptation presque nécessaire qui en fut faite au moment où on y célébra la liturgie, il n'en est pas de même pour l'administration du baptême. Ici tout est moins clair, moins évident. Ce qui paraît plus vraisemblable, étant donnée la disposition des habitations qui comportaient un gynécée ou quartier réservé aux femmes, c'est que les baptêmes d'adultes avaient lieu dans l'*impluvium* situé au milieu de l'*atrium* et dans l'*œcus* placé au centre du gynécée suivant qu'on baptisait des catéchumènes de l'un ou de l'autre sexe. Il se peut aussi que dans les circonstances où l'assemblée des fidèles se tenait dans une maison moins spacieuse l'administration du baptême avait lieu dans la chambre de bains que possédait presque toute maison romaine. On peut se reporter à ce qui a été dit sur les bains (voir ce mot, t. II, col. 105) et rappeler ces textes de Pline : *Inde apodyterium balnei laxum et hilare excipit cella frigidaria in qua baptisterium amplum atque opacum. Si natare latius aut tepidius velis in area piscina est; in proximo puteus ex quo possis rursus astringi, si pæniteat teporis* [5]. *Inde balinei cella frigidaria spatiosa et effusa cujus in contrariis parietibus duo baptisteria velut ejecta sinuantur abunde capacia si mare in proximo cogites* [6]. Les actes du pape Marcel, pièce dont la rédaction du Vᵉ ou VIᵉ siècle masque un texte plus ancien [7], contiennent quelques détails utiles à rappeler. Un diacre, nommé Sisinius, baptise un certain Apronianus envoyé pour le mener au préfet Laodicius. Ce baptême est administré dans un bassin, à l'intérieur d'une habitation privée. *Eadem hora allata est aqua et catechizavit eum et benedixit fontem et deposuit eum nudum in pelvim dicens...; et elevavit eum de pelvi et duxit eum ad sanctum Marcellum.* Les mêmes actes rapportent ensuite que Sisinius et Apronianus baptisèrent les Gentils, qui venaient les visiter au lieu de leur détention : *cumque essent in custodia veniebant ad eos multi Gentiles et baptizabantur cum omni fiducia;* enfin, dans une rédaction tardive du même document, nous voyons un diacre baptiser une princesse perse dans un bassin d'argent. Tout ce passage, que nous allons transcrire, est assez curieux pour l'histoire des baptistères domestiques : *Catechizavit (Cyriacus) eam et allata aqua deposuit eam nudam* [8] *in concham argenteam... Cum vidisset Carpasius placatum sibi Maximianum, petiit ab eo domum beati Cyriaci, qui confestim, quod petebatur, et concessit. Et cum introisset in eandem domum, quam donaverat C. Cyriaco Diocletianus Augustus, invenit locum ubi S. Cyriacus fontem ædificavit, quem consecravit beatus Marcellus episcopus ubi frequenter baptizabat S. Cyriacus venientes ad fidem. Tunc Carpasius vicarius paganus crudelissimus, cum in eadem domo invenisset baptisterium fecit in loco eodem balneum, quasi ad deridendam legem christianorum* [9]. La littérature hagiographique légendaire fournirait d'autres traits que nous négligeons à dessein. Nous relèverons seulement la mention du baptême de sainte Perpétue, en 203, après son arrestation. Dans quelles conditions eut lieu ce baptême, l'autobiographie de la sainte ne nous dit que ces mots : *in ipso spatio paucorum dierum baptizati sumus.*

Tout naturellement le baptême administré aux malades et désigné sous le nom de « baptême des cliniques » devait être administré dans la demeure de ceux qui étaient en danger de mort, mais en pareil cas la cérémonie était réduite, semble-t-il, au strict nécessaire. Saint Cyprien fut interrogé sur le point de savoir si ceux *qui in infirmitate et languore gratiam Dei consequuntur, an habendi sint legitimi christiani, eo quod aqua salutari* NON LOTI SINT, SED PERFUSI [10]. On se bornait donc au baptême par affusion, car le baptême, disait-il, ne ressemble pas à un bain du corps pour lequel il est à tout prix indispensable de se procurer du sel et un siège et une piscine : *Neque enim sic in sacramento salutari delictorum contagia, ut in lavacro carnali et sæculari sordes cutis et corporis abluuntur, ut aphronitris et cæteris quoque adjumentis et solio et piscina opus sit quibus ablui et mundari corpusculum possit* [11]. Et il ajoute qu'il ne faut pas soulever de difficultés QUOD ASPERGI VEL PERFUNDI *videntur ægri cum gratiam dominicam consequuntur* [12]. Nous retrouvons la mention de ce rite à propos de Novatus, prêtre romain, *in morbum gravissimus collapsus dum jamjamque moriturus creditur, in ipso in quo jacebat lectulo* PERFUSUS, *baptismum suscepit* [13].

III. Nom des baptistères. — La lettre de Pline le Jeune à Apollinaire que nous avons citée déjà nous apprend que le vocable *baptisterium* était employé par les romains pour désigner tout à la fois des baignoires portatives et le grand bassin de leurs bains : *cella frigidaria in qua baptisterium amplum atque opacum est* [14]. C'est dans le même sens, étranger à toute destination ecclésiastique, que Sidoine Apollinaire emploie ce terme lorsqu'il parle d'un établissement rural en disant : *huic basilicæ appendix piscina forinsecus, seu, si græcari mavis, baptisterium ab oriente connectitur, quod viginti circiter modiorum millia caput* [15]. A partir du IVᵉ siècle, le sens qui tend à prévaloir exclusivement est celui qui attache au mot « baptistère », l'idée d'édifice situé à proximité de l'église ou adjacent à l'église dans lequel les catéchumènes étaient conduits pour recevoir le baptême. On le trouve désigné par des titres

[1] *The Times*, 17 mars 1865. — [2] H. Leclercq, *Les martyrs*, t. IV, p. XCV. — [3] J. Moschus, *Pratum spirituale*, c. CLXXVI, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 3044-3045. — [4] Leclercq, *Manuel d'archéol. chrét.*, 1907, t. I, p. 353. — [5] Pline, *Epistular.*, l. V, epist., VI. — [6] Pline, *Epistular.*, l. II, epist. XVII. — [7] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. XCIX, 165. — [8] Voir *Dictionn.*, t. I, fig. 871. — [9] *Gesta Marcelli papæ*, dans *Acta sanctor.*, 16 janvier, n. 3, 5, 16, 23. Cf. Augusti, *Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie*, in-8°, Leipzig, 1817, t. VII, p. 187, 189, 225. — [10] S. Cyprien, *Epist.*, LXXVI, *ad Magnum*, 12, *P. L.*, t. III, col. 1147. — [11] *Ibid.*, col. 1147. — [12] *Ibid.*, col. 1148. — [13] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VI, c. XLIII, *P. G.*, t. XX, col. 623. Eusèbe emploie le terme περιχυθείς que Rufin traduit très exactement par *perfusum*. — [14] Pline, *Epistular.*, l. V, epist. VI; *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 14901, il s'agit peut-être d'un sarcophage; 14894 : piscine; *Corp. inscr. lat.*, t. IX, n. 4974, à Cures (= *agli Arci*) : MARIA ANTHVSA. ET. P. M. ‖ BAPTISTERIVM. ET. CELLA(*m*) ‖ DE. SVA. PECVNIA. MA..., inscription païenne. — [15] Sidoine Apollinaire, *Epist.*, l. II, epist. II, *P. L.*, t. LVIII, col. 473 sq.; le rapprochement de *basilica* et *baptisterium* explique l'interprétation inexacte qui a été donnée de ce texte. Du Cange et Forcellini ne s'y sont pas trompés.

divers qui expriment tous, plus ou moins clairement, sa destination. *Baptisterium* et *tinctorium*, dit saint Eucher, *Baptisterii basilica*, dit saint Ambroise, et Fortunat [1] :

Instaurata etiam sacri est Baptismatis aula
Quos maculas veteres fons lavat unus aquis.

L'analogie frappante entre le baptême et le bain a amené souvent les fidèles des premiers siècles à donner aux baptistères des vocables, qui rappelaient le rite qu'on y accomplissait, par exemple : *Alveus, balneus, balnea, colymbus, concha, fons, fontes, gurges, lavacrum, natatorium, nympheum, piscina, tinctorium*, etc.

Les Grecs faisaient usage du mot βαπτιστήριον que nous trouvons employé par saint Athanase, saint Cyrille de Jérusalem : τὸν προαύλιον τοῦ βαπτιστηρίου οἶκον, saint Grégoire de Nysse, Palladius, Socrate, pseudo-Denys [2]. Mais on rencontre également des termes ayant un sens équivalent : κολυμβήθρα (lavoir) [3], λουτρόν (bain) [4], φιάλη (réservoir) [5]. Quant aux mots ἐξέδρα et βῆμα auxquels, au dire de J. Bingham et de W. Wall, s'attacherait, chez Eusèbe et saint Grégoire de Nazianze, le sens de baptistère, nous n'avons rien rencontré dans la littérature ecclésiastique grecque qui autorisât cette interprétation, rien non plus qui l'infirmât absolument. Le mot νυμφῶν auquel saint Matthieu [6] et saint Irénée [7] donnent le sens de chambre nuptiale, a reçu chez les gnostiques, particulièrement chez les Valentiniens, le sens de baptistère [8].

Ces divers noms avaient un sens usuel trop répandu, aussi bien chez les Latins que chez les Grecs pour qu'on pût les extraire en quelque sorte de la signification courante et les réserver à leur signification nouvelle. Aussi ne cessa-t-on pas de les employer tantôt dans un sens, tantôt dans l'autre. Il importe donc d'apporter quelque réflexion en faisant usage des textes dans lesquels on les rencontre; le plus souvent, quand ces termes vulgaires sont élevés à la dignité de désigner un baptistère, ils sont précédés ou suivis de quelque épithète honorable, comme *fons sacer, lavacra divina*, etc.

Tout semblait se conjurer pour aider à la confusion intentionnelle entre le baptistère chrétien et la piscine profane, vivier ou réservoir à poisson. Un grand nombre de mosaïques africaines ayant orné la salle de bains d'une habitation sont décorées d'une façon pittoresque. Au fond de la piscine sont représentés des poissons; or, on connaît le symbolisme du baptême exprimé par Tertullien qui compare aux poissons plongés dans l'eau vive ceux qui puisent dans l'eau baptismale le principe de la vie spirituelle. Une image heureuse achevait la comparaison : *Nos pisciculi secundum* ἰχθύν (piscem) *nostrum Jesum Christum in aqua nascimur* [9]. Elle devait être reprise, exploitée, pressée. Ainsi saint Jérôme dira d'un de ses amis : *Bonosus tamquam* ἰχθυός *filius aquosa petit* [10]. Saint Optat de Milève est plus intéressant encore lorsqu'il écrit : *Hinc est piscis, qui in baptismate per invocationem fontalibus undis inseritur, ut quæ aqua fuerat, a pisce etiam* PISCINA *vocitetur; cujus piscis nomen secundum appellationem græcam in uno nomine per singulas literas tur-bam sanctorum omnium continet :* ἰχθύς, *quod est latine : Jesus Christus, Dei Filius Salvator* [11]. Enfin rappelons encore le récit de saint Grégoire de Tours au sujet d'un baptistère qui se remplissait tout seul le samedi-saint au matin : *Piscina namque est apud Ostii campum antiquitus sculpta et ex marmore vario in modum crucis composita mirifico opere : sed et ædes magnæ claritatis ac celsitudinis desuper christianis constructa est... Inspectis signaculis ostia referat clausa, ac mirum dictu!* PISCINA, *quam reliquerant vacuam reperiunt plenam* [12].

Le mot κολυμβήθρα présente un sens analogue et pourrait se rendre exactement par « piscine de natation » [13]; mais c'est dans le sens de baptistère que nous trouvons ce terme employé dans l'historien Socrates : ἀπὸ τῆς κολυμβήθρας τοῦ βαπτιστηρίου ἀναληφθεὶς εὐθὺς ἀπήλλακται τοῦ νοσήματος [14]. Saint Basile élargit un peu ce sens quand il nomme les chrétiens « fils de la piscine spirituelle » : οἱ τῆς τοῦ πνεύματος κολυμβήθρας υἱοί; tandis que saint Jean Chrysostome, quoique orateur, tend à limiter ce sens au seul baptistère quand il le désigne : φοβερὰ καὶ ποθεινὴ κολυμβήθρα; κολυμβήθρα τῶν ὑδάτων. C'est bien ainsi que l'entend le pseudo-Justin dans les *Quæstiones ad orthodoxos :* ἐν τῇ κολυμβήθρα τελέσαντες σύμβολα τῷ μύρῳ σφραγιζόμεθα ὕστερον [15]. On ne peut donc être surpris de rencontrer chez les interprètes de quelques textes grecs le mot *natatoria* pour rendre κολυμβήθρα. De même que les termes *lavacrum* et λουτρόν se répondent assez exactement. Le mot λουτρόν sert à saint Jean Damascène à désigner le baptistère : πάλιν εἰσάγεις αὐτὸν ἐν τῷ λουτρῷ τοῦ βαπτίσματος, καὶ ὡρᾷ ἐκεῖνος ὕδωρ μόνον ἐπὶ τῆς κολυμβήθρας. Procope fait usage de ce mot dans le même sens : ἐς τὸ τῆς Σοφίας ἱερὸν φεύγουσι ἐς τε τὸν θεῖον λουτρῶνα ἐλθοῦσαι τῆς ἐνταῦτα κολυμβήθρας ἅπριξ εἴχοντο [16]. Chez les Latins, saint Paulin de Nole parlant d'un baptistère que décorait l'image de saint Martin s'exprime ainsi : *Deponentibus in* LAVACRO *terrenæ imaginis vetustatem, imitanda cœlestis animæ occurrat effigies* [17] et il commence ainsi une inscription destinée à cet édifice :

[VACRIS [18]
ABLVITIS QVICVMQVE ANIMAS ET MEMBRA LA-

Les Latins firent rarement usage du mot *colymbus* que Prudence emploie pour désigner le baptistère du Vatican : *Nunc pretiosa ruit* (aqua) *per marmora, lubricate clivum donec virenti fluctuet colymbo* [19]. On n'avait guère pris soin d'habiller le mot grec à la mode latine et ceci marquait assez son origine, aussi le retrouvons-nous plus aisément chez les pères grecs, en particulier chez saint Jean Damascène dans son discours sur sainte Barbe, chez Pallade et Héron le jeune [20]. Au contraire νυμφῶν, que nous avons vu employer par les Valentiniens, était devenu fréquent sous sa forme latine. J. Spon rapporte ce texte trouvé sous une statue dédiée dans un bain... : TECTO NYMPHOEO CVM PLVMBO SVRRENTINO DEO [21], aussi ne devons-nous pas être surpris de trouver dans le *Liber pontificalis*, dans la notice du pape Hilaire, le mot *nymphœum* pour désigner le baptistère du Latran.

[1] Fortunat, *Lib. I poem.*, XV, *P. L.*, t. LXXXVIII, col. 77; S. Ambroise, *Epist.*, XX, *ad Marcellinam : baptisterii basilica;* Grégoire de Tours, *Hist. Francor.*, l. II, c. XXXI : *templum baptisterii;* Flodoard, *Hist. Rhem.*, l. II, c. XIX : *baptismales tituli.* — [2] Sophocles, *Greek lexicon of the roman and byzantine periods*, in-8°, Leipzig, 1893, p. 298. — [3] *Ibid.*, p. 676. — [4] *Ibid.*, p. 722. — [5] *Ibid.*, p. 1139. — [6] Matth., IX, 15. — [7] Irénée, *Contr. hæres.*, l. I, c. VII, XXI, *P. G.*, t. VII, col. 512, 661. — [8] J. Matter, *Histoire critique du gnosticisme*, in-8°, Strasbourg, 1843, t. II, p. 342. — [9] Tertullien, *De baptismo*, c. I, *P. L.*, t. I, col. 1306. — [10] S. Jérôme, *Epist.*, VII, *P. L.*, t. XXII, col. 339. — [11] S. Optat, *Contra Parmenionem*, l. III, c. II, *P. L.*, t. XI, col. 991. — [12] S. Grégoire de Tours, *Miracula*, l. I, c. XXXIV, *P. L.*, t. LXXI, col. 725. — [13] H. Estienne, *Thesaurus*, donne cette définition : *Locus ubi natare possumus aut nos mergere.* Cf. Du Cange, et Suicer, au mot κολυμβήθρα. — [14] Socrates, *Hist. eccles.*, l. VII, c. IV, *P. G.*, t. LXVII, col. 745. — [15] Ps. Justin, *Quæst. et respons. ad orthodoxos*, q. CXXXVIII, *P. G.*, t. VI, col. 1392. Cf. Wedderkamp, *De baptisteriis veterum*, c. I, n. 20; Beveridge, *Pandect.; Adnotat. in concil. Nic.*, c. XI, n. 4, p. 73. — [16] Procope, *Hist. arcana*, c. XXIII, édit. Bonn. — [17] S. Paulin, *Epist.*, XII, *ad Severum*, *P. L.*, t. LXI, col. 200 sq. — [18] *Ibid.* — [19] Prudence, *Peristephan.*, hymn. XII, vs. 35, *P. L.*, t. LX, col. 563. — [20] Pallade, *Hist. lausiaca*, *P. G.*, t. XXXIV, col. 1026; Hero jun., ed. Haltsch, in-8°, Berlin, 1864, p. 193. — [21] J. Spon, *Miscellanæ eruditæ antiquitatis*, in-4°, Lugduni, 1683, p. 115.

Les Grecs semblent avoir fait moins d'usage que les Latins d'un mot devenu plus commun que tous les autres en Occident : *fons*, et dont, pour cette raison, nous ne croyons pas devoir transcrire ne fût-ce que quelques exemples. En Orient, nous trouvons chez saint Jean Chrysostome πήγην ἱερῶν ναμάτων[1] pour désigner un baptistère.

Le terme δεξάμενη servant à désigner la vasque d'eau froide consacrée aux nageurs dans les Thermes a été employé par Procope avec le sens de baptistère : ἐς τῆς Σοφίας τὸ ἱερὸν ἦκων ἐς αὐτὴν που τὴν θείαν δεξάμενην ἐξαπίνης[2]... A mesure que l'on s'enfonce dans la basse époque on rencontre des expressions de plus en plus insuffisantes et vagues, telles que : ἔμβατη, ἔμβατης, ἔμβαδον, ἔμβαξις, ἔμβασιον; enfin, avec les temps tout à fait barbares on fait usage de σκαφαῖ et ses composés desquels un anonyme cité par Du Cange parvient à tirer σκαφιδοπούλο; voici ses propres paroles : τὸ ἐὲ παιδίον ὅπου βαπτίζεις, ἐκεῖ θέλεις καὶ ἔχεις κολυμβήθραν, τουτέστιν σκαφιδοπούλο ἢ σκουτέλα μεγάλη, ἢ ἄλλο ἀγγεῖον κεχαρισμένον[3].

Les Latins ont un choix de mots au moins aussi riche que les Grecs. Le concile d'Elvire, tenu vers l'an 300 à Grenade, prescrit ce qui suit : *Emendari placuit, ut hi qui baptizantur nummos in concham non immittant*[4]. Ce terme vise les origines de ce qu'on a appelé plus tard « le droit d'étole », nous avons hésité un instant à y voir la mention d'une sébille, ou comme nous dirions de nos jours, d'un « tronc », mais cette opinion ne nous paraît pas probable, car *concha* semble désigner le récipient à l'aide duquel le catéchumène recevait le baptême[5]. On lit, en effet, dans la notice du pape Hilaire au *Liber pontificalis*, que sous son règne on restaura et on décora le baptistère de Constantin : *Lacum porphyreticum cum concha assita in medio, aquam fundentem*. Lupi croit avec raison que *lacum* désigne une large vasque et *concha* une urne (*tazza*) faisant partie du baptistère d'où l'eau du baptême sourdait.

Le terme le plus naturel et qu'on devait employer comme instinctivement à cause des frappantes analogies entre la coutume quotidienne et le rite sacramentel était *balneum*. Toutefois le P. Lupi nous paraît avoir quelque peu interprété les textes en faveur de ses opinions arrêtées à l'avance quand il se refusa à admettre qu'un saint évêque ait jamais pu obérer son Église pour y faire élever des bains. La présence des bains destinés aux clercs et bâtis à proximité des églises a été si complètement élucidée plus haut (voir BAINS, t. II, col. 101) que nous ne pouvons mieux faire que d'y renvoyer.

Un autre terme *alveus* servait à désigner l'excavation dans laquelle descendait le baigneur pour s'immerger : *labrum autem seu alveus proprie dicebatur lapidea, structilisque fossa balnearum*. Ce même mot reparaît chez l'Africain Victor de Vita pour désigner indubitablement un baptistère : *Ubi fixis genibus cum ingenti genitu pulsans singultibus cælum, crispantem benedixit alveum fontis*[6].

Du Cange attribue à saint Grégoire le Grand l'emploi du mot *cloaca* pour désigner un baptistère; il ne donne malheureusement pas de référence précise. Lupi a accueilli cette indication tout en regrettant de ne pouvoir la vérifier, nous n'avons pas été plus heureux que lui en cherchant dans les œuvres de saint Grégoire.

Le mot « baptistère » est probablement un de ceux qui ont été le plus étendu au delà des limites de leur sens primitif. On en a fait usage pour désigner 1° le sacrement de baptême et son administration, 2° l'eau qui sert au baptême[7], 3° la partie du Rituel concernant l'administration du baptême[8], 4° l'offrande faite au prêtre à l'issue de la cérémonie[9], et 5° jusqu'à la couverture des fonts baptismaux.

Les Syriens appelaient leurs baptistères *Beth-Maatmudito*, c'est-à-dire « maison de baptême, » et en Orient on leur donnait fréquemment le nom de « Jourdain ».

Nous n'avons pas relevé les termes plus spéciaux, tels que φωτιστήριον et quelques autres qui ont été exceptionnels. En abordant la partie monumentale nous aurons occasion de remarquer la fréquence de certains vocables particuliers.

IV. DISTINCTION ENTRE ÉGLISES ET BAPTISTÈRES. — La tendance qui se révéla de bonne heure dans l'Église vers la fixation d'une date pour l'administration solennelle du baptême entraîna une série de conséquences. La vigile de Pâques ayant été choisie, il se trouva que, dans un grand nombre de contrées, cette époque était celle d'un froid encore vif qui ne permettait en aucune façon l'immersion des catéchumènes dans l'eau glacée des rivières. La nudité et le bain devenus impossibles eussent obligé le clergé à modifier les rites du sacrement et à adopter le baptême par affusion. Celui-ci avait été pratiqué de très bonne heure, mais dans des conditions qui ne simplifiaient pas toujours le rite primitif. Une fresque de la *capella A*[3] *dei sacramenti* au cimetière de Callixte nous montre le baptême par affusion administré à un fidèle plongé nu dans l'eau[10]. Ce rite se maintint identique et nous en retrouvons un témoignage figuré sur une épitaphe d'Aquilée[11]. Cette question ayant été étudiée à propos du baptême[12] nous n'avons à en rechercher ici les conséquences qu'au seul point de vue monumental.

Si toute localité ne possédait pas un cours d'eau, il n'en est guère, si déshéritée qu'on la suppose, qui ne possédât quelque source; ainsi, à la rigueur, le baptême par immersion eût été partout possible. Mais le développement des solennités liturgiques, les exigences atmosphériques et la multitude des candidats conduisirent peu à peu à célébrer le baptême dans des édifices consacrés au culte et pourvus d'appareils destinés à attiédir l'eau. Mais le baptême était escorté de cérémonies indispensables, telles que l'exorcisme. Un sentiment élevé du respect dû à la maison de Dieu en faisait écarter diverses classes de pénitents et d'indigènes, on ne pouvait songer sans révolte à introduire dans l'Église la multitude de ces catéchumènes sur lesquels devait être pratiquée au préalable la cérémonie de l'exorcisme; il sembla très naturel de reléguer ces préparations dans les locaux annexes des basiliques. Ce fut ainsi que, pendant la période des « églises domestiques », tandis que la synaxe liturgique était célébrée dans la *basilica* des grandes habitations privées, l'initiation avait lieu dans l'*atrium* et l'*exedra*.

Le principe de la distinction des locaux ainsi établi devait engendrer tout naturellement, à l'époque de la Paix de l'Église, le principe de la distinction des édifices. A cet effet, tandis qu'on adoptait les basiliques civiles pour célébration du culte chrétien, on utilisa des temples de moindres dimensions, des mausolées, pour l'administration du baptême.

Telle est la marche générale à laquelle il est impossible d'assigner un développement chronologique précis. Une incertitude de même nature plane sur la question

[1] S. Jean Chrysostome, *Homil.*, XL, *In I epist. ad Corinth.*, *P. G.*, t. LXI, col. 347 sq. — [2] Procope, *Hist. arcana*, c. XVIII, édit. Bonn. — [3] Du Cange, *Gloss. infim. græcit.*, au mot σκαφαῖ. — [4] Hefele, *Hist. des conciles*, in-8°, Paris, 1907, t. I, p. 249, note 1, canon 48. — [5] Voir *Dictionn.*, t. I, fig. 871, une épitaphe d'Aquilée. — [6] Victor de Vita, *Hist. persec. Vandalicæ*, l. II, *P. L.*, t. LVIII, col. 201 sq. — [7] S. Grégoire, *Liber sacramentor.*, édit. H. Ménard, nota CCCXVII, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 340. — [8] Charlemagne, *Capitularia regum Francorum*, an. 789, c. VII, édit. Baluze, in-fol., Parisiis, 1780, t. I, col. 243. — [9] Du Cange, *Glossar. med. et infim. lat.*, au mot *Baptisterium*. — [10] Voir t. II, fig. 1289. — [11] Voir t. I, fig. 871. — [12] Voir t. II, col. 254 sq.

de savoir les conditions dans lesquelles s'élevèrent les plus anciens baptistères à partir du IVe siècle. Il est presque indubitable que chaque ville épiscopale possédait un baptistère et, à cause de l'inégalité des diocèses, on peut admettre que d'autres villes auront quelquefois possédé un baptistère en vue d'épargner aux catéchumènes un voyage très long jusqu'à la ville dans laquelle résidait l'évêque. Cependant, cette condescendance était loin d'être générale, en supposant même qu'elle n'ait pas été exceptionnelle; car nous apprenons de saint Grégoire de Nazianze [1] que parmi les prétextes, invoqués par les chrétiens de son temps pour retarder leur baptême, se trouvait celui de la longueur des voyages à entreprendre pour trouver un baptistère. Par contre, dès le VIe siècle, Jean Moschus mentionne l'existence d'un baptistère dans une bourgade de Lydie [2].

Malgré l'usage ancien de baptiser les enfants, le nombre des adultes était assez considérable pour donner à la cérémonie son caractère et à l'édifice lui-même. Le baptistère était surtout construit en vue du baptême des adultes, c'est ce qui explique les dimensions en profondeur de la piscine. Lorsque, au VIIIe siècle, le baptême des enfants se généralisa, on renonça peu à peu à une installation impraticable et à la piscine on substitua la cuve de peu de profondeur. Vers le même temps, on abandonna les baptistères isolés dont l'utilité et les dimensions ne s'expliquaient plus depuis que les baptêmes quotidiens et dépourvus de toute solennité amenaient l'abandon et l'oubli des grandes fêtes de l'Épiphanie, du samedi-saint et de la vigile de la Pentecôte au point de vue de la célébration du baptême. On peut se faire quelque idée de ce que devaient être les pompes de ces journées quand on se souvient qu'un certain samedi-saint où saint Jean Chrysostome fut attaqué dans son église, il avait déjà achevé de baptiser 3000 hommes et il en restait plus encore d'hommes et de femmes attendant leur tour de descendre dans la piscine [3].

Les plus anciennes attestations qu'on puisse invoquer en faveur de la séparation des baptistères et des églises sont les suivantes : *Denique,* dit Tertullien, *ut a baptismate ingrediar, aquam adituri, ibidem, sed et aliquanto prius in Ecclesia sub antistitis manu contestamur* [4]. Saint Justin le martyr dit de son côté en parlant des catéchumènes : *Deinde eo ducuntur a nobis ubi aqua est, et eodem regenerationis modo regenerantur quo et ipsi sumus regenerati* [5]*... nos autem postquam eum qui fidem suam et ascensum doctrinæ nostræ testatus est, sic abluimus, ad eos, qui dicuntur fratres, deducimus* [6].

V. Architecture. — Les édifices construits en vue de devenir des baptistères ne présentent aucune uniformité. On peut en signaler de très divers dont le plan passe de la forme carrée à la forme circulaire à travers des combinaisons de lignes qui aboutissent le plus souvent à l'hexagone et à l'octogone. La tendance visible est de réaliser ou de se rapprocher de la forme circulaire. La genèse et le développement des églises circulaires dans le christianisme sont encore remplis d'obscurités, et ce n'est pas ici le lieu d'aborder ce problème architectural. La forme octogonale est à peine moins fréquente. On a cherché la raison de sa vogue dans certains textes des Pères de l'Eglise, mais rien ne prouve que ces textes n'aient pas eu d'autre raison d'être que le souci d'appliquer des considérations mystiques à un état de choses existant. Quoi qu'il en soit la forme octogonale est entrée dans une voie de recherches et d'interprétations nouvelles depuis les récentes explorations de l'Asie-Mineure [7]. En tout état de cause, il faut tenir compte de l'influence exercée par les constructions constantiniennes, si neuves par certains aspects et si décisives pour l'avenir de l'architecture chrétienne. Dès l'année 334, le pèlerin de Bordeaux visite Jérusalem et mentionne la basilique du Saint-Sépulcre et le baptistère y attenant : *balneum a tergo ubi infantes lavantur* [8], Eusèbe, dans sa description de l'église de Tyr, parle des grands appartements supplémentaires érigés des deux côtés « pour ceux qui doivent être purifiés et lavés dans l'eau et le Saint-Esprit » [9]. Ce sont là de minces indications.

Saint Cyrille de Jérusalem distingue, dans le baptistère, deux parties : 1° le portique ou parvis, προαύλιον οἶκον [10], où les catéchumènes renonçaient au démon et faisaient leur profession de foi; 2° le centre de l'édifice, ἐσωτερον οἶκον, où avait lieu le baptême proprement dit. Faute de portique ou de porche on aménageait un local pour la cérémonie des exorcismes. Il semble que les plus anciens baptistères aient eu strictement cette destination de servir à administrer le baptême. Aussitôt après les néophytes étaient conduits dans l'église voisine pour recevoir le complément de l'initiation chrétienne. Mais cet usage entraînait des inconvénients sérieux; on imagina donc d'élever des chapelles en plus ou moins grand nombre sur le pourtour du baptistère afin d'y pouvoir distribuer la confirmation et la communion; ces chapelles reçurent des appellations différentes suivant la destination spéciale qu'avait chacune d'elles. Nous verrons en Afrique l'existence probable de tringles supportant des rideaux devant le local où se trouvaient les catéchumènes déjà nus et attendant l'immersion; ailleurs on établissait une cheminée qui permettait de se réchauffer aussitôt après qu'on était sorti de la piscine.

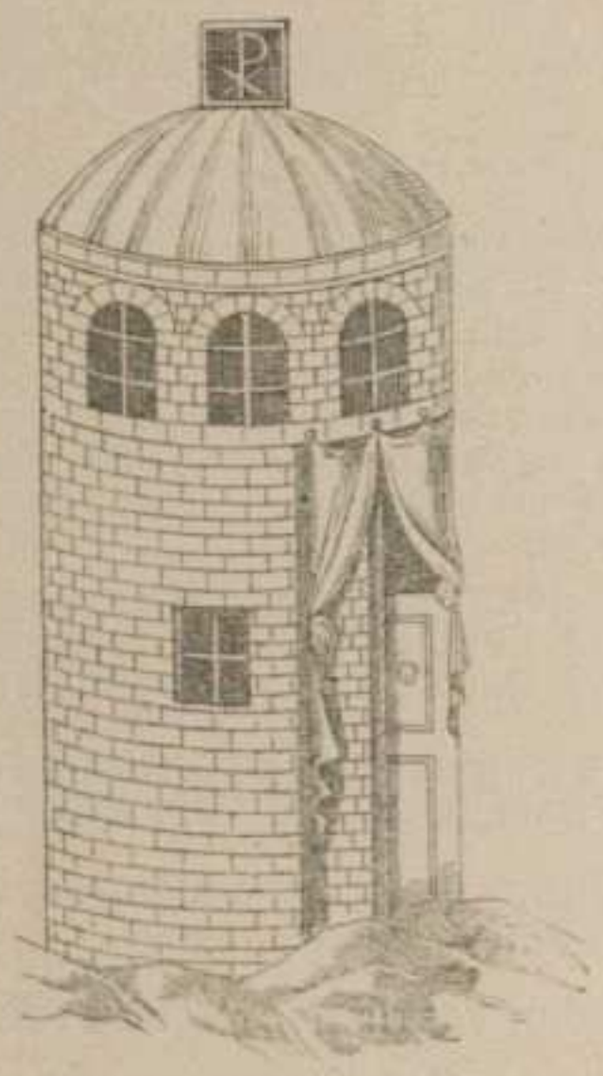
Primitivement, il semble que, par un trait de ressemblance avec la maison romaine, on ait imité la disposition de l'*atrium* qui avait au centre une ouverture correspondant à l'*impluvium* dans lequel tombaient les eaux pluviales; mais cette façon était peu pratique et aura duré peu de temps. L'ouverture fut transformée en un toit ou en un dôme, selon la forme de l'édifice [11].

On peut se faire une idée d'un baptistère au IVe siècle d'après les bas-reliefs de la face latérale d'un sarcophage romain dans lequel, avec une hâte et une témérité étranges on avait prétendu trouver l'image du baptistère du Latran. Entre une possibilité et une certitude il y a une distance que, pour notre compte, il ne nous convient pas de franchir. C'est déjà une heureuse trouvaille que celle qui nous a valu cette représentation d'un baptistère chrétien du IVe siècle [12]. La porte, ainsi que celle des basiliques, était garnie d'une tenture. Le sommet de la coupole est surmonté d'un chrisme. On remarquera sur ce baptistère romain comme sur ceux de Syrie la tendance à relever les fenêtres à une grande distance du sol. Était-ce pour éviter les indiscrétions des païens demeurés au dehors (fig. 1316)?

VI. Dispositions. — Lorsque, vers le VIe siècle, l'usage s'établissait de baptiser par infusion, les baptistères continuèrent d'être fréquentés, mais il va de soi qu'ils cessèrent d'être indispensables. Tandis que

[1] S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XL, *in sancto baptismo*, *P. G.*, t. XXXVI, col. 360 sq. — [2] Johannes Moschus, *Pratum spirituale*, c. CCXIV, *P. G.*, t. LXXXII, col. 3105. — [3] S. Jean Chrysostome, *Epistol. ad Innocent.*, *P. G.*, t. LII, col. 532; Palladius, *Vita Chrysostomi*, c. IX, *P. G.*, t. XVII, col. 725. — [4] Tertullien, *De corona militis*, c. III, *P. L.*, t. II, col. 79. — [5] S. Justin, *Apolog.*, I, 61, *P. G.*, t. VI, col. 420. — [6] *Ibid.*, 65, *P. G.*, t. VI, col. 428. — [7] H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrét.*, in-8°, Paris, 1907, t. II, p. 83 sq. — [8] Geyer, *Itinera hierosolymitana*, in-8°, Vindobonæ, 1898, p. 23. — [9] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. X, c. IV, *P. G.*, t. XX, col. 848 sq. — [10] Lupi-Zaccaria, *Dissertazione*, t. I, p. 126, n. XLII, a relevé les principaux passages des catéchèses relatifs à cet *atrium* du baptistère. — [11] Ce dôme n'empêcha pas qu'on surmontât la piscine d'un dôme plus petit ou d'un simple *ciborium*, c'est le cas à Aquilée (voir *Dictionn.*, t. I, fig. 869), à Deïr Séta, — [12] Bosio, *Roma sotterr.*, in-fol., Roma, 1632, p. 87.

l'Orient conservait le baptême par immersion, l'Occident s'en détachait de plus en plus, mais ce n'est guère qu'au XIe siècle que tout prêtre put baptiser et que toute paroisse posséda des fonts. D'abord isolés, les baptistères se rapprochèrent progressivement de l'église jusqu'à n'en être plus qu'une simple chapelle située à l'ouest de l'édifice et à peu de distance de la porte d'entrée. On trouve, dès le VIe siècle, des exemples de baptistères ainsi accolés à l'église; au IXe siècle, la cuve baptismale est disposée dans l'église même, ainsi qu'on le voit sur le célèbre plan de Saint-Gall. Cependant, ces usages n'avaient rien d'absolu. Tandis que dans le nord et le centre de la France on



1316. — Baptistère romain.
D'après Bosio, *Roma sotterranea*, 1632, p. 87.

renonce, dès l'époque mérovingienne, aux baptistères isolés, ceux-ci persistent dans le sud de la France pendant la période romane et en Italie jusqu'à la Renaissance.

Le baptistère était un édifice de plan régulier et ramassé servant uniquement à abriter la piscine. Le plan variait, et on ne peut guère songer à établir une classification. Il suffit de dire qu'il y a des exemples de plans rectangulaire, circulaire, pentagonal, hexagonal, octogonal, en croix grecque et tréflée. La forme octogonale et la forme circulaire sont celles qu'on rencontre plus souvent et pendant la période la plus ancienne. On rencontre fréquemment le plan rectangulaire dans lequel s'inscrit intérieurement un octogone, comme à Bapteste [1], et sur quatre des faces de l'octogone on aime à tracer une absidiole dans les angles du carré. Ainsi sont tracés les baptistères de Ravenne, sans collatéraux; celui de Saint-Georges d'Ezrah, dans la Syrie centrale, et celui de Riez (Basses-Alpes) avec collatéral; celui de Fréjus; celui de Mazan (Ardèche) a des angles arrondis suivant la courbe des absidioles [2].

Les baptistères du Latran, de Sainte-Thècle, à Milan, de Saint-Jean-des-Fonts à Ravenne, pour ne rappeler que quelques-uns parmi les plus célèbres, ont eu à subir bien des restaurations, lesquelles ont été trop souvent de véritables remaniements; néanmoins ils on gardé certains traits caractéristiques de l'idée que se faisaient les fidèles du IVe et du Ve siècle d'un baptistère. Isolés de l'église ils présentaient la forme circulaire ou bien hexagonale ou octogonale. Cette dernière disposition avait une signification symbolique que nous font connaître deux distiques qui se lisaient sur les fonts de Sainte-Thècle, à Milan [3] :

[IN VSVS
OCTOCHORVM SANCTOS TEMPLVM SVRREXIT
OCTAGONVS FONS EST MVNERE DIGNVS EO
HOC NVMERO DECVIT SACRI BAPTISMATIS AV-
[LAM
SVRGERE QVO POPVLIS VERA SALVS REDIIT

Cette forme octogonale, hexagonale ou simplement circulaire était une réminiscence des bains antiques qui, de préférence, affectaient ces formes, sans qu'il faille cependant imaginer de leur en faire une loi [4].

Nous avons exposé avec détails dans notre *Manuel d'archéologie chrétienne*, les origines des coupoles et de leur emploi pour les édifices de forme octogonale et circulaire, nous ne pouvons reprendre ici cette question complexe et dont le côté technique nous éloignerait trop de la présente étude [5]. L'aménagement de la piscine des baptistères ne doit pas nous retenir non plus bien longtemps. En ce qui concerne ses dispositions générales nous retrouvons presque partout l'application des principes posés par Vitruve pour l'installation des bains : *Magnitudines balnearum videntur fieri pro copia hominum. Sint autem ita compositæ. Quanta longitudo fuerit, tertia dempta, latitudo sit, præter scholam labri et alvei. Labrum utique sub lumine faciendum videtur, ne stantes circum suis umbris obscurent lucem. Scholas autem labrorum ita fieri oportet spatiosas, ut cum priores occupaverint loca, circumspectantes reliqui recte stare possint. Alvei autem latitudo inter parietem et pluteum ne minus sit pedes senos, ut gradus inferior inde auferat et pulvinus duos pedes* [6].

VII. Adduction et écoulement de l'eau. — L'adduction de l'eau était ménagée par des tuyaux de plomb ou de poterie toutes les fois que c'était possible, mais nous verrons en étudiant les édifices qu'il y a souvent des baptistères qu'on ne pouvait remplir qu'à l'aide de sceaux à main, ou bien en recueillant l'eau pluviale soit dans une citerne soit par l'écoulement du toit du baptistère dans la piscine. Nous ne croyons pas devoir discuter la question de savoir si la piscine avait ou non de l'eau. On a imaginé d'y voir une simple excavation toujours à sec dans laquelle on procédait au baptême par affusion au moyen d'une cuve-réservoir placée au centre de la piscine [7]. Alors même

[1] A Bapteste, quatre triangles de maçonnerie pleine cantonnent l'édicule. — [2] Le baptistère de Grado, en Istrie, date de 571 à 586, il a un collatéral et une abside polygonale au dehors; le baptistère d'Albenga, restauré depuis peu d'années, cf. *Römische Quartalschrift*, 1900, t. XIV, p. 333, date du VIIIe ou IXe siècle; celui d'Alliate, 881, est un octogone avec abside, celui de Sainte-Fosca, à Torcello, date du XIe siècle; une large coupole, portée par des colonnes, occupe le centre de l'édifice tracé en croix grecque. Le bras oriental de cette croix, beaucoup plus développé, forme un chœur terminé en abside et deux travées de collatéraux étroits aboutissent à des absidioles. L'incident mentionné par Grégoire de Tours, *De glor. mart.*, l. I, c. XXIV, *P. L.*, t. LXXI, col. 725, au sujet des fonts baptismaux d'une ville de Portugal, nous apprend *piscinas antiquitus sculpta et ex marmore vario in modum crucis miro composita opere.* — [3] Montfaucon, *Antiquité expliquée*, in-fol., Paris, 1722, Supplément, t. II, l. VIII, c. II. — [4] Lupi, *Dissertazioni, lettere ed altre operette*, in-4e, Faenza, 1785, t. I, p. 106 : Continuazione dell' editore (P. A. Zaccaria). On trouvera, p. 109, l'énumération d'une série de baptistères de forme circulaire et octogonale. Le baptistère de Bari, dans la Pouille, est circulaire à l'extérieur, à l'intérieur il a douze pans, dont chacun portait jadis l'image d'un apôtre. Cf. Selvaggio, *Antiquitatum christianarum institutiones*, in-4e, Patavii, 1780, l. III, c. XXXIX. — [5] *Manuel d'arch. chrét.*, t. II, p. 53. — [6] Vitruve, *De archit.*, l. V, c. X. La *schola* dont parle Vitruve serait d'après Joubert, *De balneis antiquorum*, c. V, un portique à colonnes. — [7] F. de Saint-Andéol, *Étude sur les baptistères*, dans la *Revue de l'art chrétien*, 1865, t. IX, p. 587.

qu'on pourrait démontrer l'existence de cet usage dans une localité on ne peut conclure d'une anomalie à une pratique générale ou simplement commune. Les textes, d'ailleurs, s'y opposent [1]. Le baptême par immersion ne requérait pas nécessairement une piscine profonde. On s'explique sans peine qu'un enfant put s'y noyer [2], mais le niveau de l'eau ne devait généralement pas s'élever au-dessus des aines d'un adulte de taille moyenne. Panvinio dit que le baptistère de Saint-Jean-de-Latran avait cinq brasses d'eau de profondeur, mais rien ne prouve qu'on le remplit jusqu'au bord [3]. La largeur variait également et presque toujours permettait de baptiser plusieurs adultes dans le même temps. Ceux-ci adoptaient différentes positions, tantôt debout [4], tantôt à genoux [5]; sur ce point chaque église pouvait avoir ses rites spéciaux dont l'énumération détaillée est d'un intérêt surtout local. Les dimensions et la forme du baptistère commandaient souvent les dimensions et la forme de la piscine dans laquelle on



1317. — Peinture à Sainte-Pudentienne.
D'après Ciampini, *Vetera monimenta*, Roma, 1690, t. II, pl. VI, n. 1.

descendait par des degrés, le plus ordinairement au nombre de sept [6]. C'était le nombre en effet des degrés au Latran, tandis qu'à Aquilée on en comptait trois seulement pour monter et deux pour descendre, à Florence quatre, à Cividale de Frioul cinq, etc.

Tandis qu'une épitaphe d'Aquilée nous montre une jeune fille nue debout dans une cuvette de petites dimensions (voir t. I, fig. 871) une peinture ancienne de l'église Sainte-Pudentienne, publiée par Ciampini, nous offre deux néophytes dans une cuve baptismale où ils n'ont pu s'introduire, semble-t-il, qu'en enjambant le rebord (fig. 1317). On voit d'après ces exemples recueillis de divers côtés qu'une grande variété existait d'un baptistère à l'autre. Tandis que certaines églises moins fortunées ou moins ambitieuses se tenaient satisfaites d'une simple cuve ou d'un bassin, d'autres entassaient les constructions et prodiguaient le luxe d'installation. Colonnes, balustres, piédestaux, entablements, etc. Un des ornements les plus appréciés était une belle urne de marbre dressée sur un socle au centre de la piscine et laissant échapper l'eau d'une manière plus ou moins agréable ou ingénieuse. Ennodius de Pavie décrivant le baptistère de Saint-Étienne à Milan décrit la façon dont l'eau était lancée de chacune des colonnes qui traçaient la figure du baptistère [7] :

En sine nube pluit sub tectis imbre sereno,
Et caeli facies pura ministrat aquas,
Profiua marmoribus decurrunt flumina sacris,
Atque iterum rorem parturit ecce lapis.

Dans le baptistère de l'église Saint-Étienne, à Milan, les conduits pratiqués dans les colonnes élevaient l'eau jusqu'aux galeries supérieures pour la laisser retomber en pluie sur les catéchumènes. L'inscription suivante, composée par Ennodius, célébrait cette merveille hydraulique [8]:

EN SINE NVBE PLVIT SVB TECTIS IMBRE SERENO
ET COELI FACIES PVRA MINISTRAT AQVAS.
PROFLVA MARMORIBVS DECVRRVNT FLVMINA [SACRIS
ATQVE ITERVM ROREM PARTVRIT ECCE LAPIS.
ARIDA NAM LIQVIDOS EFFVNDIT PERGVLA [FONTES
ET RVRSVS NATIS VNDA SVPERNA VENIT.
SANCTA PER AETHERAS EMANAT LYMPHA RE- [CESSVS
EVSTORGI VASTIS DVCTA MINISTERIO

Une autre inscription de même poète se lisait auprès d'un lion qui, de sa gueule, alimentait la piscine [9] :

ASPICE DEPOSITA BLANDVM FERITATE LEONEM
ORE VOMIT LYMPHAS PECTORIS OBSEQVIO
VNDA FLVIT ROSTRO DENS MORTIS POCVLA [MANDIT
NATVRAM PERDENS BELLVA NOS SATIAT
EFFERA DVM VITREOS EFFVNDANT GVTTVRA [FONTES
DIRA SALVTIFERIS CORDA LAVANTVR AQVIS

Par une nouvelle réminiscence de la décoration des bains antiques on faisait verser l'eau par la gueule d'un animal [10]. Au Latran, du temps du pape Silvestre, c'était un agneau, et sous Sixte III, lors des restaurations, on ajouta trois cerfs faisant le même office. Le *Liber pontificalis* contient d'autres mentions analogues [11]. Parfois c'est une colombe [12].

[1] Corblet, *Histoire du sacrement de baptême*, t. I, l. IV, c. II, art. 1 : De l'immersion. — [2] Baronius, *Annales*, ad ann. 383, rapporte un fait de ce genre survenu le samedi-saint pendant le pontificat de Damase. Un enfant échappa à la main de son parrain, tomba dans la piscine et il fallut de grands efforts pour l'en retirer. Nous indiquerons plus loin les grands travaux exécutés par Damase pour amener du Janicule l'eau nécessaire au baptistère du Vatican. A Aquilée, le baptistère fut établi sur l'Alsa, cf. Bertoli, *Antichità di Aquileia*, in-8°, Venezia, 1739. — [3] Dans un grand nombre de piscines, le canal d'adduction et le canal d'écoulement sont à des hauteurs différentes, ce dernier souvent est le plus élevé des deux ce qui montre qu'on ne renouvelait que partiellement l'eau du bassin qui en contenait toujours une certaine quantité. — [4] Voir *Dictionn.*, t. I, fig. 871 ; Muratori, *Novus thesaurus veter. inscript.*, in-fol., Mediolani, 1739, p. MDCCCLXXXVIII, 5. — [5] Voir *Dictionn.*, t. I, fig. 873; Mabillon, *Museum Italicum*, in-4°, Parisiis, 1687, p. 79. — [6] S. Isidore, *Etymolog.*, l. XV, c. IV : *Fons autem in delubris locus regeneratorum est, in quo septem gradus in Spiritus s. mysterio formantur, tres in descensu, tres in ascensu, septimus vero is est cui est quartus.* Dom Martène a confirmé cette remarque touchant le nombre de sept degrés par une grande quantité de citations. — [7] Ennodius, *Epigramma*, CXLIX, *P. L.*, t. LXVIII, col. 361. — [8] Sirmond, *Ad Ennodium*, t. I, p. 1445. — [9] Mai, *Scriptor. vet. nov. coll.*, in-4°, Romæ, 1831, t. V, p. 177. — [10] G. Perrot, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, in-4°, Paris, 1904, t. VIII, p. 52. — [11] J.-C. Boulenger, *De donariis pontificum*, l. III, c. LXVI. Cf. Lupi, *Dissertazione, lettere ed altre operette*, t. I, p. 114, n. XX. — [12] Voir *Dictionn.*, t. I, fig. 871. Une légende qui paraît avoir eu des ramifications assez étendues et qu'on retrouve chez Grégoire de Tours, le pseudo-Antonin de Plaisance, Jean Moschus, fait mention d'un baptistère dont le lieu varie avec les écrivains et qui se remplissait tout seul à jour fixe. On entrevoit aisément le fait primitif d'un baptistère dans lequel le tuyau d'adduction de l'eau amenait le liquide de façon à ce que la foule n'y vît rien et, partant, n'y comprît rien.

VIII. Décoration. — Il est presque superflu d'indiquer la richesse de la décoration des baptistères. Ici on peut citer les témoignages à profusion, mais ils sont malheureusement un peu vagues et n'ajoutent guère à ce que nous font connaître les monuments. Prudence indique le reflet des verres colorés dans l'eau de la piscine [1] :

Omnicolor vitreas pictura superne tingit undas

Ennodius dit au sujet du baptistère de Milan [2] :

Marmora, picturas, tabulas, sublime lacunar

Saint Avit, de Vienne, avait décoré son baptistère *musivo et marmore* [3].

Fresques et mosaïques se rapportaient de préférence aux mystères du baptême. La symbolique des baptistères conserva plus tardivement que celle des basiliques les types, jadis adoptés dans les catacombes. Quoiqu'il faille se garder de faire intervenir la discipline dite du secret, il est indiscutable que ceux auxquels étaient destinés les baptistères, par l'effet de leur initiation incomplète, se trouvaient dans une situation peu différente de celle des premiers fidèles admis dans les catacombes mais non aux mystères. Il convenait donc d'utiliser encore les notations hiéroglyphiques qui avaient fait leurs preuves. Aussi retrouvons-nous les idées rustiques de la symbolique catacombale. Les conques décorées de mosaïques de l'oratoire de Saint-Venance, au Latran, se distinguent à peine, quant à l'inspiration, de la décoration cémétériale. Le monogramme du Christ, le Bon Pasteur gardant son troupeau ou bien ramenant la brebis égarée; l'Agneau debout sur la montagne d'où découlent les quatre fleuves mystiques, la Colombe sauvée des eaux du déluge et rapportant le rameau d'olivier, le dauphin et même l'ancre et le poisson dont la vogue prend fin vers le temps de la paix de l'Église.

Les sujets historiques ne sont pas exclus, mais on opère sur ceux qui décorent les basiliques une sélection tendancieuse. Les scènes choisies de préférence sont le baptême de Jésus, les Apôtres dont le symbole faisait l'objet des instructions données aux catéchumènes, les évangélistes, les figures du baptême dans l'Ancien Testament. Le *Guide de la peinture* a codifié à une époque ancienne les préceptes et les règles à suivre pour la décoration d'un baptistère dans un chapitre intitulé : « Comment on peint la fontaine. » « En haut, dans la coupole, faites le ciel avec le soleil, la lune et les étoiles. Hors du cercle où est le ciel, faites une gloire avec la multitude des anges. Au-dessous des anges et circulairement, représentez dans une première rangée, ce qui est arrivé au Précurseur dans le Jourdain. Du côté de l'Orient, faites le baptême du Christ, un rayon descendant du ciel, et, à l'extrémité du rayon, le Saint-Esprit. Sur le milieu du rayon et de haut en bas : Celui-ci est mon Fils bien-aimé dans lequel j'ai mis mes complaisances. Au-dessous dans une seconde rangée, faites tous les miracles de l'Ancien Testament qui étaient la figure du divin baptême : Moïse sauvé des eaux; les Égyptiens engloutis dans la mer; Moïse adoucissant les eaux amères, les douze plaies d'Égypte; l'eau de la contradiction; l'arche d'alliance traversant le Jourdain; la toison de Gédéon le sacrifice d'Élie; Élie traversant le Jourdain; Élisée purifiant les eaux; Naaman lavé dans le Jourdain; la fontaine de vie. Sur les chapiteaux représentez les prophètes et ce qu'ils ont annoncé touchant le baptême [4]. »

IX. Séparation des sexes. — L'unité de baptistère pour chaque Église paraît ressortir avec évidence de ce fait qu'on ne trouve jamais la mention ou les ruines de plusieurs édifices consacrés au baptême des catéchumènes. Ce n'est que plus tard qu'on adopte l'idée d'attacher un baptistère à chaque paroisse [5]. Dans l'édifice consacré à l'administration du sacrement, une seule piscine reçoit un nombre variable de fidèles, cependant rien ne s'oppose dans les textes et dans les monuments à ce qu'on ait baptisé à l'aide de cuves portatives sur divers points du baptistère tandis que l'évêque se réservait la piscine centrale, surtout à certains jours où l'affluence de plusieurs milliers de catéchumènes ne laisse guère moyen de trouver une autre explication à leur baptême au cours d'une seule journée ou d'une seule vigile. Une distinction généralement admise et dont les textes disciplinaires gardent le souvenir est celle des sexes, distinction qui imposait déjà l'aménagement de deux piscines, dont une au moins était portative. Le fait de la séparation n'est pas douteux, elle s'expliquerait d'ailleurs amplement par les inconvénients trop connus de la promiscuité des sexes dans les bains publics; on ne pouvait exposer les fidèles, à l'heure même de se purifier de leur vie passée, à la tentation qui pouvait naître du baptême reçu en commun. Au reste saint Cyrille, dans sa Procatéchèse, prescrivait aux hommes de demeurer entre eux, de même que les femmes, ἄνδρες μετὰ ἀνδρῶν καὶ γυναῖκες μετὰ γυναικῶν; et saint Augustin disait de son côté au sujet d'une nommée Innocenta : *admonetur in somnis, ut* IN PARTE FEMINARUM *observanti ad baptisterium, quæcumque illi baptizata primitus occurisset signaret ei locum signo crucis Christi* [6]. A Autun, il y avait le baptistère de Saint-Jean de la Grotte pour les hommes, celui de Saint-Jean le Grand pour les femmes, celui de Saint-Andoche pour les enfants [7]. Casali suppose que la piscine était séparée en deux parties par une cloison; la colonne dressée au centre n'aurait pas eu d'autre utilité pratique que de soutenir la tringle portant le rideau [8]. L'explication est ingénieuse, jusqu'ici cependant aucune découverte archéologique n'en a fourni un commencement de vérification. Quoi qu'il en soit le passage suivant de la vie de saint Othon, quoique postérieur à la limite de nos recherches, mérite d'être cité pour l'intérêt de la description et la coïncidence de plusieurs usages avec des pratiques anciennes [9] : *Tribus extructis baptisteriis ita ordinavit, ut ipse solos mares pueros in uno baptizaret : alii autem sacerdotes feminas seorsim et viros seorsim. Tanta quoque diligentia, tanta munditia et tanta honestate Pater optimus sacramenti operationem fieri edocuit, ut nihil indecorum, nihil pudendum, nihil umquam, quod alicui gentilium minus placere posset, ibi ageretur. Namque dolia grandia valde terræ*

[1] Prudence, *Peri Stephanon*, hymn. XII, vs. 39, *P. L.*, t. LX, col. 363. — [2] Ennodius, *Epigramma*, LVI, *P. L.*, t. LXIII, col. 344. — [3] *Acta sanct.*, 5 février, *Vita S. Aviti.* — [4] *Le Guide de la peinture*, édit. Didron, in-8°, Paris, 1845, p. 438. — [5] L'usage d'un seul baptistère par ville épiscopale s'est maintenu très longtemps en Italie, notamment à Florence, Pise et Bologne. L'administration du baptême étant strictement réservée à l'évêque, la conséquence était logique; cependant en l'absence de l'évêque beaucoup étaient privés du baptême, cf. D. Macri, *Hierolexicon*, in-4°, Bononiæ, 1765, t. I, au mot *Baptisterium*. Le baptistère de la cathédrale garda toujours son privilège sur tous ceux qu'à la longue on concéda à chaque église paroissiale. En 1752, Benoît XIV, qui savait et aimait l'antiquité, frappa d'une amende de cinq écus d'or quiconque mettrait obstacle à ce qu'un enfant de Rome fût baptisé au baptistère de Saint-Pierre de Rome. Le rit ambrosien n'admettait pas la bénédiction des fonts dans les églises paroissiales aux vigiles de Pâques et de Pentecôte. Cette bénédiction ne se faisait qu'à l'église métropolitaine; les curés venaient y chercher l'eau baptismale et la portaient dans leurs églises respectives. — [6] S. Augustin, *De civitate Dei*, l. XXIII, c. VIII, *P. L.*, t. XLI, col. 760. — [7] Mabillon, *Acta SS. Ord. S. Bened.*, t. II, p. 654. — [8] J.-B. Casali, *De veteribus sacris christianorum ritibus sive apud Occidentales sive Orientales catholica in Ecclesia probatis... explanatio*, in-fol., Roma, 1647, c. V. — [9] *Vita S. Othonis*, l. II, c. XV, dans Surius, *Vitæ sanctor.*, 2 juillet.

altius immergi præcepit, ita ut ora doliorum usque ad genu hominis, vel minus de terra prominerent : quibus aqua impletis, facilis erat in eam descensus. Cortinas circa dolia fixis columnellis, funique inductis, oppandi fecit, ut in modum coronæ velo undique cuppa cingeretur. Ante sacerdotem vero et comministros qui ex una parte adstantes sacramenti opus explere habebant, linteum fune trajecto pependit, quatenus verecundiæ undique provisum foret, ne quid ineptiæ, aut turpitudinis notaretur in sacramento, ne honestiores personæ pudoris occasione se a baptismo subtraherent. Cum ergo ad stadium catechismi turbæ venirent, sermone, qui talibus competeret, episcopus eos omnes communiter alloquens, sexumque a sexu dextrorsum et sinistrorsum statuens, catechizatos oleo perunxit, deinde ad baptisteria digredi mandat. Igitur ad introitum cortinæ venientes singuli tantum cum patrinis suis intrabant, statimque vestem, qua fuit amictus is, qui baptizandus erat, et cereum, illo in aquam descendente, patrini suscipiebant et ante faciem suam illam tenentes, expectabant donec eam redderent de aqua exeunti. Sacerdos vero qui ad cuppam stabat, cum audisset potius quam vidisset, quod aliquis esset in aqua, velo paullulum amoto trina immersione capitis illius mysterium sacramenti perficit, unctumque liquore chrismatis in vertice, et alba imposita, reductoque velo, de aqua jussit exire baptizatum, patrinis veste, quam tenebant, illum cooperientibus atque deducentibus. Hieme vero in stubis calefactis et in aqua calida eodem nitore atque verecundiæ observatione, infossis doliis et cortinis adhibitis, thure quoque et aliis odoriferiis speciebus cuncta respergentibus, veneranda baptismi confecit sacramenta.

Ces dispositions ont pu n'être pas imaginées de toutes pièces par saint Othon; cependant elles devaient être, là même où elles eussent été en vigueur, subordonnées à la disposition matérielle de la piscine. Il est clair qu'à Aquilée, par exemple, où la piscine était surmontée d'un baldaquin supporté par des colonnes, baldaquin qui tenait un peu le rôle d'un *ciborium*, il eût fallu se conformer aux exigences de cette construction.

X. Conciles dans les baptistères. — Les jours où le baptême était administré solennellement à une foule qui s'élevait parfois jusqu'à plusieurs milliers d'âmes, il est clair que toute cette multitude ne pouvait trouver place en même temps dans le baptistère. Cependant on signale, dès l'antiquité, quelques baptistères très spacieux, notamment à Chalcédoine et à Carthage où des conciles ont siégé. Martigny s'est mépris, croyons-nous, en voyant une allusion à la tenue d'un concile dans la décoration de la voûte du baptistère de Saint-Jean-des-Fonts, à Ravenne.

XI. Autels dans les baptistères. — Nous avons dit plus haut que, la cérémonie du baptême terminée, on jugea préférable de donner le complément de l'initiation dans le baptistère même, ainsi donc on y distribua l'eucharistie aux néophytes, en conséquence, le baptistère posséda son autel. Les baptistères de Pise et Florence eurent le leur. Le *Liber pontificalis*, dans la notice du pape Hilaire, rappelle le don fait par ce pape d'un tabernacle, au baptistère du Latran : *turrem argenteam cum delphinis pensantem lib. IX.* Mabillon attribuait une destination identique au globe concave conservé sur l'autel de Pise. La place de l'autel, sans avoir rien de fixe, semble plus naturellement devoir se trouver dans l'axe de l'entrée. La notice du pape Léon III dit à ce sujet : *Altare majus sub absida construxit; cujus faciem atque confessionem seu rugas ad decorem ipsius sacri altaris investivit ex argento mundissimo, pensantes simul libras* XLVIII.

XII. Dédicace des baptistères. — La présence d'un autel ne laissait pas toutefois de respecter le caractère primordial de l'édifice, pour celui qui par destination était un baptistère et non une église. Tout tendait à affirmer cette distinction. Un concile d'Auxerre, tenu en 578, s'obstine à interdire l'inhumation dans les baptistères : *Non licet in baptisterio corpora sepelire*, à une époque où, pratiquement, l'inhumation dans les églises était largement tolérée [1]; mais ce n'est là, à tout prendre, qu'une discipline locale. Le *Liber diurnus pontificum romanorum* [2] contient cette formule d'une *Petitio de dedicando baptisterio : Votiva solemnitas exigit animorum augmenta basilicæ, quatenus in bonum religionis populi devotio maior adcrescat. Ergo quia in basilica sancti* illius *et* illius, *in re mea, baptisterium collocavi, ita ut reliquias in eodem loco sanctorum martyrum* illorum *et* illorum *desiderem introduci, idcirco provolutus apostolatus vestri meritum et obtestor per sedem quam regitis Deitatis sorte vicarii, ut, datis ad virum venerabilem* illum *episcopum iussionibus, in cuius diocesin videtur esse constructum, dedicationem baptisterii et prædictorum martyrum fieri propitii censeatis, ut, in fide catholica adcrescente populo, agente beatitudini vestræ gratias, collocemus. Cui basilicæ facta donationis cartula in fundo* illo *et* illo *me collaturum esse promitto.* Quelques anciens témoignages viennent confirmer le fait de la présence des reliques dans les baptistères. Grégoire de Tours dit que *Baptisterium ad ipsam basilicam ædificari præcepi, in quo sanctorum Johannis et Sergii martyris pignora collocavi* [3]. A Dijon, au baptistère, *multæ sanctorum reliquiæ tenebantur* [4]. Ennodius, dans une lettre à Euthalius mentionne des vers *in baptisterio ubi picti sunt martyres quorum ibi reliquiæ relictæ sunt.* A plus forte raison un baptistère devait-il posséder des reliques de martyrs quand il s'élevait sur le lieu même de leur immolation. Au début de l'hymne VIII de Prudence nous lisons : *De loco, in quo martyres passi sunt, qui nunc baptisterium est* [5].

La dédicace d'un baptistère fait l'objet de rites dont l'ordonnance est décrite dans l'*Ordo romanus* [6]. Leur célébration ne comportait pas de moins grandes solennités que ceux de la dédicace d'une église. Sidoine Apollinaire écrit à ce propos : *Baptisterium quod olim fabricabamini, scribitis, posse jam consecrari; ad quæ festa vos voti, nos ministerii, officii multos, fidei totos causa sollicitat* [7].

XIII. Vocable du baptistère. — Paciaudi a montré avec son ordinaire érudition que les baptistères étaient spécialement placés sous le vocable de Saint-Jean-Baptiste [8], vocable qu'ils ont conservé parfois lorsque perdant leur destination primitive ils ont été affectés au culte paroissial. On peut citer de nombreux exemples de dédicace sous le vocable de Saint-Jean-Baptiste. A Milan; à Naples, baptistère annexé à l'église de *Santa-Restituta;* à Vérone baptistère voisin de la cathédrale; à Ravenne, baptistère de *San-Giovanni-in-Fonte* ou « des Orthodoxes » [9]. A Lyon, baptistère de Saint-Jean annexé à la cathédrale Saint-Étienne; à Metz, etc. On comprend sans peine que le baptistère étant placé sous le vocable du Baptiste celui-ci y eût sa statue ou une inscription dédicatoire et quelquefois ces deux marques d'honneur réunies. Le pape Hilaire qui fit flanquer le

[1] *Concil. Antissiodorense*, can. 25, dans Labbe, *Concilia*, t. V, col. 959. — [2] *Liber diurnus*, édit. Garnier, p. 101; édit. de Rogière, in-8°, Paris, 1869, p. 56. — [3] Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, l. X, c. XXXI, *P. L.*, t. LXXI, col. 563. — [4] Grégoire de Tours, *Vitæ Patrum*, c. VII, *P. L.*, t. LXXI, col. 1036 sq. — [5] Prudence, *Peri Stephanon*, hymn. VIII, *P. L.*, t. LX, col. 430. — [6] *Ordo romanus*, *P. L.*, t. LXXIV, col. 1144; t. CXXXVIII, col. 1035. — [7] Sidoine Apollinaire, *Epistular.*, l. IV, epist. XV, *P. L.*, t. LVIII, col. 520. — [8] F. M. Paciaudi, *De cultu S. Johannis Baptistæ*, in-8°, Romæ, 1755. — [9] *Ibid.*, p. 51.

baptistère du Latran de deux chapelles en consacra une à saint Jean-Baptiste [1]; le titre était gravé sur la porte de bronze incrustée d'argent (fig. 1318). Allano [2] et Muratori [3] ont publié d'autres monuments dédiés à saint Jean, patron de baptistère. A Tours, au temps de l'évêque Perpetuus, on récitait les vigiles de la décollation de saint Jean-Baptiste dans le baptistère qui lui était dédié [4].

XIV. Admission. — L'admission dans les baptistères semble avoir fait l'objet d'une réglementation qui en écartait les païens et même, à l'époque ancienne, ceux des catéchumènes encore très éloignés du baptême. Ceux-ci se contentaient de se rendre aux instructions préparatoires données dans des locaux moins dignes. Plus tard, le nombre grandissant des catéchumènes et



1318. — Porte de la chapelle Saint-Jean-Baptiste, au Latran.
D'après *Archæologia*, London, 1866, t. XL, pl. 9, p. 190.

l'adoucissement de la discipline intervenant, on donna l'instruction à tous dans le baptistère, mais les infidèles en demeurèrent soigneusement exclus. Les Pères du concile de Constantinople, tenu en 518, font un grave reproche à Pierre, évêque d'Apamée, d'avoir introduit dans son baptistère une comédienne qui n'était ni baptisée, ni catéchumène [5].

XV. Droit d'asile. — La lettre du clergé d'Alexandrie à l'empereur Léon relative aux violences exercées contre Proterius l'avertit que *decursis paucis diebus, dum commotio et irrationabilis ira pro Timotheo meditaretur ab aliquibus contra sanctæ memoriæ Proterium, nihil aliud quod faceret ille beatæ memoriæ, quam ut locum daret iræ, secundum quod scriptum est, ut ad sacrum baptisterium se conferret, invasionem fugiens contra suam concurrentium necem, in quo scilicet loco et barbaris et cunctis ferocibus hominibus tinior fuit, et jam nescientibus loci culturam et exinde gratiam emanentem* [6].

XVI. Droit d'étole. — Il apparaît dans un canon du concile d'Elvire (vers 300), can. 48 : *emendari placuit, ut hi qui baptizantur, nummos* IN CONCHAM *non inmittant, ne sacerdos quod gratis accepit pretio distrahere videatur.*

XVII. Fermeture. — En Espagne, au VIIe siècle, le baptistère était fermé depuis le commencement du carême jusqu'au jeudi saint. La porte était scellée du sceau de l'évêque et il était interdit de l'ouvrir, sauf le cas de grave nécessité [7]. En d'autres temps la fermeture était moins rigoureuse. On se rendait au baptistère pour jeter dans la piscine les eaux ayant servi à la purification des nappes d'autel et des corporaux [8].

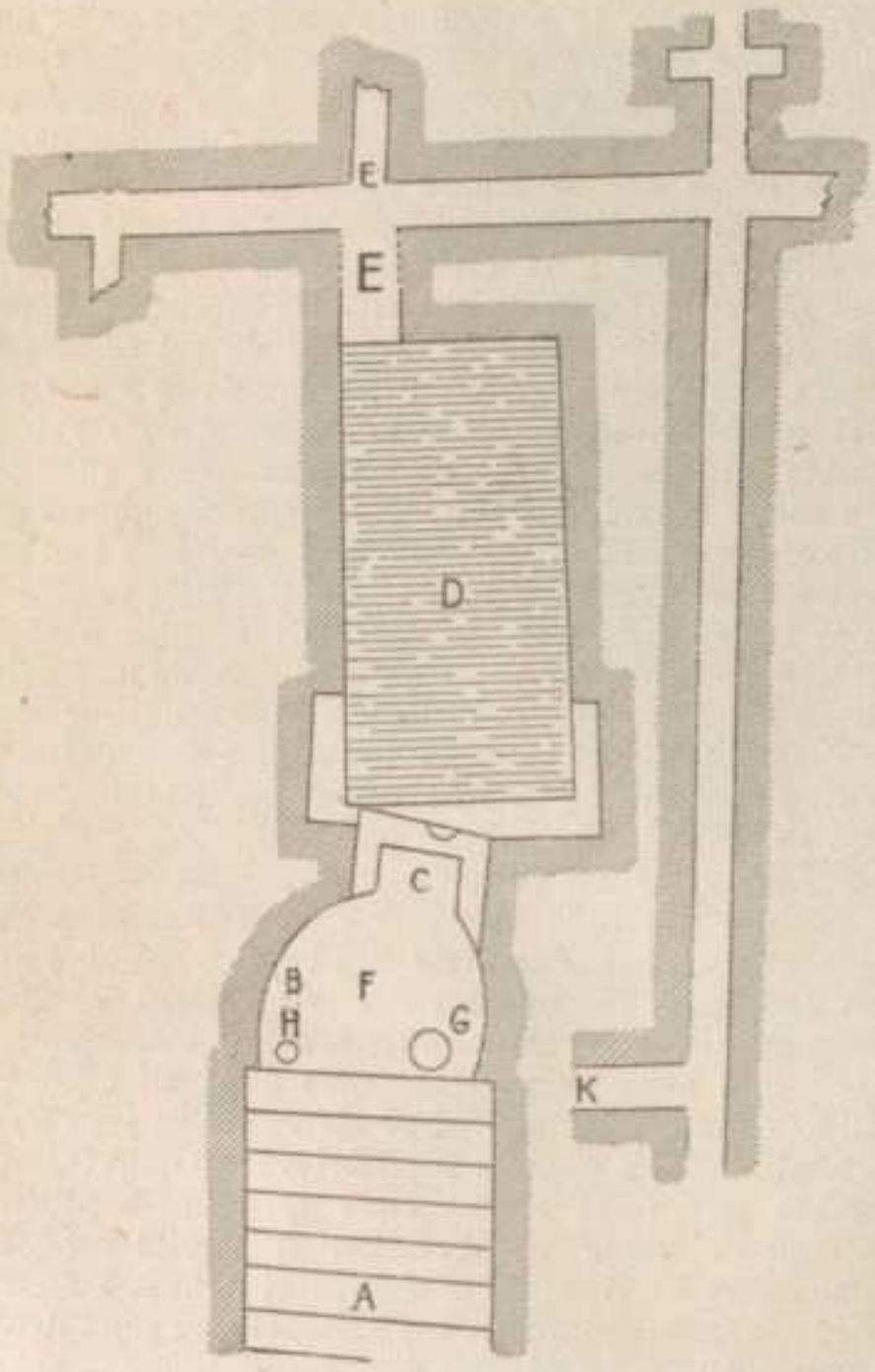
XVII. Baptistère provisoire. — Nous avons donné (voir t. I, col. 191, fig. 47) la coupe de l'oratoire découvert à Rome sur le *Monte della Giustizia*. Les dispositions architectoniques ne peuvent convenir qu'à un oratoire destiné à la célébration de l'eucharistie et elles n'offrent rien de ce qu'exige un baptistère. Cependant on a trouvé à peu de distance de cet édicule un verre gravé (voir t. I, col. 3129, fig. 1115) ayant rapport au baptême, de plus la décoration de l'abside semble inspirée d'idées aquatiques qui éveillent la pensée des eaux du baptême. Il est possible que cet oratoire ait, comme l'a conjecturé De Rossi, servi à un baptême unique et célèbre pour lequel il n'était pas besoin d'une installation telle qu'elle était requise dans les édifices destinés au baptême d'une façon ordinaire. On ne connaît pas d'interdiction plus ancienne d'administrer le baptême dans un édifice non destiné à ce rite que les canons 31, 56 du concile *in Trullo* tenu en 680.

XIX. Baptistères dans les catacombes. — Pendant la période des trois premiers siècles il semble qu'il faille renoncer à découvrir des baptistères bien qu'il soit très possible que les fidèles en aient construit quelques-uns. Mais les mentions, même les moins précises, que nous avons recueillies dans un autre travail [9], ne nous fait connaître rien qui, de près ou de loin, ait droit au nom de baptistère. C'est dans les catacombes que nous rencontrons quelques baptistères anciens et d'une conservation très suffisante. Les catacombes de Wescher et d'Abou el Achem à Alexandrie, nous a fait connaître un baptistère au sujet duquel nous renvoyons au plan et à la description qui ont été donnés déjà [10]. A Rome, Boldetti signalait, dès 1720, plusieurs baptistères. L'un d'eux, le plus célèbre, est celui qu'on a cru trouver dans le cimetière Ostrien sur la voie Nomentane, à quelques centaines de mètres de l'église Sainte-Agnès. Des données topographiques anciennes désignaient ce lieu sous un vocable plein de promesses : *ad Nymphas S. Petri* ou encore *fons S. Petri* [11], et dans les actes légendaires des saints Papius et Maurus : *ad nymphas ubi Petrus baptizabat.* Ce qui paraît possible c'est que saint Pierre aura prêché et baptisé en cet endroit dans une villa appartenant à la *gens Ostria.*

Au mois de décembre de l'année 1900, la Commission d'archéologie sacrée, à la suite d'un visite dans le cimetière de Priscille, arriva à se convaincre que ce cimetière avait possédé un véritable baptistère. Au pied de l'escalier de Saint-Silvestre, non loin de la région des *Acilii Glabriones*, on se trouva en présence d'une construction que nous allons décrire d'après le plan (fig. 1319) : A, escalier de travertin de vingt-cinq degrés,

[1] Nous donnerons plus loin le texte de cette inscription. — [2] *Lettera del signore abate conte Federigo Allano continente la spiegazione d'un geroglifico battesimale*, cf. Martigny, *Dictionnaire*, 1877, p. 87. — [3] Muratori, *Thesaur. veter. inscript.*, in-fol., Mediolani, 1742, t. IV, classe 25. — [4] Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, l. X, c. III, *P. L.*, t. LXXI, col. 531. — [5] Labbe, *Concilia*, t. V, col. 222. — [6] Lupi, *Dissertazioni*, t. I, p. 120. — [7] *Concil. Toletanum*, an. 694, can. 2, dans Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. XII, col. 97. — [8] *Missale Francorum*, dans Mabillon, *De liturgia gallicana*, l. III, p. 303. — [9] H. Leclercq, *Man. d'archéol. chrét.*, 1907, t. I, p. 335 sq. — [10] Voir *Dict.*, t. I, col. 1143, fig. 280. — [11] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. I, p. 189.

large de plus de deux mètres; B, abside ancienne entièrement revêtue d'un enduit; C, niche communiquant avec une vaste piscine D qui s'alimente par un canal E. Dans l'abside B, le pavement F qui est de travertin a été percé en G d'une cavité à peu près circulaire et d'un trou H pour l'écoulement de l'eau. Un passage moderne est indiqué par K. Il semble difficile de se soustraire à l'évidence qu'on est ici en face d'un baptistère. On se rendra un compte suffisant de la disposition des lieux par les deux vues qui serviront de commentaire au plan. C'est d'abord le coup d'œil de la piscine, pris de l'abside, avec l'amorce, à droite, du passage moderne K



1319. — Plan du baptistère du cimetière de Priscille.
D'après *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1901, pl. 2.

destiné à faciliter les communications avec le reste du cimetière (fig. 1320).

Ensuite c'est le baptistère proprement dit avec son arche surbaissée qu'on distingue par sa blancheur dans la figure précédente. La petite voûte du baptistère est en briques revêtues d'un plâtras.

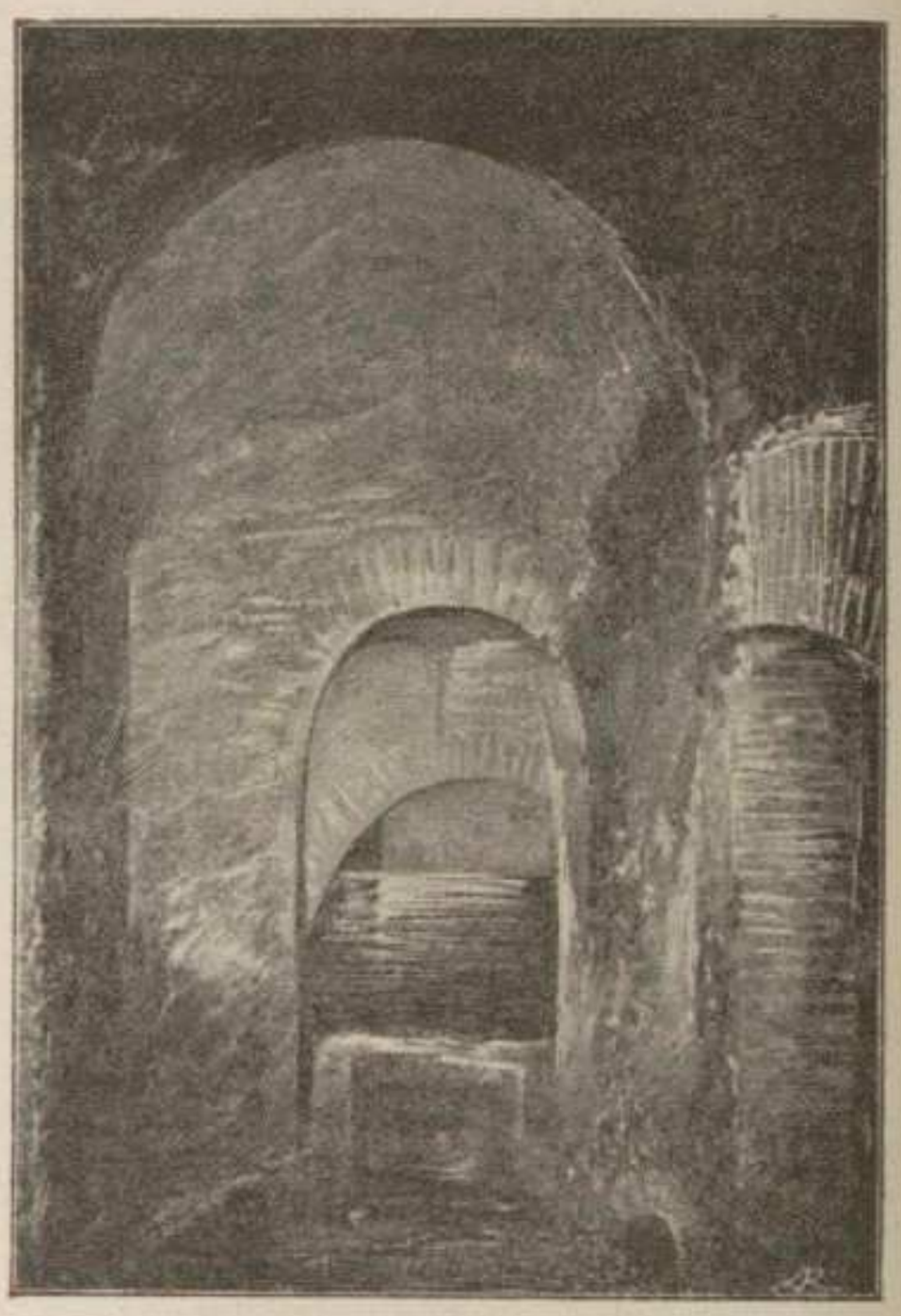
L'abside aussi bien que l'espace intermédiaire entre la piscine et elle sont décorés de festons et de fleurs tracés à la couleur rouge. La piscine n'est profonde que de 1m40, on y pouvait descendre avec un escabeau en bois ou même avec une simple pierre servant à diminuer de moitié l'enjambement. C'était dans le cas du baptême par immersion; mais il n'était pas seul pratiqué et la cavité G servait dans le cas où l'on préférait employer l'affusion : on se procurait l'eau par H. D'après une remarque de Crostarosa ce mode aurait été plus fréquemment employé, car le mur de l'abside était percé de niches destinées à recevoir des lampes et le baptistère était plongé dans l'obscurité.

Si malgré des faits si clairs il était nécessaire de fournir d'autres preuves, on en trouverait une dans une inscription, simple graffite tracé sur l'arc du baptistère (fig. 1321), on y lit :

QVI SITET VEN[*iat ad me et bibat*]

Cette formule se retrouve sur d'autres baptistères[1], et fait allusion à un texte évangélique dont l'application est ici très claire[2].

L'escalier monumental aboutissait donc à une abside communiquant avec un baptistère; ce fait nous paraît hors de toute contestation. En outre il faut noter plusieurs particularités qui, dans un monument d'une



1320. — Vue du baptistère du cimetière de Priscille.
D'après *Nuovo bullettino di arch. crist.*, 1901, pl. 2 *a*.

si lointaine antiquité, prennent quelque importance. L'abside et la voûte étaient jadis décorées de lignes géométriques de couleur rouge. L'enduit sur lequel se lit le graffite dont nous avons parlé a recouvert au IVe siècle un enduit plus ancien et de fabrication plus fine. Toute la superficie actuelle de l'abside depuis le bas jusqu'à une bonne hauteur est criblée de petites croix dans la partie centrale desquelles on semble avoir voulu indiquer le monogramme. Ce motif est répété des centaines de fois. Quelques graffites n'ajoutent guère à nos remarques; ce sont :

VRSE VIBAS
FELICISSIME
DONATA VI
VATIS IN☧P

Acclamation qui n'a pas nécessairement une signification funéraire. Puis encore :

(*s*)CRIPSIT ASELLVS SERB(*us Dei*?...

et sous l'arc qui fait communiquer l'abside à la piscine :

(*c*)YXO(*v*)? (*-prie*).

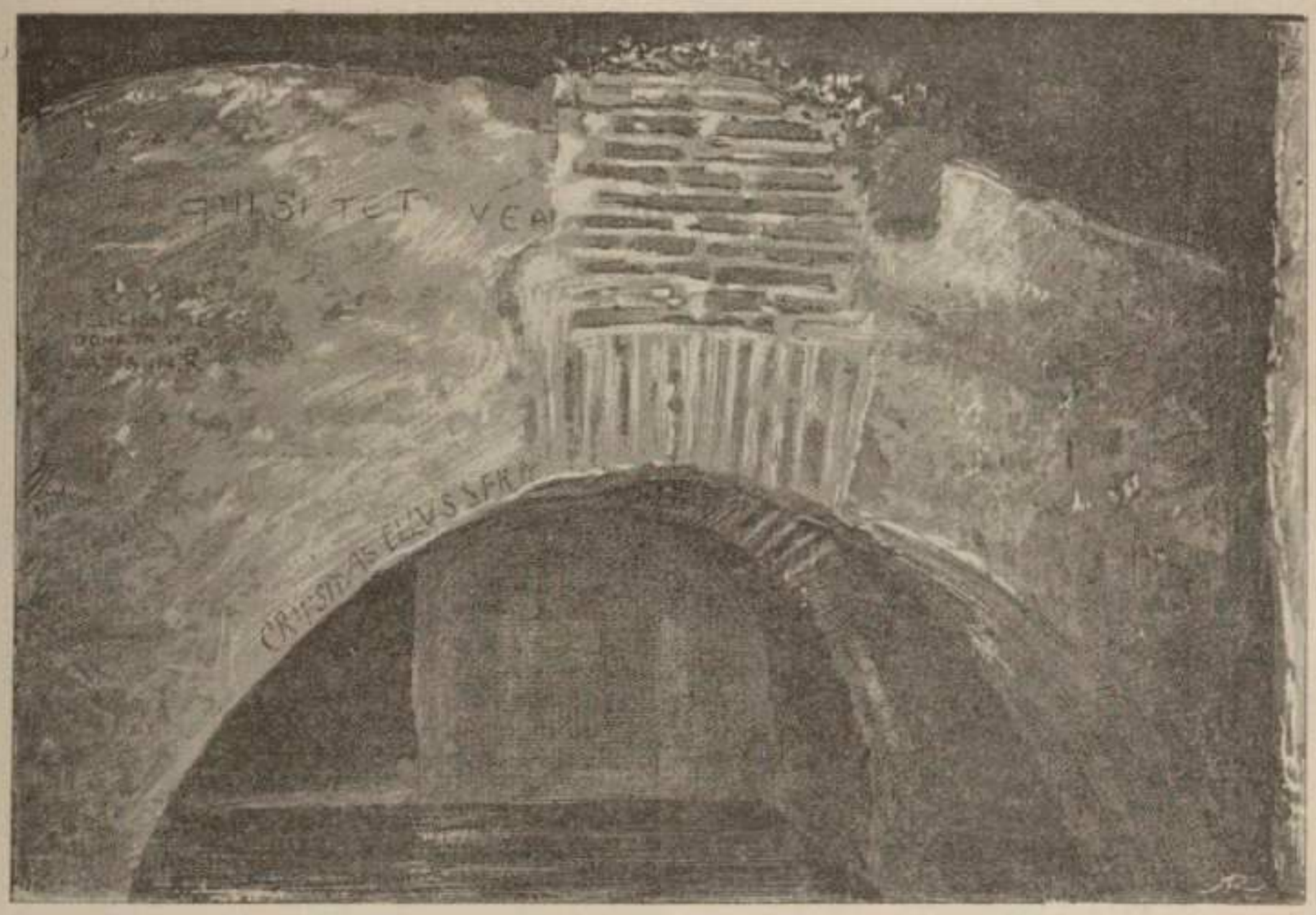
[1] Ihm, *Damasi epigrammata*, in-8°, Lipsiæ, 1895, *præfatio*, p. XVII, cf. p. 1. — [2] Joa., VII, 37, 39.

Resterait à déterminer l'origine de ce baptistère. Les *Acta Liberii et Damasi* font mention d'un épisode qui semble trouver ici son application. Pendant son pontificat (352-366) le pape Libère reçut de l'empereur Constance l'interdiction de vivre dans l'intérieur de Rome. *Constantius jussit eum (Liberium) extra civitatem habitare; habitabat autem ab urbe Roma milliario tertio quasi exul in cymeterio Novellæ via Salaria. Veniens autem diem Paschæ vocavit universos presbyteros cives romanos et diaconos et sedit in cymeterio. Damasus dixit : « Baptiza in pelve ubi magister. » Pelvis illa non lignum, sed totus mundus est. Erat enim non longe a cymeterio Novellæ cymeterius Ostrianus ubi Petrus apostolus baptizabat. Eodem tempore Paschæ baptizavit promiscui sexus numero quatuor millia duodecim* [1]. D'après Mgr Duchesne « ce récit, en dehors de sa signification polémique et apologétique, a un grand intérêt en ce qu'il nous montre comment les monuments et les inscriptions étaient mis à contribution par les auteurs de légendes et autres apocryphes. Tout ce qui regarde la fondation du baptistère dérive de l'inscription que Damase fit graver pour conserver le souvenir de ses travaux au baptistère de Saint-Pierre : *Cingebant latices montem*, etc. » [2]. Il se pourrait qu'il faille aujourd'hui mettre une sourdine à cette affirmation et le baptistère de la voie Salaria semble devoir être celui que les *Acta* trop dédaignés ont voulu désigner [3]. Nous n'aborderons pas ici la question de savoir si, comme l'a ingénieusement soupçonné et soutenu M. O. Marucchi, le baptistère que nous attribuons au pape Libère serait un baptistère apostolique illustré par la présence de saint Pierre. La question paraît devoir mûrir et des fouilles ultérieures entre les voies Salaria et Nomentana, fouilles sur l'issue desquelles il serait oiseux de conjecturer, nous renseigneront sans doute quelque jour [4].

L'existence de baptistères dans les catacombes est rappelée par ces vers de Prudence [5] :

Hic duo purpureum Domini pro nomine cæsi.
Martyrium pulchra morte tulere viri;
Hic etiam liquido fluit indulgentia fonte
Ac veteres maculas diluit omne novo.

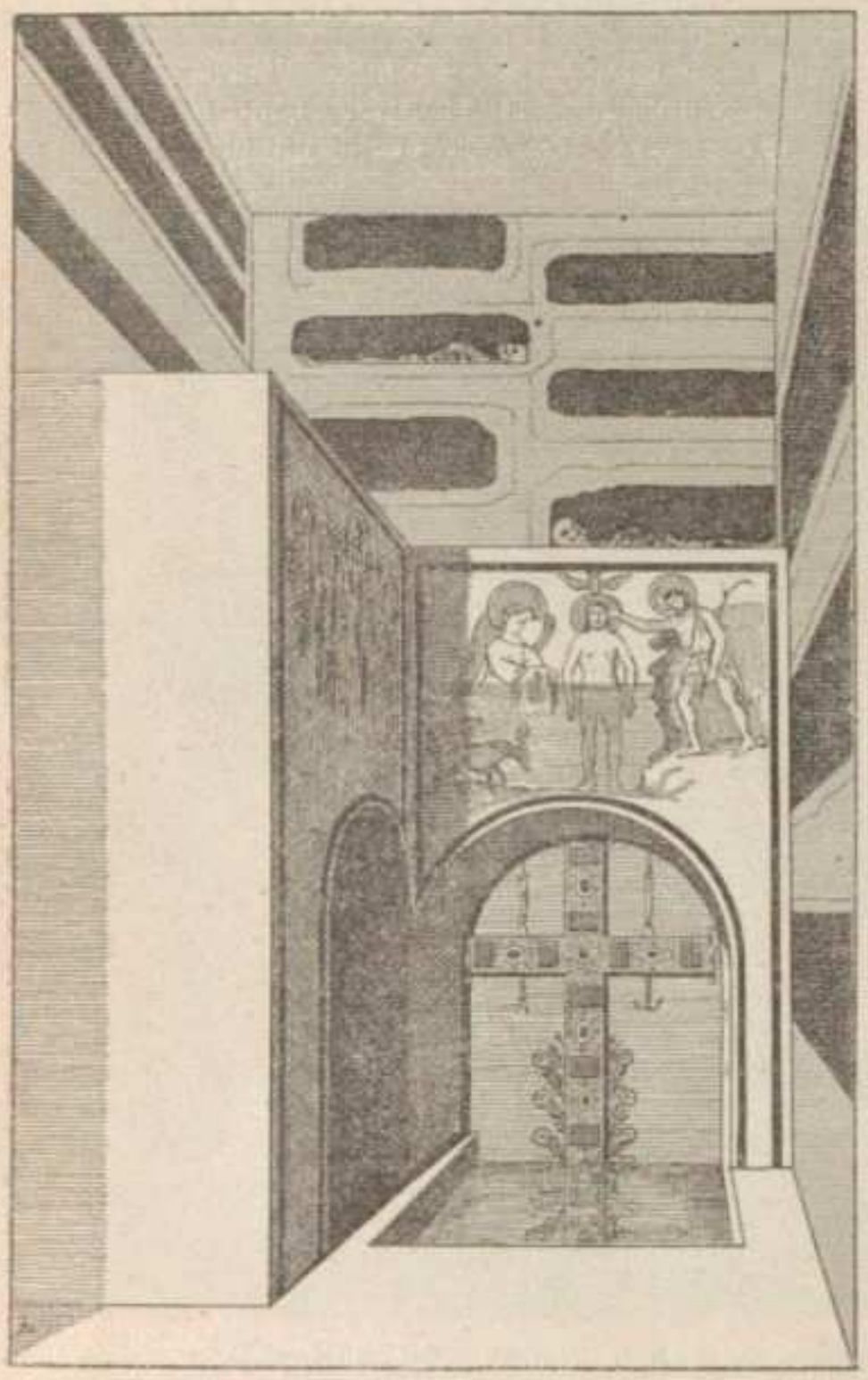
Un des plus connus parmi ces baptistères, le plus récent de tous peut-être, est celui qui porte le nom de baptistère de Pontien dans le cimetière de ce nom (fig. 1322). L'origine historique du baptistère n'est attestée que par des légendes hagiographiques auxquelles on ne saurait prêter l'attention qui leur a été trop longtemps accordée. A côté de la sépulture des saints Abdon et Sernen, on voit encore aujourd'hui un bassin carré, creusé dans le tuf dont les dimensions sont 1m14 en profondeur, 1m00 de large, 1m35 de long, 1m40 en diagonale. On y descend par un escalier de dix marches. Du fond même du bassin, sur la paroi qui fait face à l'escalier, s'élève, peinte à fresque, une croix gemmée dont chaque côté est garni de roses [6].



1321. — Vue du baptistère du cimetière de Priscille. D'après *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1901, pl. 3.

[1] *Acta Liberii et Damasi*, édit. Coustant, *Epist. pontif.*, 90, *P. L.*, t. VIII, col. 1388-1393. — [2] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, in-4°, Paris, 1884, t. I, préf., p. CXXII, n. 62. — [3] Nous laissons, pour y revenir en temps voulu, la question du *cimeterium Novellæ* qui semble avoir été un appendice au cimetière de Priscille; cf. *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1901, p. 77. — [4] A Marucchi, *Di un antico battistero recentemente scoperto nel cimitero apostolico di Priscilla e della sua importanza storica*, dans *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1901, t. VII, p. 71-111, 277-290. *Ulteriori osservazioni sulla memoria delle sede primitiva di S. Pietro*; J. Zettinger, dans *Röm. Quart.*, 1902, p. 343. — [5] Prudence, *Peristephan.*, hymn. VIII, vs. 3-7, *P. L.*, t. LX, col. 431. — [6] L. Perret, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, t. III (1851), a donné pour le cimetière et le baptistère de Pontien les planches suivantes : pl. L, baptistère du cimetière, plan; pl. LI, coupe longitudinale; pl. LII, coupe transversale; pl. LIII, Notre-Seigneur, peinture au-dessus de l'entrée du baptistère; pl. LIV, Notre-Seigneur, peinture sous une voûte près du baptistère; pl. LV. Le baptême de Notre-Seigneur; pl. LVI, Notre-Seigneur couronnant les saints Abdon et Sennen; pl. LVII, Croix au fond du baptistère. Séroux d'Agincourt. *Hist. de la décad. de l'art*, in-fol., Paris, 1823, Architecture, t. IV, pl. LXIII, n. 1-4. Cf. Bosio. *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1632, l. II, c. XXI, p. 127; J. Zettinger, *Die ältesten Nachrichten über Baptisterien der Stadt Rom*, dans *Römische Quartalschrift*, 1902, t. XVI, p. 340-343.

Le pied baigne dans la vasque qu'alimente encore aujourd'hui le ruisseau souterrain dont le niveau s'élève et s'abaisse avec celui du Tibre. Les autres peintures paraissent contemporaines de celle-ci ; elles représentent le baptême de Jésus, deux figures de Jésus, dont l'une plus grande que nature, enfin Jésus couronnant Abdon et Sennen. Le niveau maximum auquel l'eau peut atteindre dans la piscine est peu élevé, dans le cas où on n'aurait pas amené artificiellement de l'eau ; on peut supposer que le mode employé dans le baptistère de Pontien pour l'administration du sacrement ne diffé-



1322. — Baptistère de Pontien.
D'après Perret, *Catacombes de Rome*, t. III, pl. 52.

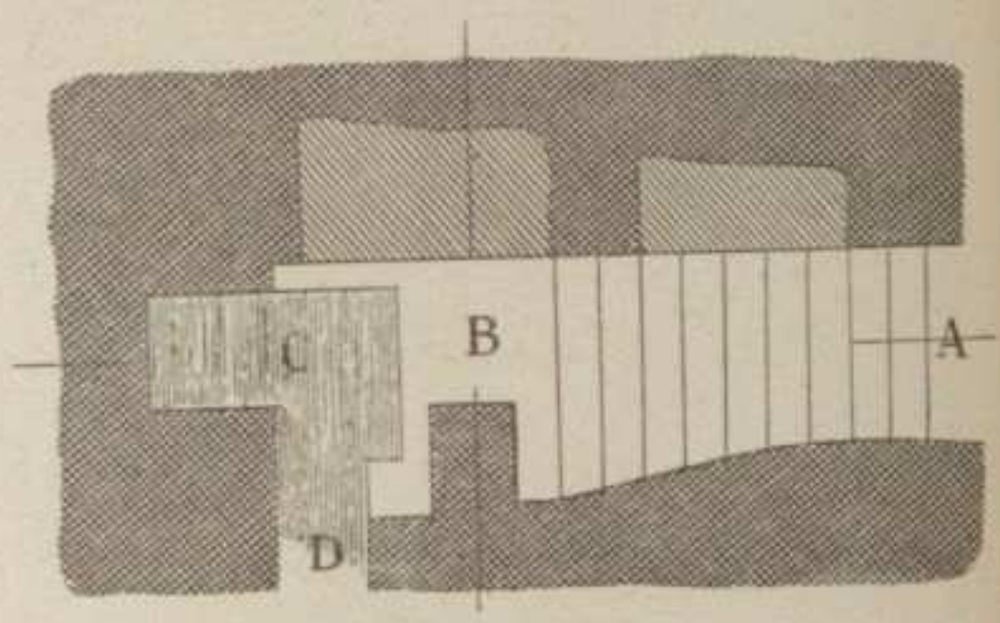
rait guère de celui qui est réprésenté sur la fresque de la catacombe de Callixte.

Dans le plan et les coupes que nous donnons du baptistère A = escalier; B = terre-plein où se met l'évêque qui baptise, C = eau courante, D = canal de dérivation par lequel l'eau s'écoule, E = profondeur de la piscine, F = lunette en forme d'arc servant de voûte à la piscine, G = mur fermant un grand sarcophage disposé au-dessus de la voûte de la piscine et sur lequel est peint le baptême du Christ (voir plus haut, fig. 1308), H = *loculi* creusés avant la création du baptistère, I = caves et constructions primitives en ruines, L = paroi de la piscine, M = mur qui ferme le grand sarcophage des saints Abdon et Sennen (fig. 1323 et 1324).

Le baptistère du cimetière de Pontien date du VIe siècle.

Les remaniements que les catacombes ont eu à subir, d'abord sous Dioclétien, ensuite au IVe siècle par suite des constructions du pape Damase, n'interdisent pas de penser que plusieurs soute rrains ont possédé des baptistères. D'après Boldetti, toujours sujet à caution, les cimetières de Prétextat et de Sainte-Hélène *ad duas lauros* avait des puits, ceux de Priscille et de Callixte recevaient par des conduits l'eau qu'ils gardaient dans des espèces de citernes encore existantes, le cimetière de Saint-Alexandre possédait une source naturelle et, en 1848, le P. Marchi découvrit des vestiges qu'il jugea être ceux d'un baptistère dans la basilique du cimetière souterrain de Saint-Hermès. La catacombe de Saint-Janvier, à Naples, possédait son baptistère. Aujourd'hui le parapet de la piscine a disparu, mais la base du siège de l'évêque ou de la table sur laquelle il s'appuyait a été conservée et à l'opposé la bordure par laquelle ou descendait dans la piscine est brisée. Dans une excavation voisine on voit la trace d'une plateforme qui devait supporter l'autel et de sièges qui dans l'abside étaient rangés autour du trône de l'évêque. Ces fonts peuvent remonter au IVe siècle.

XX. Les baptistères romains. — La notice du pape Marcel (308-309) dans le *Liber pontificalis* s'exprime ainsi : *...et XXV titulos in urbe Roma constituit, quasi diocesis, propter baptismum et paenitentiam multo-*



1323. — Plan du baptistère de Pontien.
D'après Marchi, *I monumenti delle arte cristiane primitive*, pl. 42, n. 3.

rum qui convertebantur ex paganis et propter sepulturas martyrum[1]. Le sens du mot *diocesis* dans ce texte est celui de « circonscription », et il s'agit des circonscriptions des églises paroissiales dans lesquelles avaient lieu les exercices préparatoires au baptême et à l'absolution publique. Au jour venu du baptême ou de la réconciliation solennelle il va sans dire que ce n'était pas dans ces annexes que la cérémonie avait lieu, mais dans la réunion générale groupée autour de l'évêque. Il ne s'agit donc nullement ici de baptistères. Le texte a été manipulé par le second éditeur, il doit être rétabli ainsi : *...et viginti quinque titulos in urbe Roma constituit, quasi diocesis, propter baptismum multorum qui convertebantur ex paganis et paenitentiam et propter sepulturas martyrum.*

Le *Liber pontificalis*, dans la notice du pape Silvestre (314-335), contient un texte important relativement au baptistère du Latran : *Fontem sanctum, ubi baptizatus est Augustus Constantinus ex lapide porfyretico et ex omni parte coopertum intrinsecus et foris et desuper et quantum aquam continet ex argento purissimo lib. III, VIII. In medio fontis columna porfyretica qui portat fiala aurea ubi candela est, pens. auro purissimo lib. LII, ubi ardet in diebus Paschæ balsamum lib. CC, nixum vero ex stippa amianti. In labio fontis baptisterii agnum aureum fundentem aquam, pens. lib. XXX; ad dexteram agni, Salvatorem ex*

[1] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, 1886, t. I, p. 164. Cf. J. Zettinger, *Die ältesten Nachrichten über Baptisterien der Stadt Rom*, dans *Römische Quartalschrift*, 1902, t. XVI, p. 326-349.

argente purissimo, in pedibus V, pens. lib. CLXX; *in leva agni, beatum Johannem Baptistam ex argento, in pedibus V. tenentem titulum scriptum qui hoc habet :* ECCE AGNVS DEI, ECCE QVI TOLLIT PECCATA MVNDI, *pens. lib.* CXXV. *cereos argenteos* VII *fundentes aquam, pens. sing. lib.* LXXX; *tymiamaterium ex auro purissimo cum gemmis prasinis* XLVIIII *pens. lib.* XV [1].

On aurait pu s'attendre à rencontrer une description complémentaire et des éclaircissements dans la *Vita Silvestri;* malheureusement il n'en est rien. Ce dernier document ne parait pas romain dans son fond c'est ce qui explique la mention distraite qu'il accorde au baptistère malgré la célébrité dont jouit cet édifice pendant les IVe et Ve siècles [2]. C'est donc dans le texte lui-même, dans son commentaire, et dans la notice du pape Sixte III qui réédifia le baptistère qu'il faut chercher quelque lumière sur le baptistère du IVe siècle.

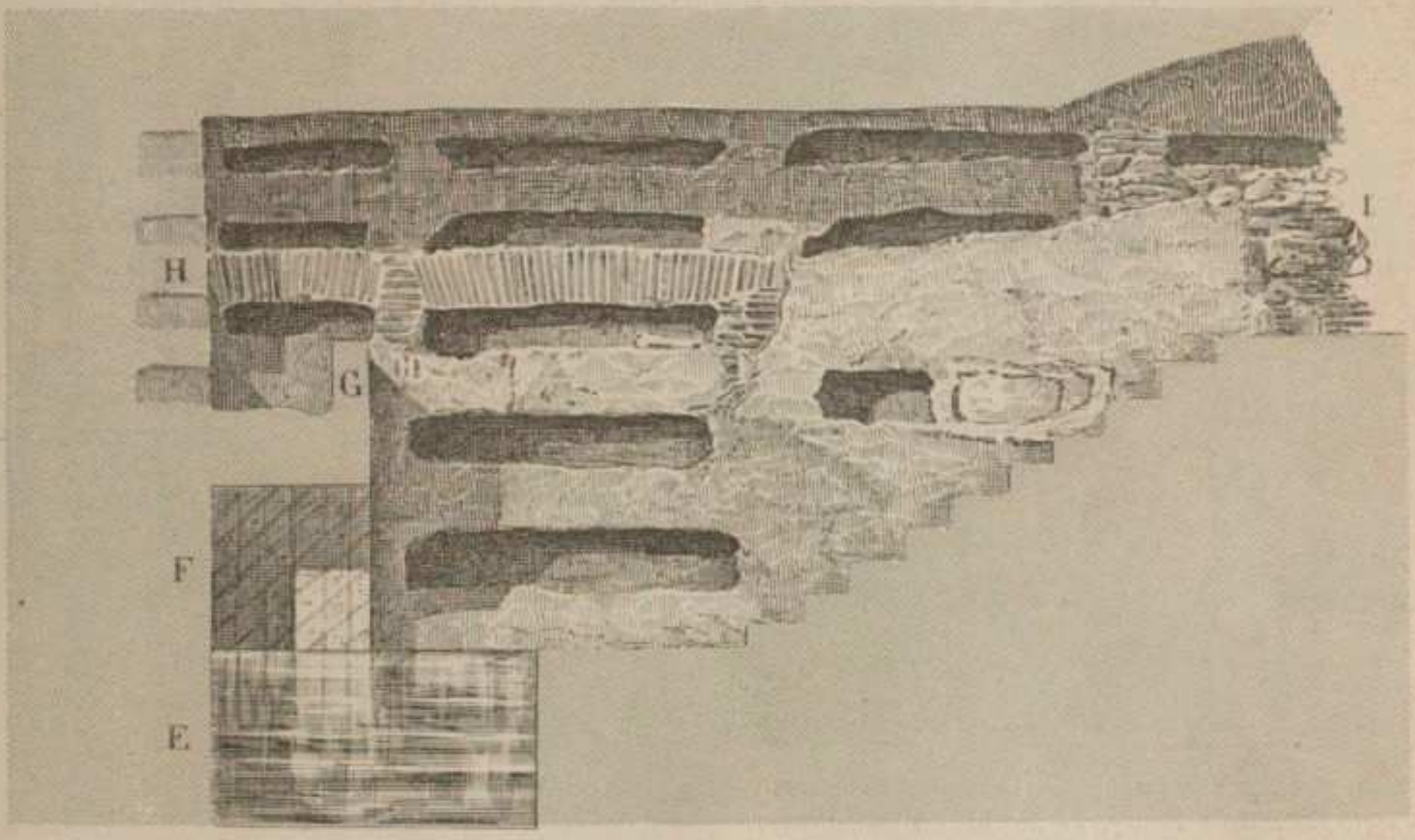
De l'époque constantinienne proprement dite il ne subsiste aucun vestige apparent, la partie inférieure du monument actuel est l'œuvre de Sixte III, le reste, à partir de l'entablement que portent les colonnes de porphyre, est moderne [3]. Cependant le portique, c'est-à-dire la chapelle actuelle des Saintes-Rufine-et-Seconde, conservait deux mosaïques absidales qui pourraient être antérieures à Sixte III et appartenir à l'édifice que ce pape fit compléter, mais non construire [4]. L'une de ces mosaïques est détruite, mais on sait qu'elle représentait des bergers parmi leurs troupeaux [5]. L'autre est conservée, elle figure une vigne mystique accompagnée d'un certain nombre de croix. Ce détail, on s'en souvient, nous l'avons déjà noté dans le plâtre qui enduit l'abside du baptistère de Priscille. Là ce sont des centaines de croix, ici elles sont nombreuses et il y a, semble-t-il, une invitation à voir dans ces absides, aussi bien celle de Priscille que celle du Latran, le lieu spécialement affecté à la cérémonie de la *chrismatio* ou *consignatio* [6].

Rien ne s'oppose à ce qu'on admette que cette décoration appartient au baptistère dont parle Prudence dans les vers où il décrit le peuple de Rome se pressant au Latran pour recevoir la confirmation [7].

Cœtibus aut magnis Laterani adcurrit ad ædes.
Unde sacrum referat regali chrismate signum.

Quoi qu'il en soit, on ne peut hésiter un seul instant à admettre que, dès le règne de Constantin, la principale église de Rome n'ait été pourvue d'un baptistère que rendait indispensable l'entraînement subit qui amenait des foules d'adultes au christianisme.

Il s'en faut que tout soit intelligible dans la description sommaire du baptistère. Cependant l'expression *ex lapide porphyretico* a induit en erreur Niehbuhr qui a supposé que les murs du baptistère étaient plaqués de porphyre, que la piscine, haute de cinq pieds, était d'argent. La piscine baptismale était de porphyre, elle existe encore, elle est octogonale. Le revêtement de porphyre était décoré d'argent; les expressions dont se sert l'auteur *intrinsecus, foris, desuper, quantum aqua continet* laissent un peu de vague dans toutes les explications qu'on en peut donner. Il y a bien des détails qui sont ainsi brouillés, sans doute parce que l'auteur rapportait des choses qu'il ne voyait qu'à travers les différentes transformations qu'elles avaient subies. On lui eût fait grâce de quelques détails insignifiants, mais ce sont précisément ceux-là qui l'ont frappé. Il a dû admirer beaucoup cette colonne de porphyre s'élevant au milieu de la piscine, au sommet de laquelle dans une coupe en or, large et peu profonde, brûlait un parfum liquide ; la nuit de Pâques on remplaçait cette



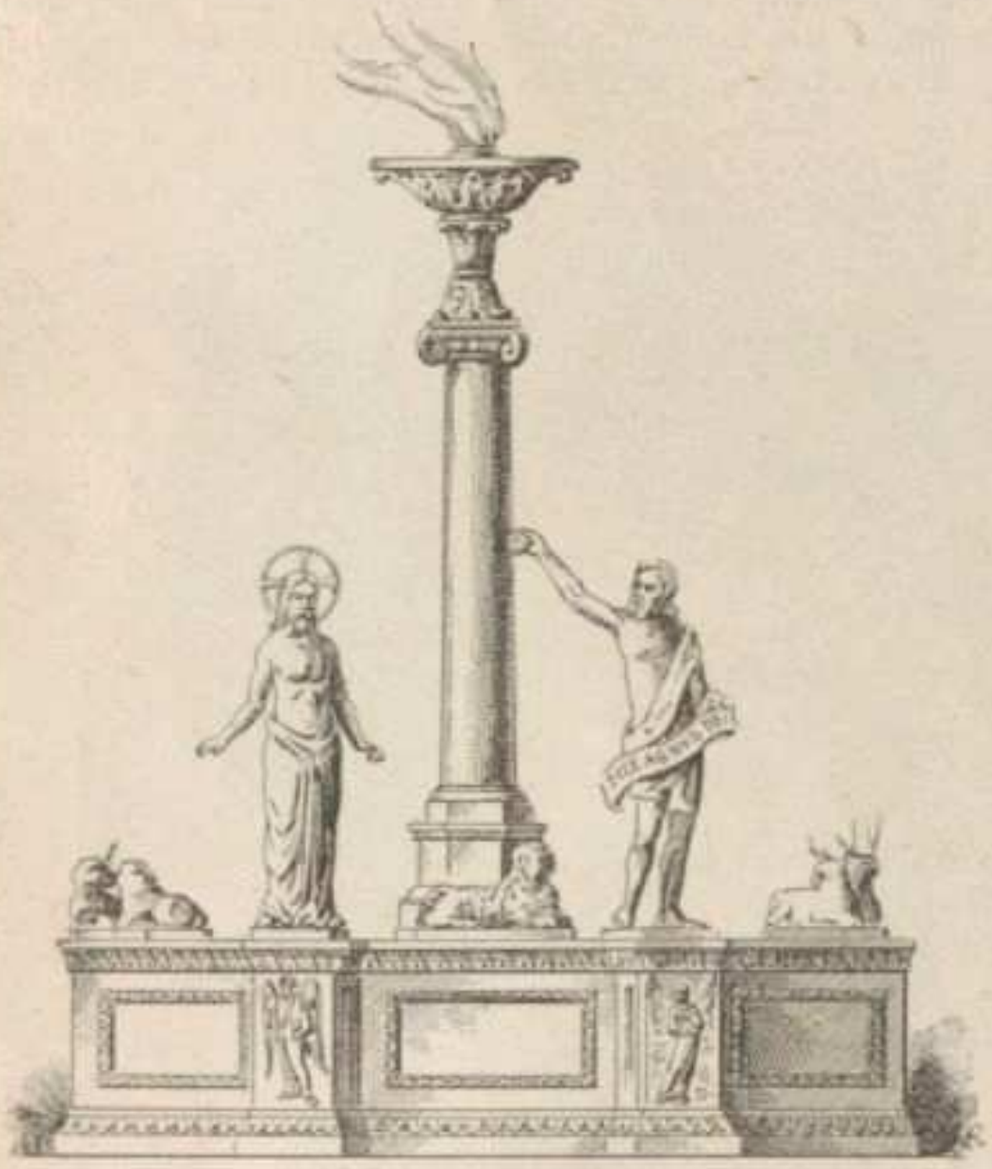
1324. — Coupe du baptistère de Pontien. D'après Marchi, *I monumenti delle arte cristiane primitive,* pl. 42.

[1] *Lib. pont.*, t. I, p. 174. — [2] On n'a aucune bonne raison de croire que le baptistère n'ait pas été construit en même temps que la basilique *Constantinienne* du Latran et il n'y a, dès lors, pas d'autre raison à donner de l'appellation de *Constantinien* qu'on appliqua au baptistère. H. Grisar, *Geschichte Roms und der Päpste,* in-8°, Freiburg, 1901, t. I, p. 290 sq., 333 sq. — [3] Rohault de Fleury, *Le Latran au moyen âge,* in-8, Paris, 1877, p. 33, 416-420, pl. XXXIII-XXXV; E. Isabelle, *Les édifices circulaires et les dômes,* in-fol., Paris, 1855, pl. XXVIII-XXXI. — [4] La notice de Sixte III parle en effet de complément, rien de plus. — [5] Elle a été décrite par Panvinio, *De ss. basilica, baptisterio et patriarchio Lateranensi,* III, 5, ouvrage resté ms.; il reste un dessin de cette mosaïque dans un ms. de Ciacconio, *Vatic. 5407,* p. 195, 200. — [6] La forme de ces croix, au Latran, interdit de remonter plus haut que le IVe siècle. — [7] Prudence, *Contra Symmachum,* l. I, v, 585, 586, *P. L.*, t. LX, col. 169.

résine par du baume dont on consumait 200 livres; la mèche de cette lampe était faite d'amiante (fig. 1325 et 1326).

Sur le bord de la piscine, probablement en face de l'escalier par lequel on y descendait, se dressaient les deux statues du Christ et de Jean [1], en argent, presque de grandeur naturelle, séparées par un agneau d'or dont la bouche laissait échapper un jet d'eau, à moins qu'il ne sortit du rocher placé sous ses pieds. Tout autour de la piscine sept têtes de cerf jetaient l'eau par la bouche [2].

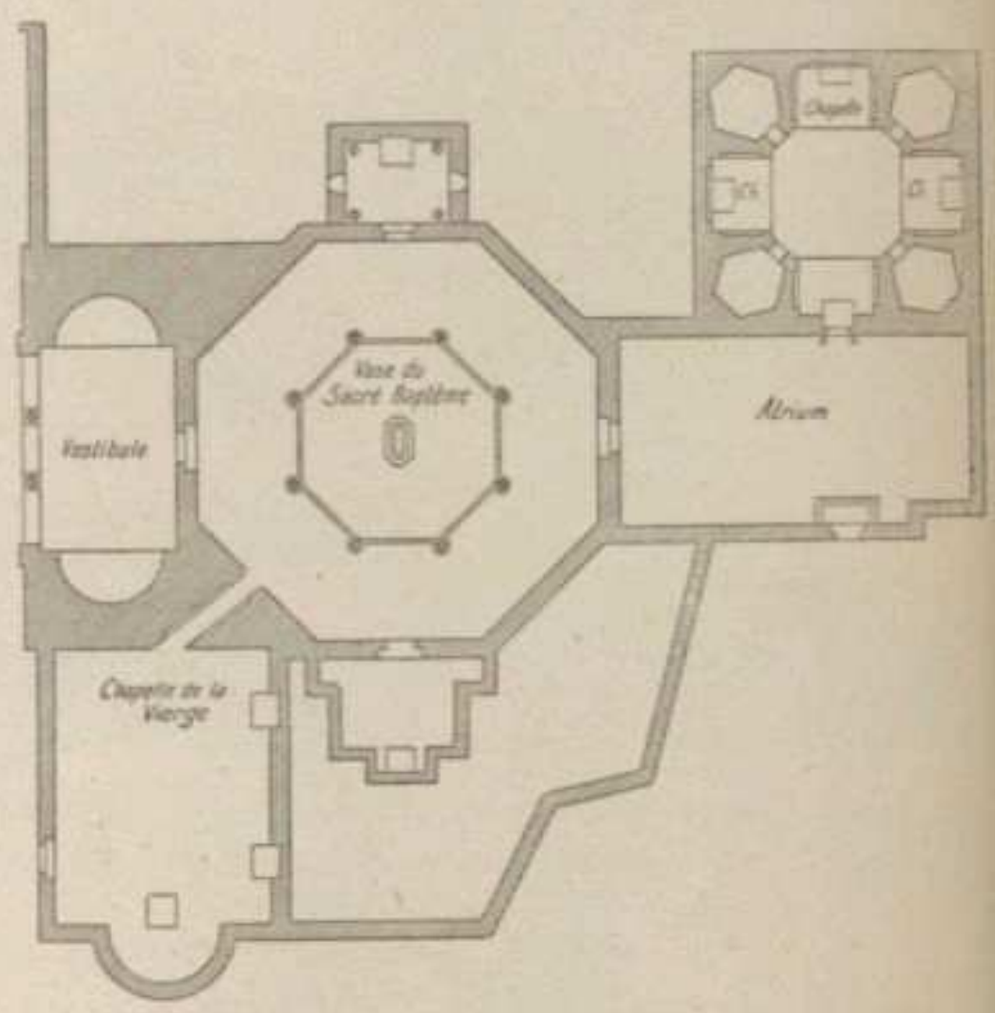
Depuis le pontificat de Silvestre jusqu'à celui de Sixte III (432-440) c'est-à-dire pendant un siècle environ



1325. — Colonne de porphyre du baptistère du Latran.
D'après Rohault de Fleury, *Le Latran au moyen âge*, atlas, pl. 35.

nous n'entendons plus parler du baptistère du Latran. Le sac de Rome par Alaric, en 410, avait particulièrement éprouvé les trésors des églises. On a dit que le Latran avait été épargné ou du moins qu'il était rentré dans ses biens dérobés. Le passage de Geiserich fut plus désastreux encore (455). Entre ces deux désastres se place le pontificat de Sixte III qui entreprenait divers travaux dans le but de réparer les spoliations accomplies. On ne saurait dire si le baptistère constantinien avait eu particulièrement à souffrir, ce qui est certain c'est que le pape y fit exécuter de grands travaux. *Hic constituit columnas in baptisterium basilicæ Constantinianæ, quas a tempore Constantini Augusti fuerant congregatas, ex metallo porphyretico numero VIII, quas erexit cum epistolis suis et versibus exornavit* [3]. Il est probable que le portique, dit de Saint-Venance, avec les mosaïques dont nous avons parlé, avait été construit avec les fragments les plus beaux et plus réguliers par les ouvriers du temps de Silvestre. Les pièces de rebut parurent encore utilisables un siècle plus tard, alors que les matériaux antiques devenaient de plus en plus rares, le pape Sixte se résolut donc à élever un portique annulaire autour de la partie centrale consacrée aux ablutions baptismales (fig. 1328-1329).

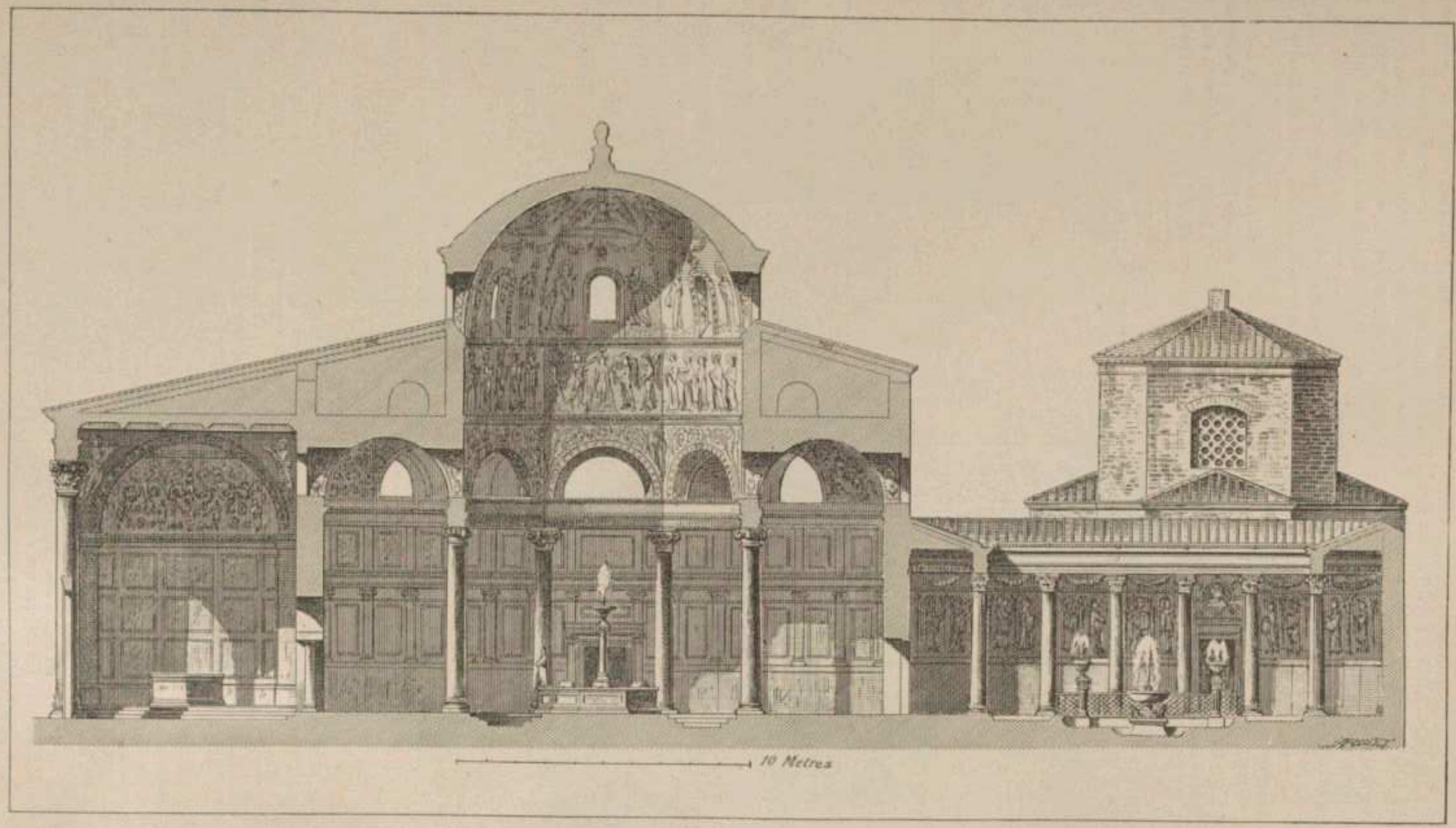
« Voici, en cherchant leur histoire sur les matériaux eux-mêmes, comment nous supposons que ce travail fut conduit. Les constructeurs du Vᵉ siècle élevèrent intérieurement les huit nouvelles colonnes de porphyre, puis en égalisèrent les hauteurs par des chapiteaux de modules différents, chapiteaux que les ruines environnantes leur fournirent facilement. On reprit ensuite les fragments d'entablement qui n'avaient pas été utilisés au portique de Saint-Venance, on supprima le membre supérieur A, on retailla une moulure par derrière, on ajusta les morceaux, suivant les entre-colon-



1326. — Plan du baptistère du Latran de Panvinio.
D'après Rohault de Fleury, *Le Latran au moyen âge*, pl. 34.

nements, enfin, ce qui n'est pas la moindre révélation que nous offrent ces marbres, on y prépara, par un commencement de courbure, la naissance de la voûte annulaire. Cette voûte, détruite par Paul III, ne nous est plus rappelée que par cette amorce et par une gravure de Lafreri. Les moulures auxquelles elle se rattache, et qui, par leur style, appartiennent notoirement au Vᵉ siècle, ne laissent aucun doute que cette voûte n'ait été construite par Sixte III. La partie supérieure [4] de l'édifice du saint pape nous est moins connue, cependant nous avons retrouvé des cintres antiques dans les murs du périmètre qui accusent une certaine hauteur [5] au-dessus de la voûte annulaire [6], et d'ailleurs l'inclinaison du toit du portique de Saint-Venance est à elle seule une raison déterminante pour supposer la coupole beaucoup plus élevée [7]. » A la place de la porte actuelle, s'élevait un autel dont Panvinio assure avoir vu les vestiges. En tous cas, l'entrée unique était

[1] Il est possible qu'ils formassent groupe et figurassent la scène du baptême. — [2] Cf. De Rossi, *Inscript. christ.*, in-fol., Romæ, 1838, t. II, p. 240, 241, n. 4 *d*. Cf. De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana*, 1877, p. 66-67. — [3] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 234. — [4] Le second ordre de colonnes décrit par Panvinio est postérieur à Paul III. — [5] Sur notre figure 237, on verra cette arcade indiquée au-dessus de la voûte annulaire dans la teinte de coupe. — [6] Pour un exemple de voûte annulaire d'époque constantinienne et encore subsistant de nos jours, voir le mausolée de sainte Constance, cf. *Dictionn.*, t. I, fig. 234. — [7] G. Rohault de Fleury, *Le Latran au moyen âge*, in-8ᵉ, Paris, 1877, p. 33-34. On trouvera p. 416-420 la « justification du plan restauré » portant principalement sur les destructions et reconstructions exécutées au XVᵉ siècle sous Paul III. Le plan par terre et la restauration de Rohault de Fleury ont été reproduits par H. Grisar, *Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter*, t. I, *Rom beim Ausgang der antiken Welt*, in-8, Freiburg, 1901, p. 805, fig. 227.



1327. — Coupe longitudinale du baptistère du Latran. D'après Rohault de Fleury, *Le Latran au moyen âge*, pl. 33.

alors le portique de Saint-Venance [1]. Peut-être est-ce là qu'on lisait ce distique :

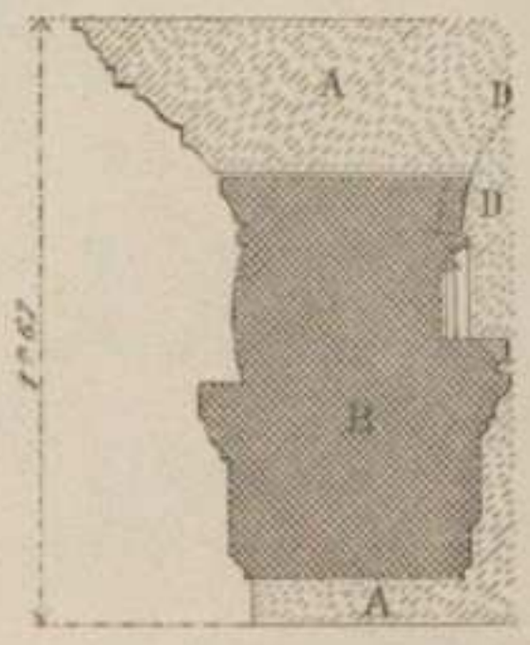
[VANDI
AD FONTEM VITAE HOC ADITV PROPERATE LA-
CONSTANTIS FIDEI IANVA CHRISTVS ERIT

Sixte III trouva cette inscription insuffisante et fit graver sur l'entablement octogone du baptistère l'inscription métrique suivante, à raison d'un distique sur chacun des cotés de l'octogone :

[TUR ALMO
GENS SACRANDA POLIS HIC SEMINE NASCI-
QVAM FECVNDATIS SPIRITVS EDIT AQVIS
VIRGINEO FETV GENITRIX ECCLESIA NATOS
QVOS SPIRANTE DEO CONCIPIT AMNE PARIT
COELORVM REGNVM SPERATE HOC FONTE
[RENATI
NON RECIPIT FELIX VITA SEMEL GENITOS
FONS HIC EST VITAE QVI TOTVM DILVIT OR-
[BEM
SVMENS DE $\overline{\text{XPI}}$ VVLNERE PRINCIPIVM
MERGERE PECCATOR SACRO PVRGANDE
[FLVENTO
QVEM VETEREM ACCIPIET PROFERET VNDA
[NOVVM
INSONS ESSE VOLENS ISTO MVNDARE LAVA-
[CRO
SEV PATRIO PREMERIS CRIMINE SEV PRO-
[PRIO
NVLLA RENASCENTVM EST DISTANTIA QVOS
[FACIT VNVM
VNVS FONS VNVS SPIRITVS VNA FIDES
NEC NVMERVS QVEMQVAM SCELERVM NEC
[FORMA SVORVM
TERREAT HOC NATVS FLVMINE SANCTVS
[ERIT

Le pape Hilaire (461-468) est l'auteur d'un ensemble de constructions qui modifia considérablement l'aspect du baptistère de Sixte III (fig. 1330). Voici ce que nous apprend à ce sujet le *Liber pontificalis : Hic fecit oraturia III in baptisterio basilicæ Constantinianæ, sancti Johannis Baptistæ et sancti Johannis evangelistæ et sanctæ Crucis, omnia ex argento et lapidibus pretiosis : confessionem sancti Johannis Baptistæ ex argento qui pens. lib. C, et crucem auream ; confessionem sancti Johannis evangelistæ ex argento, pens. lib C, et crucem auream : in ambis oratoriis ianuas æreas argentoclusas. — Oratorium sanctæ crucis : confessionem ubi lignum posuit dominicum ; crucem auream cum gemmis, qui pens. lib. XX ; ex argento in confessionem, januas pens. lib. L ; supra confessionem arcum aureum qui pens. lib. III, quem portant columnæ unychinæ, ubi stat agnus aureus pens. lib. II ; coronam auream ante confessionem, farus cum delfinos, pens. lib. V ; lampadas III aureas, pens. sing. lib. II ; nympheum et triporticum ante oratorium sanctæ Crucis, ubi sunt columnæ miræ magnitudinis quæ dicuntur exatonpentaicas, et concas striatas duas cum columnas purphyreticas raiatas aqua fundentes ; et in medio lacum purphyreticum cum conca raiata in medio aquam fundentem, circumdatam a dextris vel sinistris in medio cancellis æreis et columnis cum fastigiis e epistuliis, undique ornatum ex musibo et columnis aquitanicis et tripolitis et purphyreticis* [2].

L'oratoire de Saint-Jean-Baptiste est à droite, celui de Saint-Jean-Evangeliste à gauche de l'octogone. L'oratoire de Sainte-Croix, aujourd'hui détruit, était situé au nord-ouest de l'oratoire de Saint-Jean-Baptiste et com-



1328. — Coupe de chapiteau.
D'après Rohault de Fleury, *Le Latran au moyen âge*, p. 33.

muniquait avec le baptistère par une cour entourée de portiques dans laquelle une porte ouverte sur l'un des côtés donnait accès [3]. L'oratoire de Saint-Jean-Baptiste avait la forme d'un rectangle ; au XVIIe siècle, il conservait encore après bien des vicissitudes sa voûte en mosaïque [4]. La porte de bronze est antique et porte un entablement de bronze sur lequel on lit [5] :

+ HILARVS EPISCOPVS + SANCTAE PLEBI DEI +

L'oratoire de Saint-Jean-Baptiste remet en mémoire le mausolée de Galla Placidia à Ravenne. Il a conservé sa forme et les mosaïques de ses voûtes [6]. Le vestibule qui le précède est plus large que long et formé de trois exèdres à fond droit.

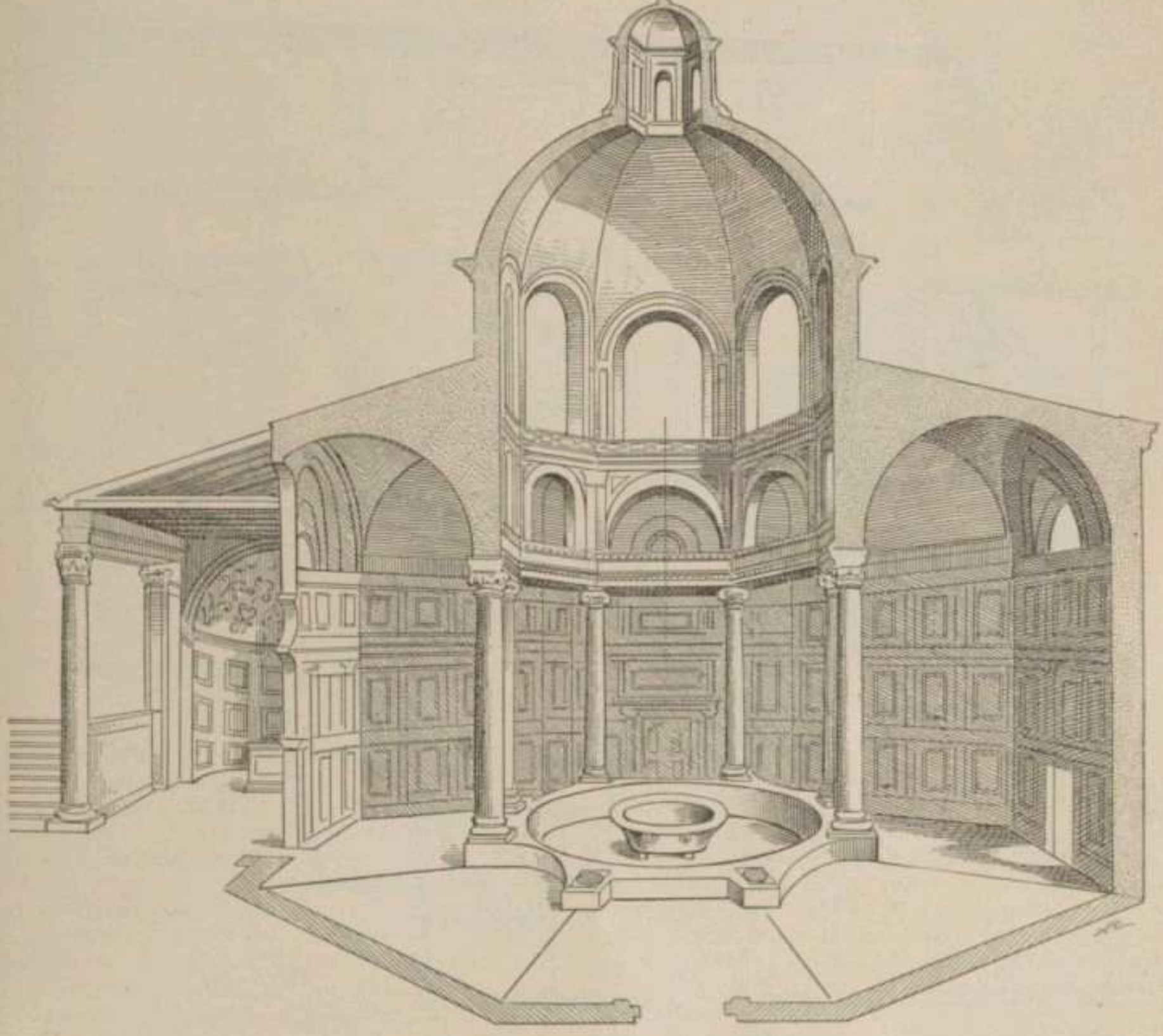
L'encadrement de la porte de bronze remonte au pape Hilaire et l'architecture présente cette inscription [7] :

LIBERATORI SVO BEATO IOHANNI EVANGELISTAE
HILARVS EPISCOPVS FAMVLVS X$\overset{P}{+}$I

[1] De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, t. II, p. 147, sans aborder la question d'emplacement laisse voir qu'il attribue l'inscription à l'entrée du baptistère par le portique de Sainte-Croix. Les éléments notoirement anciens qu'on peut retrouver dans l'état actuel de l'édifice sont les huit colonnes de porphyre contemporaines, très probablement, de la fondation. Le porphyre à Rome porte presque toujours en lui-même une indication chronologique constantinienne. Parmi les chapiteaux, un seul corinthien est incontestablement antique. L'architrave servant de couronnement aux colonnes de porphyre est d'une époque très ancienne. La face intérieure porte des profils et des feuilles qui peuvent remonter au temps des Antonins. Les murs du pourtour sont également antiques, les chambranles des deux portes des oratoires, les marbres du soubassement ne peuvent permettre l'hésitation. Plus haut on observe de même des caractères incontestables d'antiquité. Au-dessus des fenêtres qui éclairent le portique annulaire, on remarque l'extérieur des arcs construits avec ces longues briques que les Romains employaient pour les cintres arcs de décharge qui ne paraissaient pas jadis et dont on a profité pour ouvrir de nouvelles croisées. On peut donc considérer les faces extérieures de l'octogone comme anciennes à une assez grande hauteur. Pour retrouver le baptistère du Ve siècle, celui de Sixte III, il faut assurément supprimer la lanterne de la coupole, tenir le plus grand compte du dessin de Panvinio, admettre sans hésitation l'existence de la voûte annulaire et le caractère écrasé de l'édifice. Pour le reste, les baptistères de Sainte-Constance et de Nocera, tous deux du IVe siècle, offrent des ressemblances particulières avec celui de Latran dont la restitution par M. Rohault de Fleury paraît rigoureusement justifiée dans son ensemble. — [2] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 242, 243. — [3] Cette porte est celle-là même par laquelle on entre aujourd'hui au baptistère en venant de la ville. — [4] Ciampini, *Vetera monimenta*, in-fol., Romæ, 1690, t. I, pl. 75. — [5] Nesbitt, dans *The Archaeologia*, London, 1866, t. XL, pl. IX, donne un bon dessin de cette porte, sur laquelle on lit : $\overset{P}{+}$IS HONOREM BEATI IOHANNIS BAPTISTAE. $\overset{P}{+}$ HILARUS EPISCOPUS DI FAMULUS OFFERT ; cf. Rohault de Fleury, *Le Latran au moyen âge*, atlas, pl. XXXVII. — [6] Ciampini, *op. cit.*, t. I, pl. 74 ; Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, in-fol., Prato, 1872, t. IV, pl. 238. — [7] Allusions aux dangers courus par le pape, en 449, lorsqu'il remplissait les fonctions de légat au « brigandage d'Épbèse ».

D'autres inscriptions empruntées à l'Écriture sainte sont, paraît-il, modernes[1].

L'oratoire de Sainte-Croix ne nous est connu que par la description de Panvinio[2]. Il avait la forme d'une croix à branches égales; en outre, aux quatre angles du carré central s'ouvraient des portes donnant accès dans autant de petites chapelles ménagées entre les bras de la croix. L'édifice comptait donc sept chapelles et une entrée. Au-dessus de la porte on lisait: INTROIBO DOMINE IN DOMVM TVAM ET ADORABO AD TEMPLVM SANCTVM TVVM IN TIMORE TVO. Cet



1320. — Coupe du baptistère du Latran. Gravure de Lafreri en 1540. D'après Rohault de Fleury, *Le Latran au moyen âge*, pl. 34.

édifice subsista avec sa décoration de mosaïques jusqu'au commencement du XVIIe siècle.

Il nous reste à parler du nymphée et du triportique; dont l'auteur de la notice d'Hilaire donne exceptionnellement la description. Au centre de la cour se trouvait le nymphée se composant d'un *lacus* ou bassin en porphyre, au milieu duquel une vasque striée, *conca raiata*, laissait échapper un jet d'eau; deux autres vasques striées *concas raiatas*, étaient supportées par des colonnes cannelées en porphyre et disposées à droite et à gauche. En ce qui concerne les colonnes *miræ magnitudinis quæ dicuntur exatonpentaicas*[3] on est réduit aux conjectures. Le portique régnait sur trois côtés de la cour (*triporticum... circundatum a dexteris vel sinistris, in medio*). Sur la frise de cette colonnade on lisait l'inscription suivante :

Hic locus olim sordentis cumuli squalore congestus, sumptu et studio Christi famuli Hilari episcopi, iuvante Domino, tanta ruderum mole sublata quantum culminis nunc videtur ad offerendum Christo Deo munus, ornatus atque dedicatus est.

Les marbres qui portaient cette frise furent employés par le pape Jean XII, en 956, à décorer la chapelle de Saint-Thomas, fondée par lui, dans le portique de Saint-Jean-de-Latran, près de l'entrée principale; ils étaient encore à leur place primitive quand l'inscription fut copiée, entre 821 et 846, par le collecteur de la *Sylloge Laureshamensis I*. C'est donc entre le milieu du IXe siècle et le milieu du Xe qu'a commencé la destruction du portique d'Hilaire. Au XVIe siècle, au temps où écrivait Panvinio la cour existait encore, mais il n'y avait plus trace du nymphée; du portique lui-même, il ne restait plus que sept colonnes et trois pilastres.

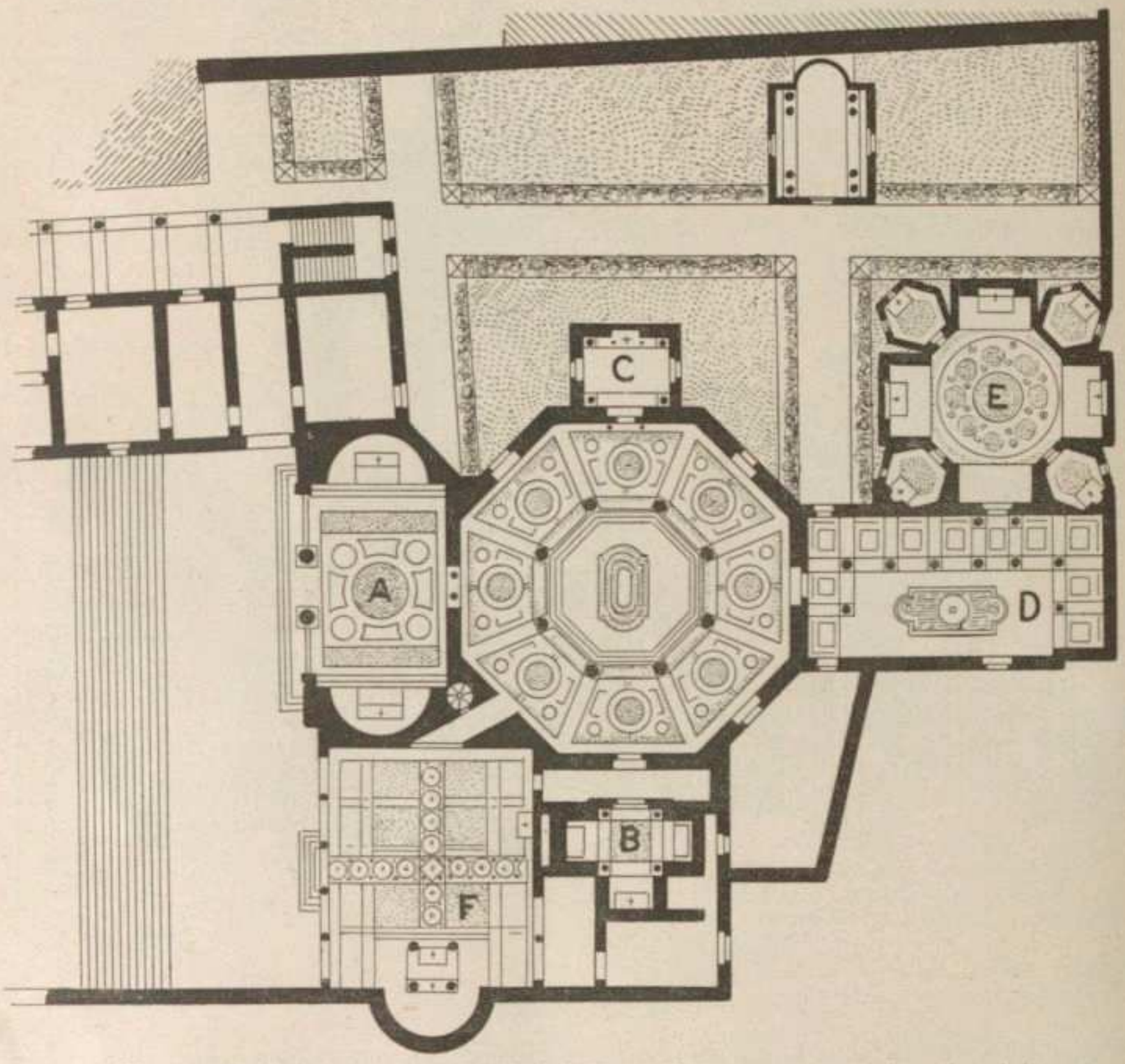
Le *Liber pontificalis* mentionne quelques autres baptistères dans les églises de Rome. Ce qu'on lit dans la notice du pape Pie[4] au sujet d'un baptistère créé au *titulus Præxedis* dérive des *Acta SS. Pudentianæ et Præxedis*[5].

[1] Ciampini, *Vetera monimenta*, in-fol., Romæ, 1690, t. I, p. 230, 251. — [2] Rohault de Fleury, *Le Latran au moyen âge*, p. 345. — [3] Var. : *ecatonpentalaicas*. « Le sens de ce dernier mot m'échappe; s'il faut lire *ecatonpentalaicas*, il est clair, en tout cas, qu'il ne s'agit pas de colonnes de 105 pieds de haut; le nombre 105 est peut-être celui de leurs cannelures, peut-être celui des colonnes de l'édifice antique d'où elles provenaient. » L. Duchesne, dans *Liber pontificalis*, t. I, p. 246. — [4] *Ibid.*, p. 132. — [5] *Acta sanct.*, mai. t. IV, p. 299. Cf. *Manuel d'arch. chrét.*, in-8°, Paris, 1907, t. I, p. 414.

La notice de Silvestre (314-335) parle d'un baptistère élevé par Constantin à la demande de sa fille et de sa sœur Constance [1]. Il s'agit peut-être de l'édifice désigné sous le nom de mausolée de Sainte-Constance [2], dont le centre aura pu offrir une piscine, puisque le sarcophage de porphyre de Constantine et Hélène a été trouvé dans une chapelle. Les mosaïques : Dieu donnant sa Loi à Moïse et le Christ donnant la Loi à saint Pierre, peuvent s'interpréter de l'initiation baptismale et de la façon dont on en concevait l'expression au IVe siècle. Mais ceci, qui n'était que conjecture, ne l'est plus depuis les fouilles qui ont montré avec évidence que l'édifice célèbre est un ancien baptistère et a été utilisé comme tel [3].

La notice de Sixte III mentionne *huius temporibus fecit Petrus episcopus basilicam in urbe Roma sanctæ Savinæ, ubi et fontem construxit* [4]; enfin la notice de Symmaque (498-514) mentionne la création d'une basilique de Sainte-Agathe, *via Aurelia, in fundum Lardarium, a fundamento cum fonte construxit* [5].

Un baptistère construit par les soins de saint Damase (366-384) attenant à la basilique de Saint-Pierre nous est connu par un poème damasien : *Cingebant latices montem*, etc. Cf. J. P. Kirsch, dans *Römische Quartalschrift*, 1890, p. 110 sq.; A. de Waal, *Das baptiterium des Papstes Damasus bei S. Peter*, dans la même revue, 1902, p. 58-61; J. Zettinger; *Die ältesten Nachrichten über Baptisterien der Stadt Rom.*, dans la même revue, 1902, p. 331-336; Dionysi, *Vaticanæ basilicæ cryptarum monumenta*, in-4°, Romæ, 1828,



1330. — Baptistère du Latran. D'après Rohault de Fleury, *Le Latran au moyen âge*, atlas, pl. 4.
A. Portique de Saint-Venance. — B. Oratoire de Saint-Jean-l'Évangéliste. — C. Oratoire de Saint-Jean-Baptiste. — D. Triportieus. E. Oratoire Sainte-Croix. — *e*. Chapelles basses. — F. Oratoire Saint-Étienne.

p. 64; *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, 1884 (Léon III, n. 65), t. II, p. 17; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1867, p. 34; 1868, p. 37; 1877, p. 8-9; Marucchi, *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1901, t. VIII, p. 89, n. 1; p. 97, n. 1.

Baptistère à Sainte-Anastasie, au pied du Palatin, cf. De Rossi *Inscript. urb. Rom.*, t. II, part. 1, p. 150; L. Duchesne, *Notes sur la topographie de Rome au moyen âge, Sainte-Anastasie*, dans les *Mélang. d'archéol. et d'hist.*, 1887, t. VII, p. 387-413; J. Zettinger, *op. cit.*, p. 336; J. P. Kirsch, au mot ANASTASIE, t. I, col. 1919.

[1] *Liber pontificalis*, t. I, p. 180. — [2] Voir *Dictionn.*, t. I, col. 947, fig. 234; E. Isabelle, *Les édifices circulaires*, 1855, pl. XXXIII-XXXVII, p. 79-85; J. Zettinger, dans *Rom. Quartals.*, 1902, t. XVI, p. 329, n. 2. Cf. Garrucci, *Storia dell' arte crist.*, t. IV, p. 8, pl. 204; De Rossi, *Musaici cristiani delle chiese di Roma*, in-fol., Roma, 1894, *S. Constanza*, fol. 2°, 3°. — [3] H. Grisar, *Gesch. Roms und Papste im Mittelalter*, t. I, p. 378; O. Mothes, *Die Baukunst des Mittelalters in Italien*, in-8°, Jena, 1884, t. I, p. 128. — [4] *Lib. pont.*, t. I, p. 235. Cf. J. Zettinger, *op. cit.*, p. 337. — [5] *Ibid.*, t. I, p. 262. Cf. J. Zettinger, *op. cit.*, p. 340.

Baptistère à Saint-Vital (*titulus Vestinæ*), cf. Zettinger, *op. cit.*, p. 336-337.

Baptistère à Sainte-Marie-Majeure, cf. Zettinger, p. 337-338.

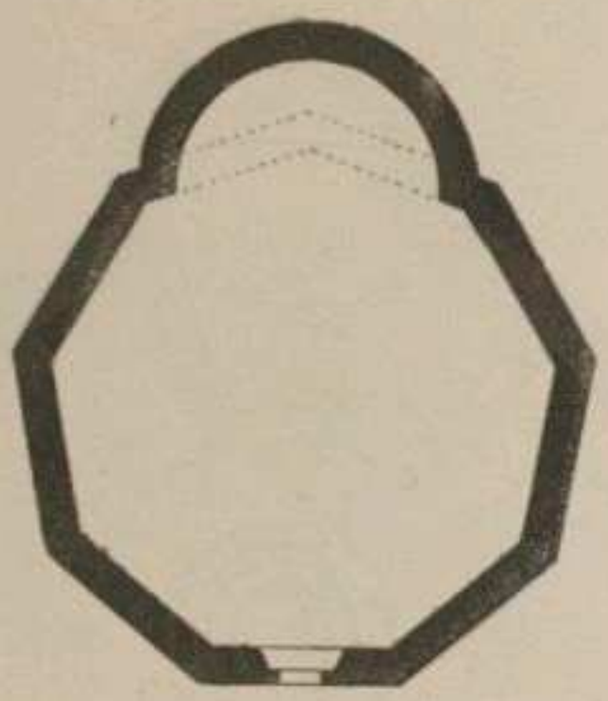
Baptistère à Saint-Laurent-hors-les-murs, cf. Zettinger, p. 338.

Baptistère à Saint-Paul, cf. Zettinger, p. 338.

Baptistère de Saint-Laurent in Damaso, cf. Zettinger, p. 339.

Baptistère au 3e mille de la voie Latine, cf. L. Fortunati, *Relazione generale degli scavi e scoperte fatte lungo la via Latina*, in-8°, Roma, 1859; Zettinger, p. 339; O. Marucchi, *Éléments d'archéologie chrétienne*, in-8°, Paris, 1901, t. II, p. 200; C. F. Rogers, *Baptism and christian archeology*, in-8°, Oxford, 1903, p. 337, n. 79.

XXI. Italie. — *Agliate* (Lombardie). L'église d'Agliate est accompagnée d'un baptistère (année 881) placé au midi, à dix mètres environ du mur d'enceinte, tandis qu'à Arsago on le trouve devant la façade. Le



1331. — Baptistère d'Agliate.
D'après R. Cattaneo, *L'architectura in Italia*, fig. 128.

baptistère d'Agliate (fig. 1331) offre cette particularité d'avoir pour contour, à partir d'une certaine hauteur, un polygone de neuf côtés assez régulièrement tracé. Dans le bas, deux côtés du polygone, ceux tournés au Levant, sont remplacés par une abside. Cf. de Dartein, *Étude sur l'archit. lombarde*, p. 309-311; R. Cattaneo, *L'architettura in Italia dal secolo VI al mille circa*, in-8°, Venezia, 1888, p. 220 sq., fig. 128-131.

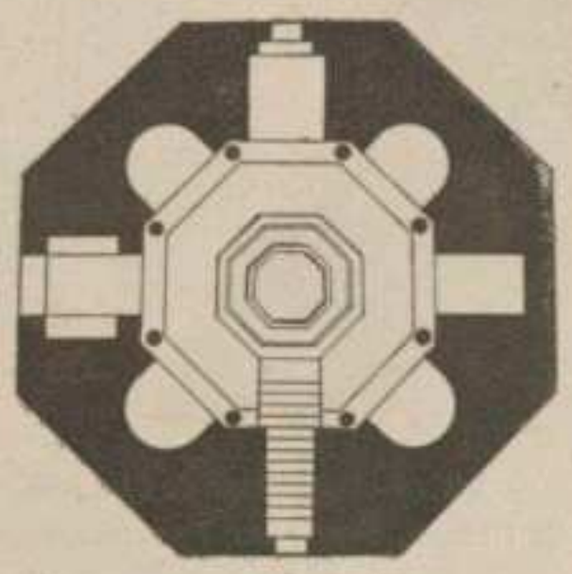
Agrate-Conturbia (Novare). La partie centrale ressemble au baptistère d'Albenga. On aurait utilisé des fondements antiques. Cf. de Dartein, *op. cit.*, p. 402-483, plan, coupe, description; E. Mella, *Battisteri di Agrate-Conturbia et di Albenga*, dans *Atti della società d'archeologia e belle arti per la provincia di Torino*, 1880, t. III, fasc. 1.

Albenga. La partie basse, avec ses grandes niches alternativement circulaires et rectangulaires, ouvertes sur les côtés intérieurs de l'octogone, et les colonnes dressées dans les angles, reproduit à peu de chose de près, quant au plan, la disposition du temple octogone du palais de Spalato (fig. 1332). Description, plan et coupe dans de Dartein, *op. cit.*, p. 399-400; restauration dans ces dernières années, cf. *Römische Quartalschrift*, 1900, t. XIV, p. 333. Mella et de Dartein n'admettent pas la date du Ve siècle, mais seulement du VIIIe ou IXe siècle. R. Cattaneo, *op. cit.*, p. 131-132.

Aquilée. Voir t. I, col. 2063 sq., fig. 868-869.

Arsago (Lombardie). Tour octogonale, d'où sort, au sommet, le faîte d'un tour plus étroite dont le parement est évidé par les arcatures. Une porte au nord et une au midi sont les points de départ des escaliers conduisant à la galerie supérieure. La piscine est octogonale, on y descend par deux gradins. Le rez-de-chaussée offre de grandes niches dont l'une creusée circulairement sert d'abside. Nous trouvons ici un chaînon de la généalogie des anciennes rotondes simples voûtées telles que le temple de Portumne à Ostie, le temple octogone du palais de Dioclétien à Spalato, l'église constantinienne de Saint-Marcellin-et-Saint-Pierre, Saint-Georges de Thessalonique, les deux rotondes milanaises de Saint-Aquilin et de Saint-Sixte, tous édifices dont la filiation remonte au Panthéon de Rome. Description et vue d'ensemble du monument dans de Dartein, *op. cit.*, p. 395-398, atlas, pl. 94.

Le baptistère d'Arsago appartient au type de la *rotonde annulaire* que la complication de ses formes a empêché de se vulgariser. A Asti on l'a simplifié en le privant de sa galerie haute; au Latran et à Sainte-Constance à Rome, nous avons le type parfait. On lui



1332. — Baptistère d'Albenga.
D'après H. Holtzinger, *Die altchristliche Architektur*, p. 213, fig. 146.

préféra le type de la *rotonde simple*, lequel s'applique avec tant de convenance aux baptistères, notamment à Ravenne et à Florence, qu'on peut y voir, en quelque sorte, leur disposition normale. Les baptistères de style lombard se composaient ordinairement d'une enceinte polygonale, couverte en charpente ou voûtée et abritant une piscine centrale. Tel était le cas au baptistère de Varèse, avant la restauration du XIIIe siècle[1], à Agliate[2], à Lenno[3], Oggiono[4], Parme, etc., tandis que Albenga et Agrate-Conturbia présentent des formes plus recherchées; notamment celui d'Albenga pareil, dans sa structure, à celui de Novare[5].

Asti. Rotonde annulaire sans la galerie haute, cf. Fr. Osten, *Die Bauwerke in der Lombardei*, pl. V; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1877, p. 55, 59.

Bari. Baptistère circulaire à l'extérieur, dodécagone à l'intérieur, paraît remonter au IVe siècle.

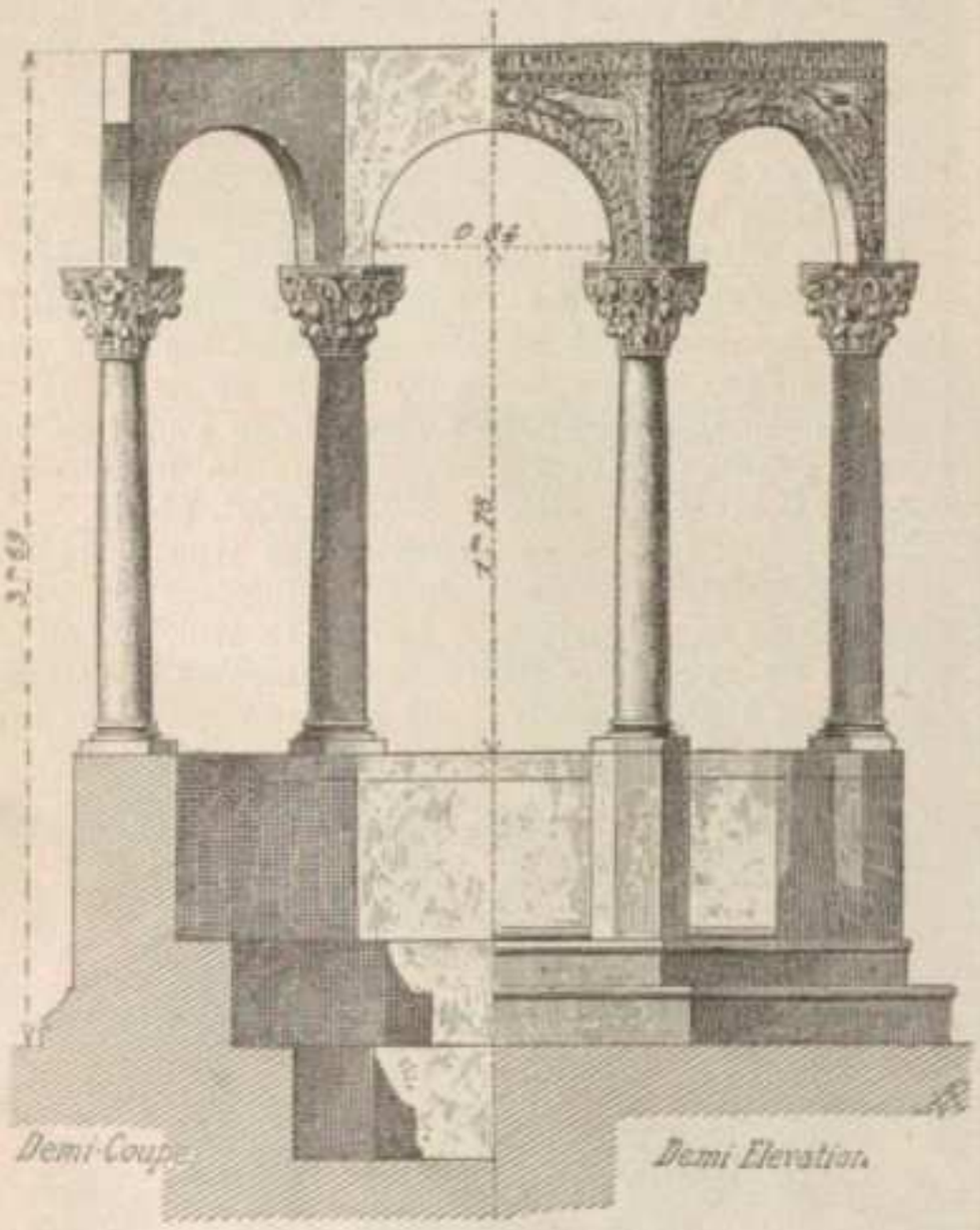
Biella. Construction du VIIIe-IXe siècle; octogone bâtard; cf. E. Mella, *Antico battistero della cattedrale di Biella*, Torino, 1873; de Dartein, *op. cit.*, p. 406-408; R. Cattaneo, *op. cit.*, p. 222-225, fig. de Mella reproduite par de Dartein et Cattaneo.

Bologne. Rotonde ayant servi de baptistère; désignée sous le vocable du Saint-Sépulcre et de Calvaire. Rotonde annulaire; dodécagonale avec collatéral annulaire; renferme un puits ancien destiné apparemment à alimenter la piscine. Cf. Gozzadini, *Del restauro di due chiese monumentali nella basilica stephaniana di Bologna*, in-8°, Modena, 1878; Osten, *Bauwerke in der*

[1] Barelli, dans *Rivista archeologica della provincia di Como*, *op. cit.*, 1875, fasc. 7, 8, p. 25. — [2] De Dartein, *Étude sur l'architecture lombarde*, pl. 74. — [3] Barelli, *op. cit.*, 1876, fasc. 10, p. 1 sq., pl. I. — [4] Barelli, *op. cit.*, 1875, fasc. 7, 8, p. 24. — [5] Osten, *Die Bauwerke in der Lombardei, vom V bis zum XIV Jahrhundert*, Darmstadt, s. d., pl. XIV.

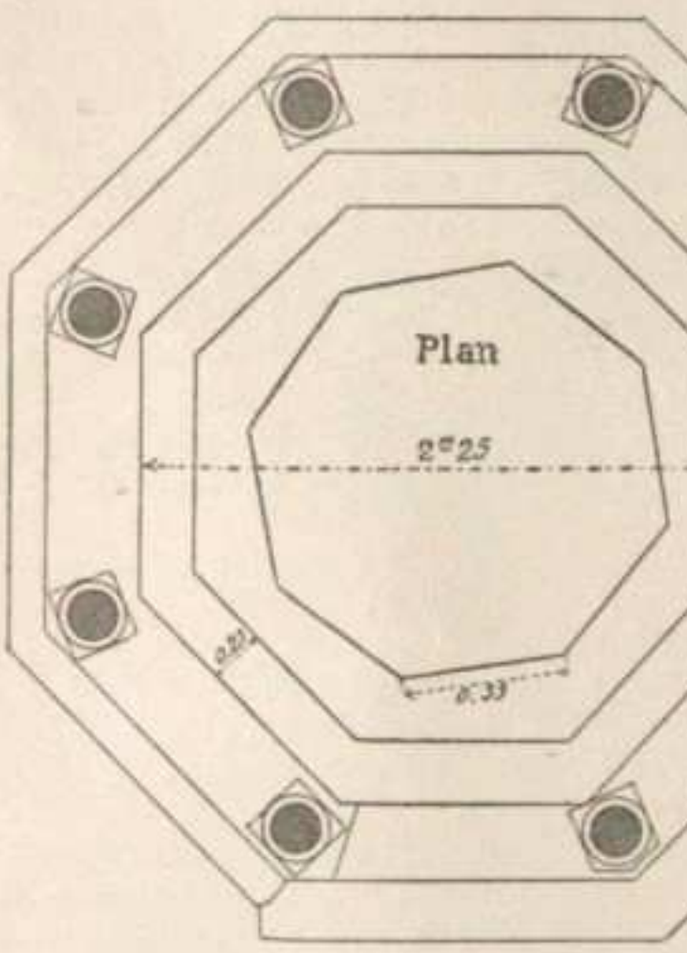
Lombardei, pl. 38, pl. 40; de Dartein, *op. cit.*, p. 438-443.

Brescia. Rotonde attribuée à la reine Théodolinde; en réalité cet édifice est dû à un des comtes qui gouvernèrent Brescia au nom de Charlemagne. Cf. Odorici, *Antichità cristiane di Brescia*, 1858, part. II, p. 29-63; de Dartein, *op. cit.*, p. 45-52.



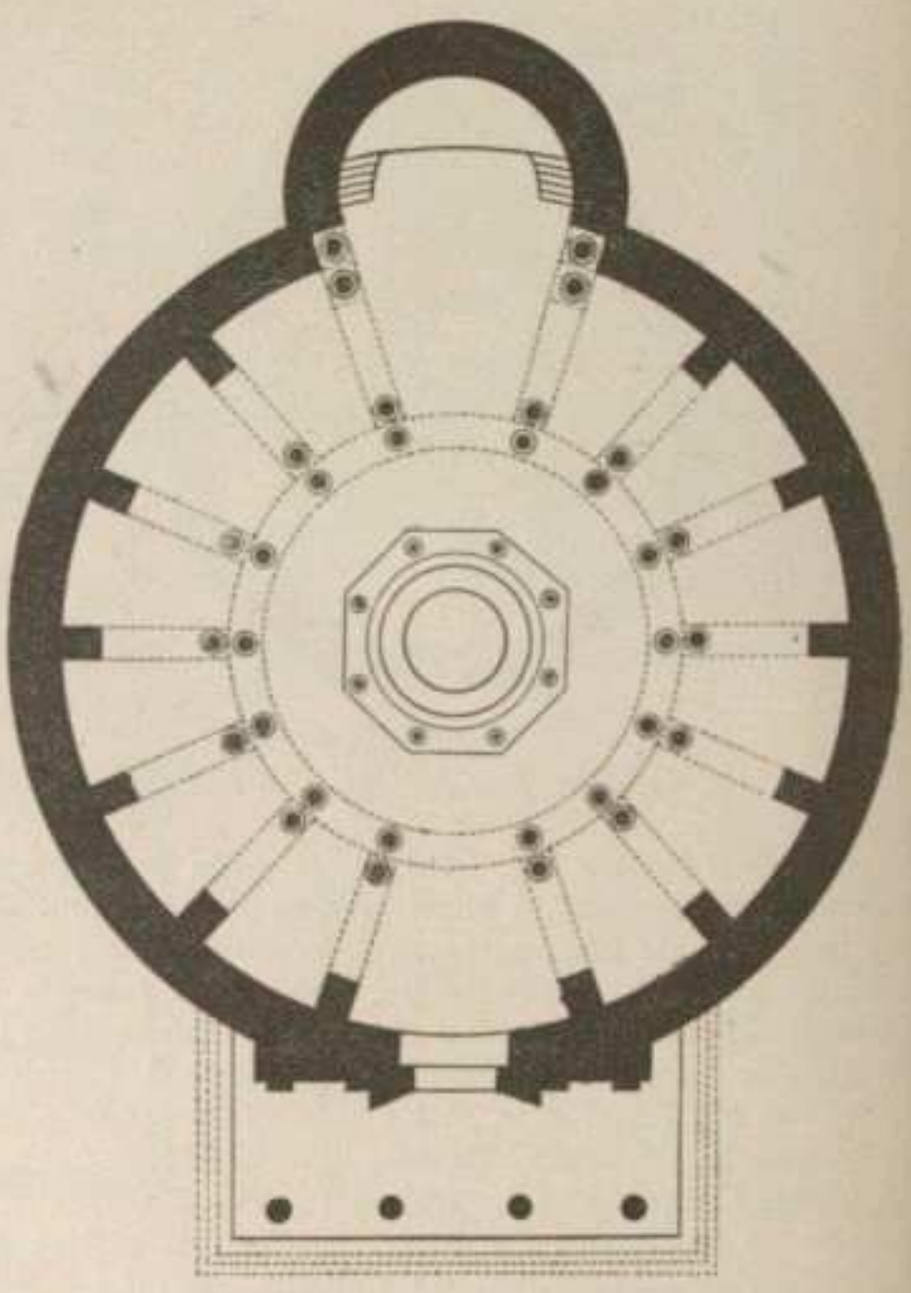
1333. — Baptistère de Cividale.
D'après de Dartein, *Étude sur l'architecture lombarde*, atlas, pl. 9.

Cividale (Frioul). L'ancien baptistère se trouve actuellement dans la collégiale, à l'entrée de la nef latérale de droite. C'est un édifice octogone en marbre. La piscine centrale est entourée par une balustrade servant de piédestal à huit colonnettes disposées dans les angles. Des dalles évidées en plein cintre réunissent ces colonnettes et donnent à l'ensemble l'aspect d'un *ciborium* qui a pu supporter autrefois une toiture. La balustrade est ouverte sur deux côtés pour donner accès à la piscine, dans laquelle on descend par un gradin. Le petit édicule, dont l'élégance est remarquable, appartient à une époque de pleine décadence, et aux environs de l'année 737. Le baptistère est couvert à profusion de sculptures et d'inscriptions qui nous apprennent que ce monument date du pontificat de Callixte, patriarche d'Aquilée.



1334. — Plan du baptistère de Cividale.
D'après de Dartein, *op. cit.*

|REN
QVOS REGAT TRINITAS VERI + EX AQVA ET SPTV
ATVS FVERIT NISI TESTANTE VITAM DO QVIS
|NON VIDEB
IT AETERNAM · MYSTICVM BAPTISMATÆ · SACR
ABIT VENIENS XPS · HOC IN IOVRDANNEM
NITENS PIORVM PATVIT REGNVM · TEGVR
IVM CERNITES VIBRANTE MARMORVM SC
EMA QVOD CALISTI BEATI ORNABI



1335. — Baptistère de Nocera.
D'après H. Holtzinger, *Die altchristliche Architektur*, p. 215, fig. 151.

Voici l'interprétation de ce texte : *Nisi quis ex aqua et spiritu renatus fuerit, non videbit vitam æternam, testante Deo cum Christo. Veniens in Jordanem hoc sacravit mystico baptismate. Nitens piorum regnum patuit. Cernules tegurium beati Calisti quod ornavit vibrante marmorum scema. Quos regat Trinitas vera.*

Une partie de l'inscription, celle qui occupe le côté A H du plan, porte en outre ces mots : M IIII. LXIII. FVIT· REHEDIFICATUM. HOC. BAPTISTERIVM. Cette inscription est évidemment distincte et se rapporte à la reconstruction du baptistère. Sur le côté E F de la balustrade on lit au milieu de la dalle historiée : HOC TIBI RESTITVIT· SICVALD· BAPTESTA· IOHANNES. Sicvald ou Sigwald serait un patriarche d'Aquilée vers 774 qui aura embelli le baptistère et conservé ce souvenir par une inscription.

Nous traiterons ailleurs des sculptures de ce petit édicule. Voir CIVIDALE et PEMNONE. Cf. Eitelberger von Edelberg, *Cividale in Friaul und seine Monumente*, in-4°, Wien, 1857; L. del Torre, *Lettera intorno alcune antichità cristiane scoperte si nella citta di Friuli*, dans *Raccolta d'opuscoli*, Venezia, 1752, t. XLVII, p. 1-63 et fig.; B. Zancarlo *Antiquitatum civitatis Fori Julii*, pars I^a^, in-4°, Venetiis, edit. nova dans Grævius, *Antiq. Ital.*, 1722, t. IV, part. 4, p. 122; *Annales archéologiques*, t. XXV; de Dartein, *op. cit.*, p. 17-21; F. Cattaneo, *op. cit.*, p. 85 sq.

Florence. On attribue avec assez de vraisemblance les parties anciennes de ce baptistère à l'époque des Goths; c'est une rotonde simple couronnée d'une coupole dont le centre à ciel ouvert, ne fut fermé par une lanterne qu'en 1520. Le pavement composé de fragments de marbres blancs et noirs laisse encore voir les traces de l'ancien bassin octogone remplacé par un pavage en briques. Cf. G. B. Befani, *Memorie storiche dell' antichissima basilica di San Giovanni di Firenze*, in-8°, Firenze, 1886; A. Gori, *Monumenta sacræ vetustatis insignia baptisterii Florentini*, in-4°, Florentiæ, 1756; M. Lastri, *Descrizione dell' antico tempio di S. Gio. Batista di Firenze. Notizie dell' antica origine... espiegazione de' marmi ed altri monumenti che vi si vedono, con un breve ragguaglio delle insigne reliquie che vi si venerano*, in-8°, Firenze, 1781; R. Cattaneo, *op. cit.*, p. 46, note 2; Isabelle, *Les édifices circulaires*, pl. XLIX-LIII, p. 100-106.

Galliano. Date des environs de l'an 1000, de Dartein, *op. cit.*, p. 408-411, plans.

Grado. Voir t. I, col. 2654, au mot AQUILÉE.

Gravedona. Sainte-Marie *del Tiglio* de temps immémorial sert de baptistère à l'église Saint-Vincent. Cette église a été étudiée par Ed. Mella, dans *Ateneo religioso di Torino*, 1872, n. 29; Barelli, dans *Rivista archeologica della provincia di Como*, juin 1873; Balestra, *Ristauri alla santa Maria del Tiglio in Gravedona*, dans *Riv. arch. della prov. di Como*, novembre 1877; S. Gusmeo, même revue, juin 1874; de Dartein, *op. cit.*, p. 364-375, Cet édifice ne paraît pas antérieur à la fin du XIIe siècle.

Lenno (Lac de Côme). Cf. Barelli, *Rivista archeolog. della prov. di Como*, décembre 1876, fasc. 10, p. 1 sq., pl. I.

Milan. Le baptistère du temps de saint Ambroise, dans lequel saint Augustin fut baptisé est désigné par l'évêque de Milan sous le nom de *basilica baptisterii*. Il n'en subsiste rien. C'était un édifice octogone situé au midi de la basilique neuve à peu de distance de l'église Sainte-Thècle, à la place où s'élève aujourd'hui le chœur de l'église des *Corte*. Il portait le vocable de *Sanctus Johannes ad fontes* et parfois celui de *fons Theclæ*. Nous avons cité plus haut les seuls vers ayant un intérêt archéologique dans la composition métrique consacrée par saint Ambroise au baptistère. *Corp. inscr. lat.*, t. V, part. 2, p. 617, n. 2; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1876, p. 12.

Naples. Baptistère de Sainte-Restitute, cf. *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1900, p. 99; *Römische Quartalschrift*, 1900, p. 219, 221; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1881, p. 103.

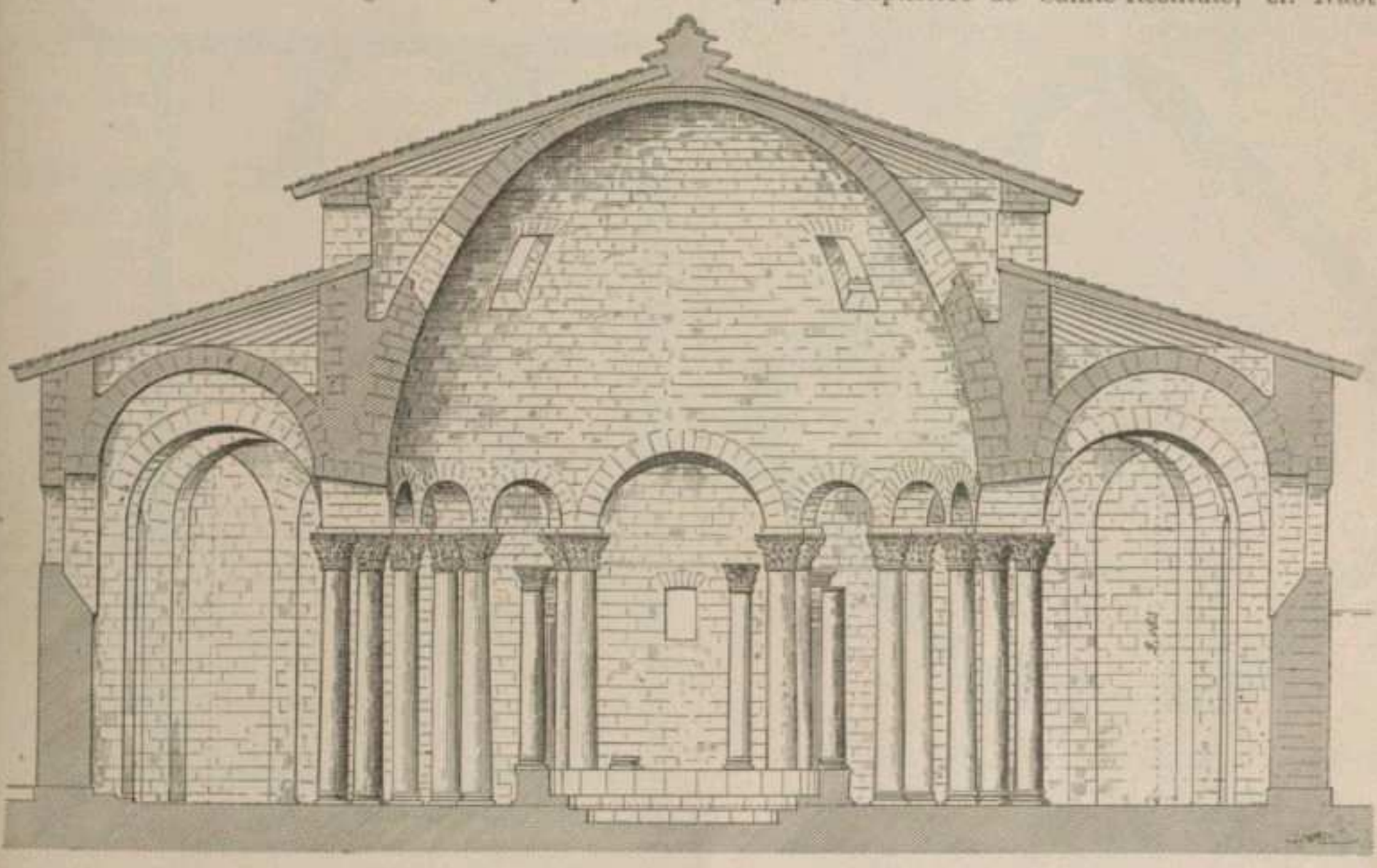
Nocera, près de Salerne. Curieuse rotonde que l'on croit être du VIe siècle, du type des rotondes annulaires avec cuve octogonale à l'extérieur et circulaire à l'intérieur. Reproduction trop petite dans Séroux d'Agincourt, *Hist. de l'art par les monuments*, in-fol., Paris, 1823; E. Isabelle, *Les édifices circulaires*, pl. XXXIX, p. 87-89; H. Hübsch, *Monum. de l'archit. chrét. primit.*, in-fol., 1870; G. Orlando, *Storia di Nuceria dei Pagani*, in-8°, Napoli, 1884; de Dartein, *op. cit.*, t. I, p. 9, (fig. 1335-1336).

Novare. Cf. F. Osten, *Die Bauwerke in der Lombardei vom VII. bis zum XIV. Jahrhundert gezeichnet und durch historischen Text erläutert. Les monuments de la Lombardie* (allem. et franç.), in-fol., Darmstadt [1846-1854], pl. XIV.

Oggiono (Lombardie). Cf. Barelli, dans *Rivista archeologia della provincia di Como*, décembre 1875, fasc. 7, 8, p. 24.

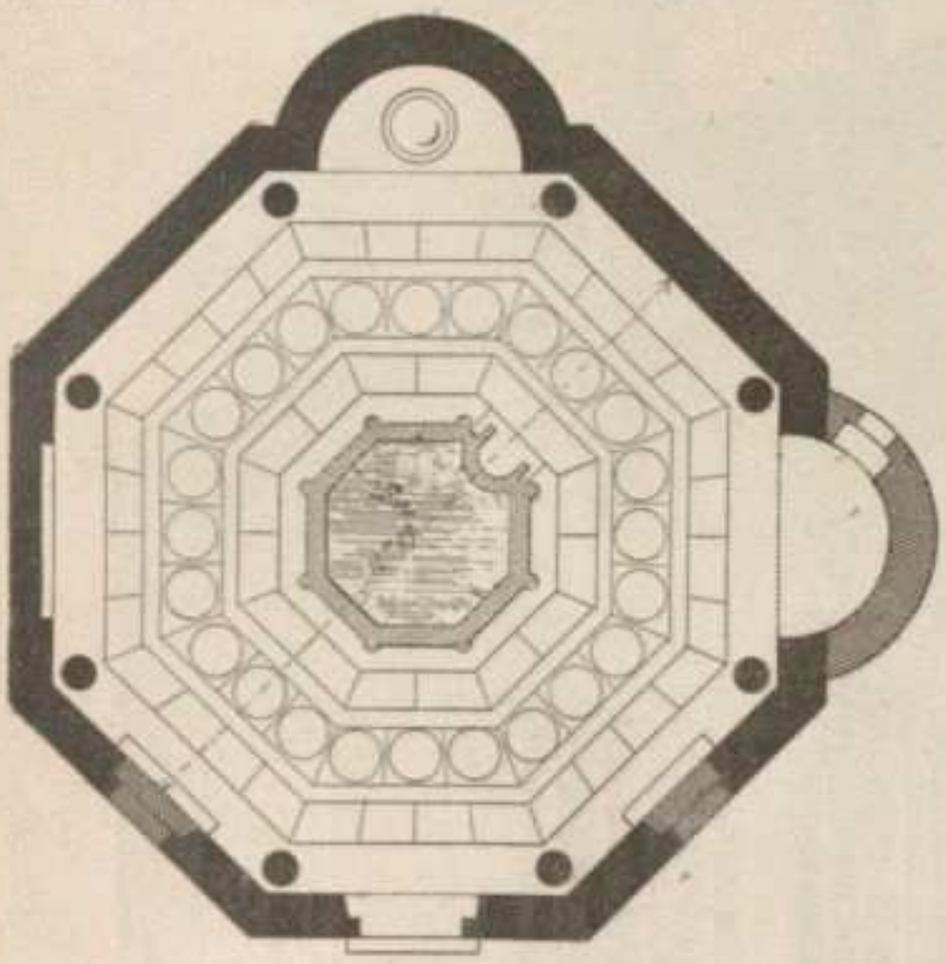
Pesaro. Cf. Olivieri, *Dell' antico battistero della santa chiesa Pesarese*, in-4°, Pesaro, 1777.

Ravenne. San-Giovanni-in-fonte. Édifice octogonal et



1336. — Vue intérieure du baptistère de Nocera. D'après Isabelle, *Les édifices circulaires*, pl. 39.

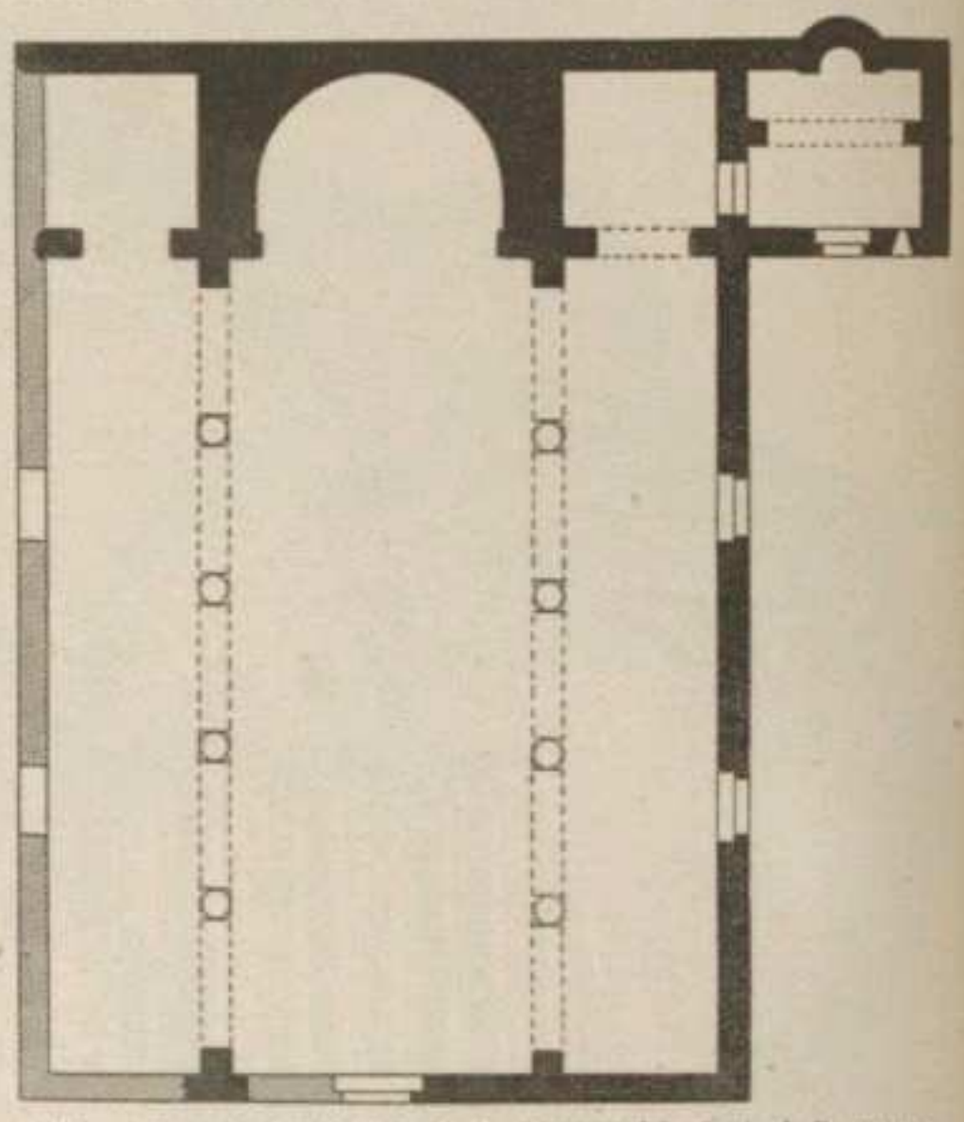
dont l'extérieur est insignifiant, construit en briques et offre, pour unique ornement, des rangées d'arcades aveugles; plus haut, tout en haut des murailles, une lourde corniche en dents de scie. Tout l'intérêt de l'édifice est dans sa voûte sphérique en tubes creux superposés et dans sa décoration en mosaïques. Nous donnons ici le plan du baptistère et la vue extérieure (fig. 1337-1338); quant à la vue de l'intérieur on la trouvera dans notre *Manuel d'archéol. chrét.*, t. II, p. 123, fig. 216. Nous nous permettons de renvoyer à ce que nous avons dit dans cet ouvrage au sujet de l'importance architectonique de cet édifice qui, avec le mausolée de Galla Placida, sont les plus anciens monuments de l'Italie où le problème de l'établissement des voûtes sur pendentifs soit résolu complètement. Mais outre la nouveauté des formes, le baptistère de Ravenne offre dans ses membres extérieurs une innovation très intéressante. C'est une corniche composée de petites



1337. — Plan du baptistère de S. Giovanni à Ravenne.
D'après Isabelle, *Les édifices circulaires*, pl. 42.

arcatures qui prennent appui alternativement sur des bandes murales et des consoles, ce qui est très probablement le plus ancien exemple en Occident de la frise à petites arcatures.

A l'intérieur tout devient digne d'attention. Des colonnes antiques supportent deux rangées d'arcades superposées au-dessus desquelles s'élève la coupole. La base des murailles jadis décorée d'incrustations de marbre n'en possède plus que de rares débris. Le tympan des arcades présente huit blanches figures d'apôtres se détachant avec de riches arabesques sur un fond bleu sombre. A la hauteur des fenêtres, la décoration est entièrement en stuc, niches, figures et ornements ont probablement eu à subir de graves réparations, cependant la partie décorative et l'imagination primitive demeurent charmantes. Ce sont des animaux affrontés, paons, lièvres, colombes, cerfs, arrêtés au bord d'un vase ou d'une corbeille de fruits, lions, hippocampes, enfin les personnages bibliques eux-mêmes, Daniel, Jonas, le Christ parmi les apôtres. L'usage des stucs peints est une réminiscence de l'art antique dont le baptistère de Ravenne offre le dernier exemple avant la longue nuit de l'art au moyen âge. Avec l'étage supérieur nous abordons une région nouvelle, des procédés et un art nouveaux. Si les mosaïques de l'étage inférieur rappellent celle du mausolée de Galla Placidia, si les blancs apôtres du baptistère sont les proches parents des prophètes dorés du mausolée, si les arabesques ont une souplesse égale dans l'un et dans l'autre édifice, ces liens étroits ne se retrouveront plus. Bien qu'il soit malheureusement difficile de porter un jugement motivé sur le médaillon central altéré par des remaniements[1] on y saisit néanmoins les traces d'effervescence d'un art qui cherche de nouveaux modèles à tout prix et n'importe ou plutôt que de croupir dans les types consacrés par la routine. « La partie la plus originale, la plus personnelle aussi de la décoration, écrit M. Ch. Diehl[2], se trouve dans les deux zones qui encerclent le médaillon central. Dans la zone extérieure, un motif représenté qui apparaît ici pour la première fois en Occident dans l'iconographie chrétienne. Dans huit compartiments alternés, on voit, entre des colonnes qui supportent des architraves d'or, tantôt des autels sur lesquels sont posés les livres des évangiles, tantôt des trônes ornés de pierre-



1338. — Vue du baptistère de S. Giovanni-in-fonte à Ravenne.
D'après une photographie.

ries sur lesquels est posée une croix. Visiblement l'artiste a voulu montrer ici la coupe transversale d'une basilique chrétienne, avec ses trois nefs où, dans les absides latérales, sont placés aux côtés de l'autel les sièges de l'évêque et de l'empereur, où, au fond de l'abside centrale, entre des chancels de marbre, se dresse le trône symbolique où Dieu viendra s'asseoir au jour du jugement. C'est déjà le motif que l'iconographie chrétienne traitera plus tard si fréquemment sous le nom de « préparation au trône » (*étimasie*), et il n'est point sans intérêt non plus de remarquer qu'une décoration architecturale toute semblable se trouve dans les mosaïques de Saint-Georges de Salonique, qu'on date du IVe siècle, et dans celles de la basilique de Bethléhem. De même, c'est d'une influence orientale que semblent s'inspirer les représentations d'animaux, paons, faisans, colombes, qui occupent les espaces ménagés sous la zone inférieure entre la courbe des arcades. On retrouve des motifs tout pareils dans la décoration de Saint-Georges de Salonique. Enfin, autour du médaillon central, sur un fond bleu d'une rare intensité lumineuse, une bande circulaire enferme les ima-

[1] Voir ce médaillon et sa description au mot *Baptême de Jésus*, col. 361, fig. 1295. — [2] Ch. Diehl, *Ravenne*, in-8°, Paris, 1903, p. 38-40.

ges des douze apôtres. Vêtus de longues tuniques que recouvrent d'amples manteaux, portant des couronnes d'or sur leurs mains voilées, ils s'avancent majestueusement en deux files, Pierre et Paul à leur tête. Mais le maître ne s'est point contenté de draper harmonieusement ses figures selon les meilleures traditions du style antique; à chacun de ses apôtres il a donné un type original individuel, irrégulièrement réaliste et vivant. Ce sont des portraits qu'il a voulu faire et qui ne sont point sans analogie, par la sincérité de l'expression, avec ces peintures si curieuses récemment découvertes dans les nécropoles du Fayoum. La même recherche de la nouveauté lui a fait substituer à la monotonie des vêtements uniformément blancs, l'alternance des tuniques claires ou sombres, correspondant à des manteaux teintés en jaune d'or ou en blanc. Et par tout cela les mosaïques de la coupole du baptistère offrent quelque chose d'assez particulier. Sans doute elles appartiennent à la même école qui a créé la décoration du mausolée. C'est la même prédilection pour les fonds bleus, la même science du coloris, plus riche au mausolée avec ses admirables touches de violet et d'orange, avec l'emploi de l'or qui y est fait, plus original peut-être au baptistère, par la curieuse prédominance du jaune; c'est la même beauté de l'ornementation, la même habileté à poser les figures, à dessiner les gestes et les draperies, où revit quelque chose de la tradition antique. Mais tandis que le mausolée nous offre un ensemble d'une tenue parfaite, d'une harmonie incomparable, au baptistère la recherche de l'originalité a produit quelques disparates. Ainsi que le coloris les attaches y sont moins heureuses, la connaissance de la forme humaine moins irréprochable. Malgré ces faiblesses relatives, l'œuvre par les tendances qu'elle atteste est singulièrement intéressante. Plus nettement encore qu'au mausolée, s'y manifeste l'évolution qui du symbolisme primitif conduit l'art chrétien vers des représentations plus réelles et plus historiques. Plus clairement encore qu'au mausolée y apparaissent les influences orientales dont est profondément pénétré cet art chrétien du ve siècle et dont on trouverait en d'autres œuvres de ce temps, par exemple dans les mosaïques du baptistère de Naples, des preuves non moins éclatantes.

La piscine comporte une échancrure avec une espèce de niche et un pupitre en marbre; on y accède par deux marches.

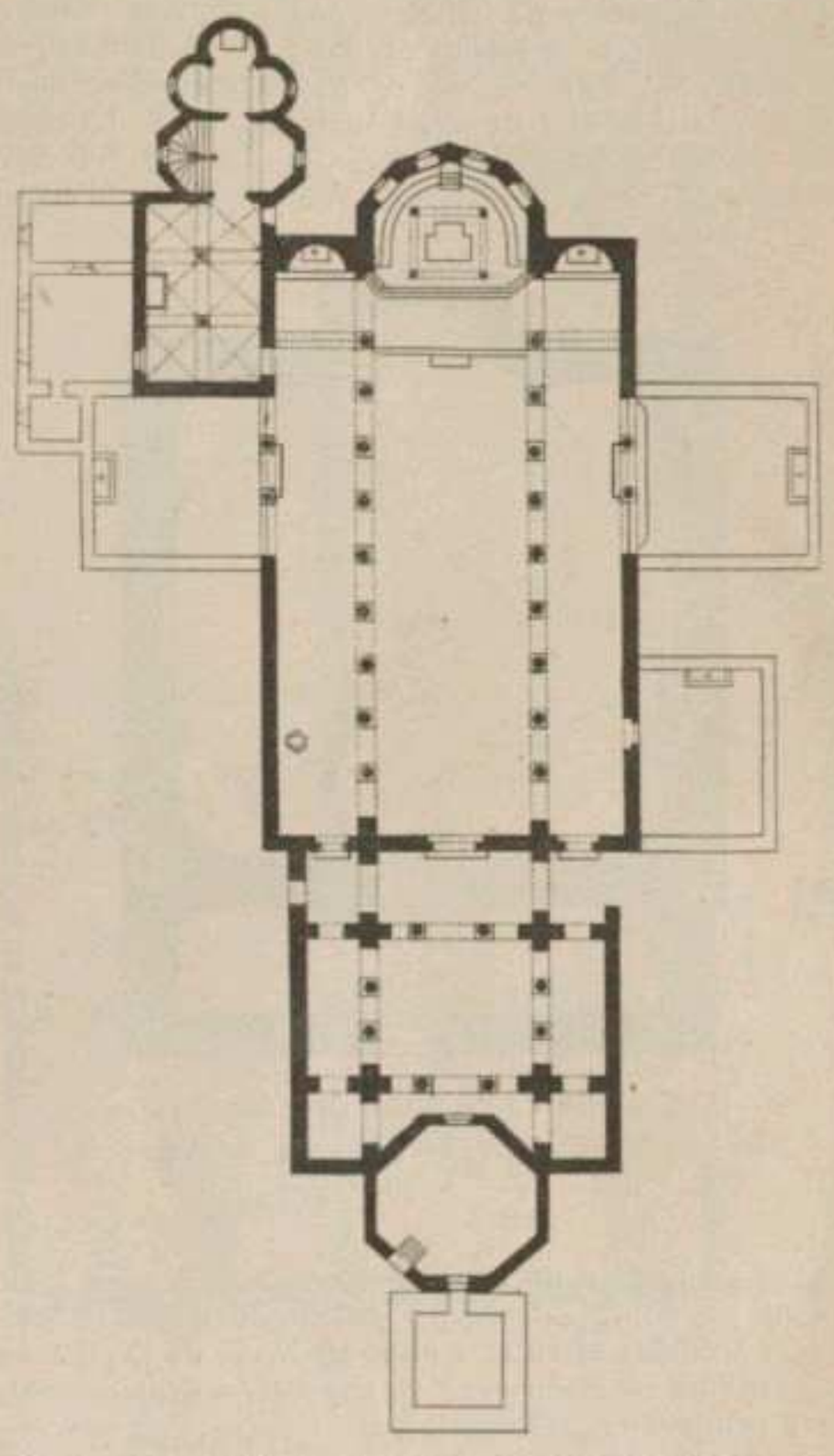
Ravenne possède, tout à côté de San Spirito, le baptistère des Ariens, de plan presque pareil à celui du baptistère des orthodoxes que l'on vient de décrire. Plan et décoration n'offrent rien qui mérite de retenir particulièrement l'attention, c'est une copie maladroite et souvent inintelligente ou grossière qui permet de mesurer la rapidité de la décadence de l'art [1]. C. Sangiorgi, *Il battistero della basilica Ursiana di Ravenna*, in-8e, Ravenna, 1900.

Vérone. G. Orti, *Intorno all' antico battistero della chiesa Veronese*, in-8e, Verona, 1843; *Di due antichissimi tempi cristiani Veronesi*, in-8e, Verona, 1840.

XXII. Istrie. — *Grado*. Baptistère avec un collatéral et une abside polygonale au dehors, date de 571 à 586.

Parenzo possède un baptistère très ancien, situé à l'ouest de la cathédrale. Il doit sa forme actuelle à l'évêque Euphrasius qui occupa le siège épiscopal pendant une partie de la première moitié du vi^e^ siècle. On a pensé que ce baptistère avait remplacé celui du iiie siècle, lequel s'élevait sur un baptistère du iie siècle. C'est fort séduisant, mais la discussion de cette opinion doit trouver place ailleurs. Voir Parenzo. Le baptistère mesure dans sa plus grande largeur 8 mètres, la piscine hexagonale a 3 mètres de diamètre (fig. 1339). Nous avons donné dans notre *Manuel d'archéol. chrét.*, t. ii, p. 202, une mosaïque qui appartient à cet édifice ou qui a quelque autre rapport avec lui. Cf. *Nuovo Bull. di arch. crist.*, 1896, t. ii, p. 14. Un *atrium* entouré de galeries sépare le baptistère de la basilique. La cuve hexagonale porte une sculpture, c'est une croix entre deux colombes et deux poissons.

XXIII. Dalmatie. — *Spalato* (l'ancienne Salone). Le baptistère annexé à la basilique est connu depuis un demi-siècle. C'est un édifice octogone flanqué de deux chambres. La piscine est carrée, on y descend



1339. — Plan de la basilique et du baptistère de Parenzo.
D'après H Holtzinger, *Die altchristliche Architektur*, p. 22, fig. 7.

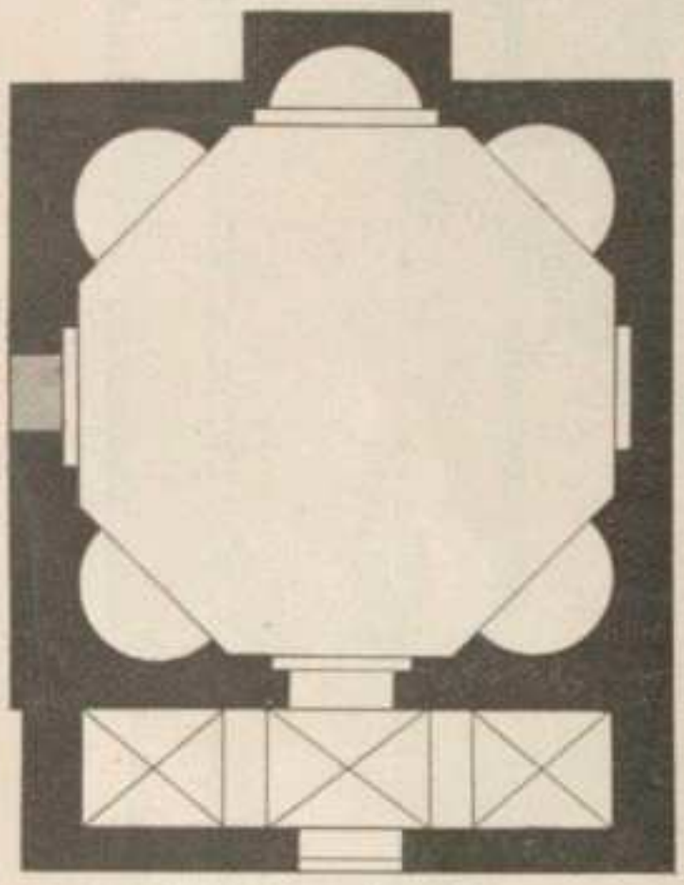
de trois côtés par des degrés de deux marches. Sur la quatrième face du carré il semble qu'on avait élevé une sorte de petite banquette à hauteur d'appui pour l'évêque; quelque chose peut-être dans le genre de ce qui se voit au baptistère de Saint-Jean-des-Fonts à Ravenne. Aux quatre angles de la piscine se voyaient de petits piliers de marbre rouge supportant une petite toiture, sorte de *ciborium*. Les ruines ont eu beaucoup à souffrir jusqu'à ces dernières années. Le baptistère peut remonter au vi^e^ siècle. Les dimensions de la piscine sont 1 mètre de côté et 0^m^80 de profondeur. Nous ne séparerons pas l'étude du baptistère de celle des antiquités chrétiennes de Spalato. Cf. Fr. Carrara, *De' scavi di Salona nel 1846*, in-fol., Vienna, 1850; Fr. Lanza, *Monumenti Salonitani inediti*, in-8e, Vienna, 1856, pl. ii, n. 2; le travail capital est celui qui a paru dans le *Bullettino di archeol. e storia dalmata*, 1902, pl. vi : *Piante dei dintorni del battistero antico cristiano e della basilica episcopale urbana di Salona*

[1] Cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1876, p. 73.

pl. v, vue en 1901; pl. ix; 1903, p. 337, pl. vi: *Basilica episcopale urbana;* 1904, pl. v-vi, plan général; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1877, p. 108; Conze, *Römische Bildwerke einheimischen Fundorts in Œsterreiche,* part. i, dans *Denkschriften der kais. Akad. des Wissensch.*, Wien, 1872, t. xxii, p. 17.

XXIV. Grèce. — *Navarin.* Église précédée d'un baptistère octogonal à huit portiques et couvert, cf. A. Blouet, *Expédition scientifique de Morée,* in-fol., Paris, 1831, t. i, pl. iii, iv.

Constantinople. — On trouvera les témoignages relatifs au baptistère de Constantinople dans Du Cange, *Constantinopolis christiana;* dans W. R. Lethaby et H. Swainson, *The church of S. Sophia Constantinople. A study of byzantine building,* in-8°, London, 1894, p. 18, 19, 20, 81, 106, 132, 152, 155, 183, 209, 217. Avant l'achèvement de Sainte-Sophie, Justinien fit ériger



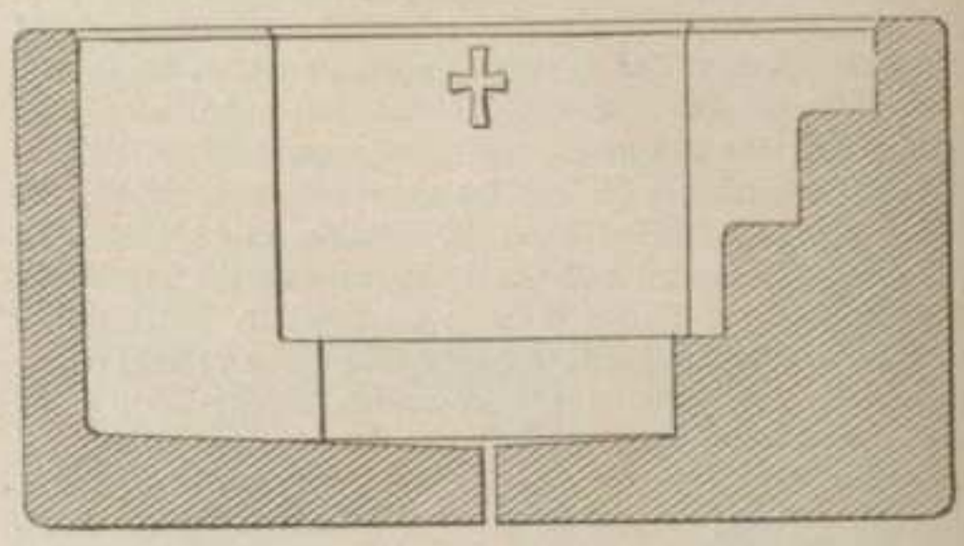
1340. — Plan du baptistère de Sainte-Sophie.
D'après H. Holtzinger, *Die altchrist. Architektur,* p. 213, fig. 144.

proche de l'église un baptistère consacré à saint Jean. C'était un édifice circulaire surmonté d'une coupole dorée. L'édifice circulaire situé au N.-E. de l'église est aujourd'hui identifié avec ce baptistère contemporain de la première église justinienne à laquelle il survécut en échappant à l'incendie de 532. Justinien avait interdit l'usage du bois, sauf pour les neuf portes que Michel Rhangabi fit remplacer au IXe siècle par des portes de bronze dont une seule subsiste encore. Ce baptistère serait celui dans lequel se réunirent des conciles et que ses dimensions faisaient appeler μέγα φωτιστήριον (fig. 1340).

D'autres baptistères sont mentionnés ou décrits par des documents, mais il semble qu'il n'en subsiste rien. A l'un de ces baptistères a pu toutefois appartenir une piscine conservée jadis dans la mosquée Zeinab Sultana, à l'ouest de Sainte-Sophie et déposée aujourd'hui au Musée impérial. Paspates, nous ne savons sur quel fondement, voit dans cette piscine celle du baptistère de Saint-Jean, la seule, avec celle de la mosquée Kotza Mustapha Pacha, qui, d'après lui, eussent été épargnées. La première, celle que nous reproduisons ici, est taillée dans un bloc de marbre de Proconnèse. Elle mesure en longueur 2m70, en largeur 2m017, en hauteur 1m48 (fig. 1341-1342).

L'extérieur est très soigné; l'intérieur comporte un petit degré. Le bord porte des croix grossièrement entaillées qui sont peut-être simplement la trace des croix en métal qui primitivement ornaient le monument.

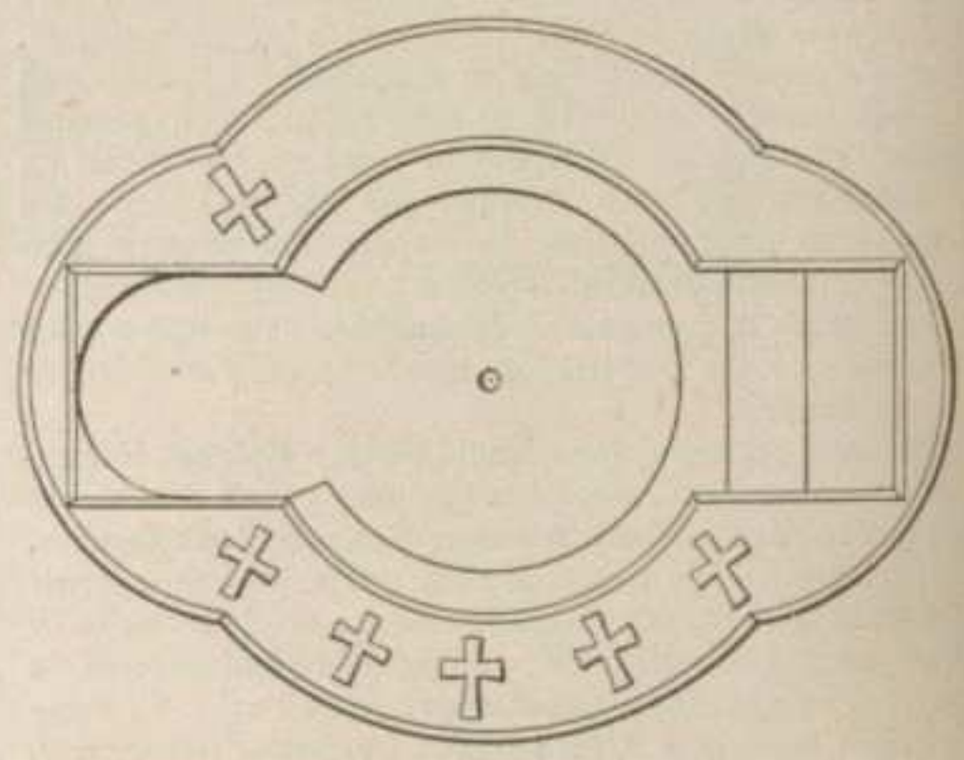
XXV. Arménie. — *Dara.* D'après Texier, les constructions rencontrées par lui à Dara comportaient un bap-



1341. — Coupe de la piscine du Musée impérial de Constantinople.
D'après Lethaby et Swainson, *The church of S. Sophia,* p. 82.

tistère. Cf. E. Texier et Pullan, *Architecture byzantine,* in-fol., Londres, 1864, p. 54.

XXVI. Asie-Mineure. — L'Asie-Mineure n'est étudiée au point de vue de l'antiquité chrétienne que depuis un trop petit nombre d'années pour qu'on doive s'attendre à y rencontrer plus et mieux que des jalons pour l'avenir. Les baptistères sont, jusqu'à ce jour, à peine représentés; cependant une petite construction sur plan crucial, située au sud-est et à peu de distance de l'église



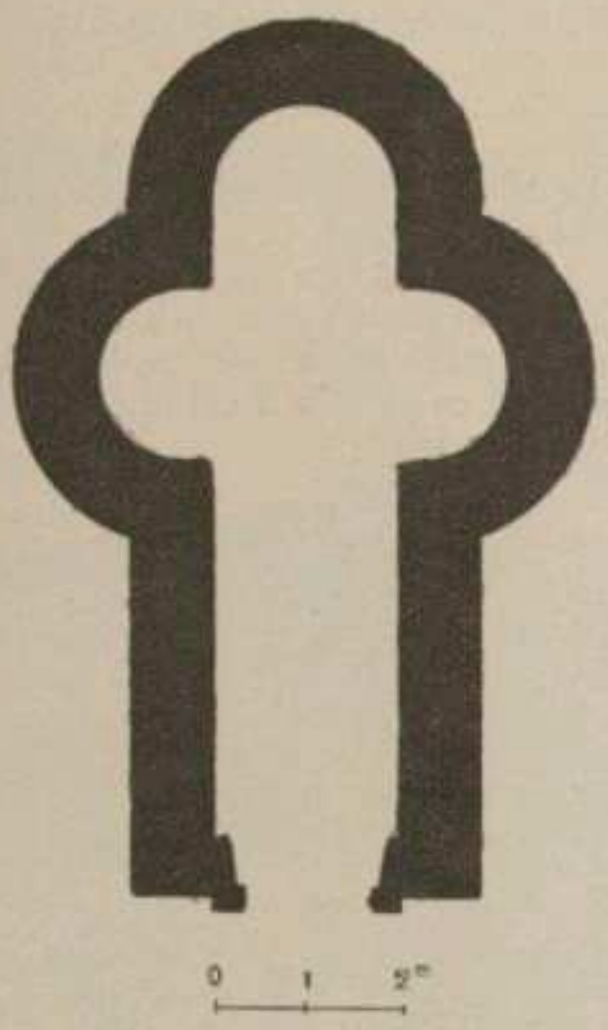
1342. — Plan de la piscine au Musée impérial de Constantinople.
D'après Lethaby et Swainson, *The church of S. Sophia,* p. 82

d'Aladscha Kisle, mérite de retenir notre attention[1]. D'après R. von Schneider « le bâtiment était un baptistère et dans son milieu se trouve encore la fontaine baptismale ayant la forme d'un prisme quadrangulaire, haut de 0m82, large de 0m86, avec une croix enguirlandée sur le devant et un cercle nu à l'endroit correspondant sur la face opposée ».

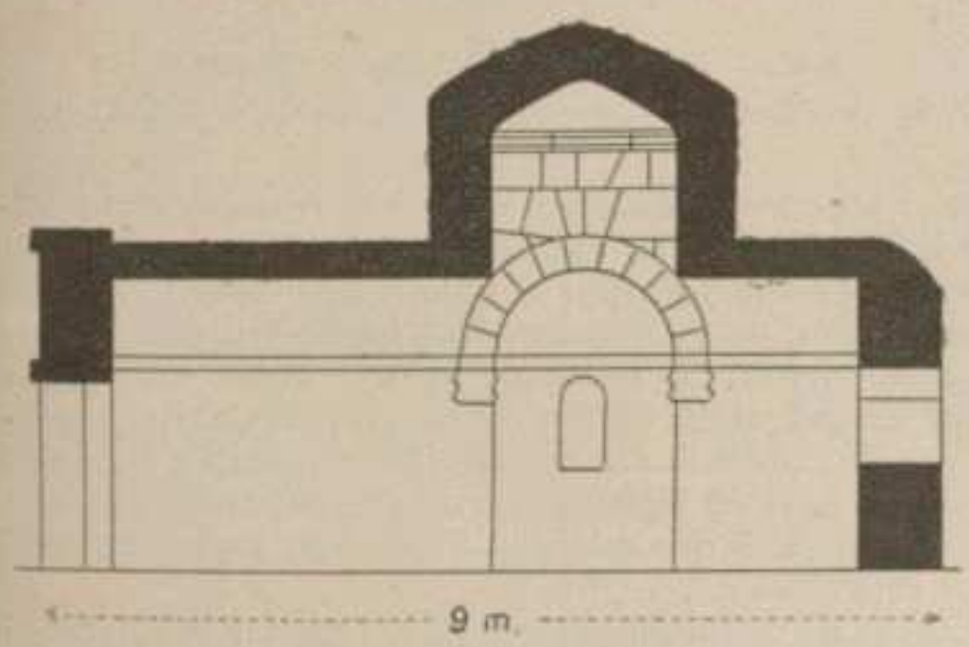
Dans le groupe des édifices de Bin-bir-Kilisse, Smirnow

[1] On ne peut que se montrer réservé dans l'étude de cet édifice à cause de l'imprécision des renseignements qui le concernent. Une esquisse du *Skizzenbuch* de Niemann a servi à Tobelmann pour son dessin. Malheureusement ni l'esquisse ni le dessin ne nous permettent de vérifier en aucune manière l'indication de R. von Schneider sur la communication directe entre l'abside et l'église, au contraire, le bâtiment central semblerait isolé. Ajoutons que le plan de Niemann ne mentionne pas l'existence de fonts baptismaux. Petersen et Luschan, *Reisen in Lykien,* p. 38 sq., en font mention.

désigne un petit monument ayant l'apparence d'un mausolée apparenté aux chapelles tréflées, et ayant servi de baptistère. Cet édicule, voisin de la basilique n. VI, occupe la place qui était, en Orient, réservée aux baptistères, ainsi qu'on peut le voir sur l'Agora de Pergame, à Gül-Bagtsche, à Kalat Sem'an, dans le vestibule du grand temple de Baalbek, et à Louksor. Ainsi qu'on peut le voir sur la fig. 1343, le monument offre bien la forme typique des mausolées [1]. La croix tréflée est cependant ici pourvue d'une branche très allongée qui marque au premier coup d'œil l'originalité de cette construction par rapport aux chapelles tréflées d'Afrique (voir t. I, fig. 129) et de Rome (voir t. I, fig. 42). Ici, le plan crucial avec coupole est caractéristique et l'emploi des trois absides rondes est très apprécié en Orient au IVe et au Ve siècle, ainsi qu'on le peut voir à l'église de la Nativité à Bethléhem, à Deir el Abiod, près de Sohag [2]. Ce qui, *a priori*, peut faire écarter toute autre destination que celle d'un mausolée pour ce petit édicule de Bin-bir-Kilisse, ce sont ses dimensions exiguës. L'édifice entier a 9 mètres en longueur, 5 mètres en hauteur et 2 mètres de largeur de nef; on se demande dès lors comment faire usage d'un réduit de semblables proportions pour l'administration du baptême. Il n'est pas sans exemple de rencontrer un mausolée sur plan crucial, par exemple à Ruweiha, dans la Syrie centrale, où, à gauche de la basilique, c'est-à-dire à l'emplacement correspondant à celui du baptistère (?) de Bin-bir-Kilisse, s'élève un tombeau à coupole sur plan crucial ayant appartenu à un nommé Biyzos et à sa famille.

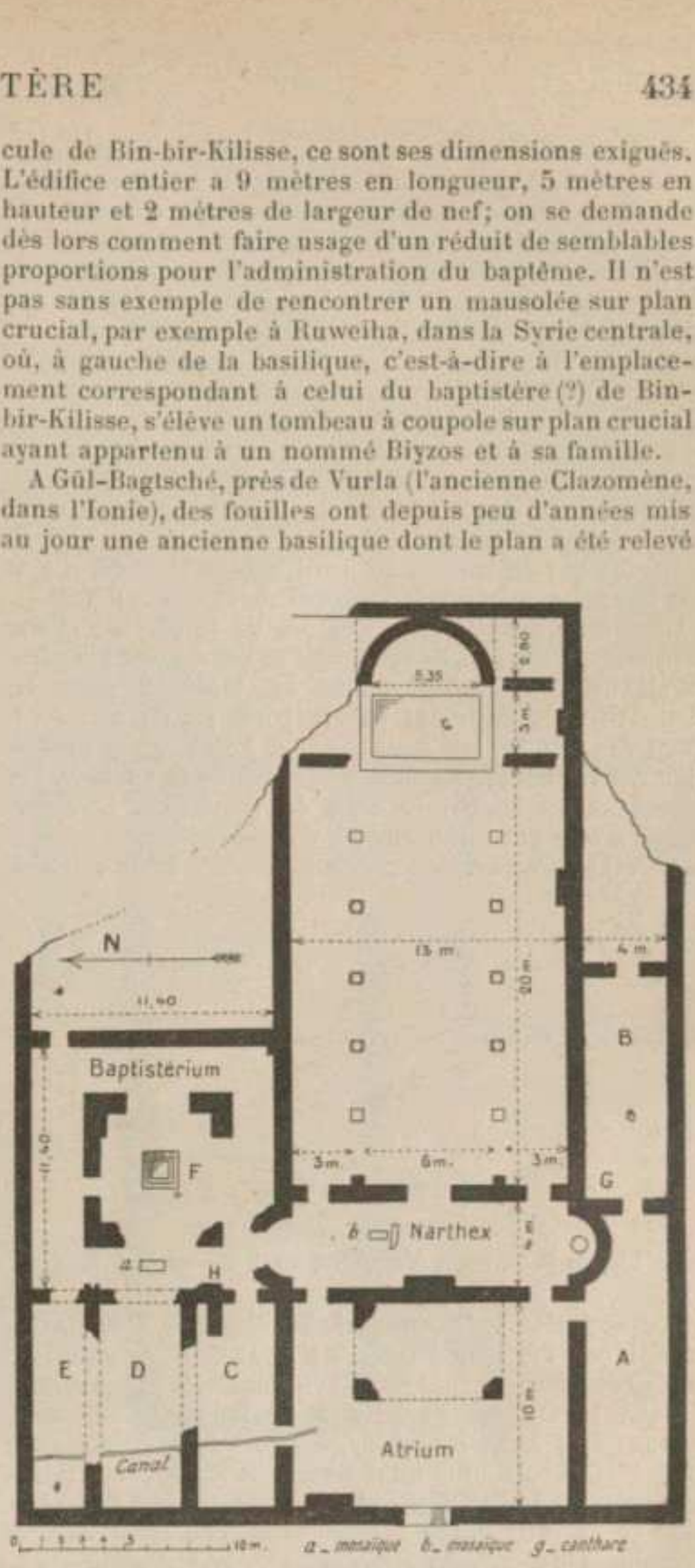


1343. — Plan du mausolée
près de la basilique n. VI de Bin-bir-Kilisse.
D'après Strzygowski, *Kleinasien*, p. 27, fig. 20.



1344. — Coupe du mausolée
près de la basilique n. VI de Bin-bir-Kilisse.
D'après Strzygowski, *Kleinasien*, p. 27, fig. 20.

A Gül-Bagtsché, près de Vurla (l'ancienne Clazomène, dans l'Ionie), des fouilles ont depuis peu d'années mis au jour une ancienne basilique dont le plan a été relevé en 1900 par G. Weber [3] (fig. 1345). A cette église est annexé un baptistère qui en est certainement une des parties les plus intéressantes. L'église est orientée à l'est. Voici quelques rapides indications destinées à rendre le plan plus aisé à comprendre. A l'ouest : entrée, large de 2m20, donnant sur un *atrium*, lequel communiquait par deux portes avec le *narthex* dont la disposition rappelle celui du baptistère du Latran. Le *narthex* communique avec la basilique par trois portes, dont les deux latérales avaient chacune un mètre de largeur; la porte du milieu n'a pu être mesurée avec exactitude. Le vaisseau de la basilique mesure 6 mètres en largeur et chaque bas-côté 3 mètres; la longueur est de 20 mètres. Ensuite vient le sanctuaire et l'abside dont le diamètre mesure 5m35. De chaque côté le *diaconicon* et la *prothèse*. La basilique mesurait donc 42m80 en longueur sur 14m80 en largeur, plus l'*atrium*.



1345. — Plan de la basilique de Gül-Bagtsché.
D'après Strzygowski, *Kleinasien*, p. 49, fig. 35.

Au nord de la basilique est situé le baptistère et di-

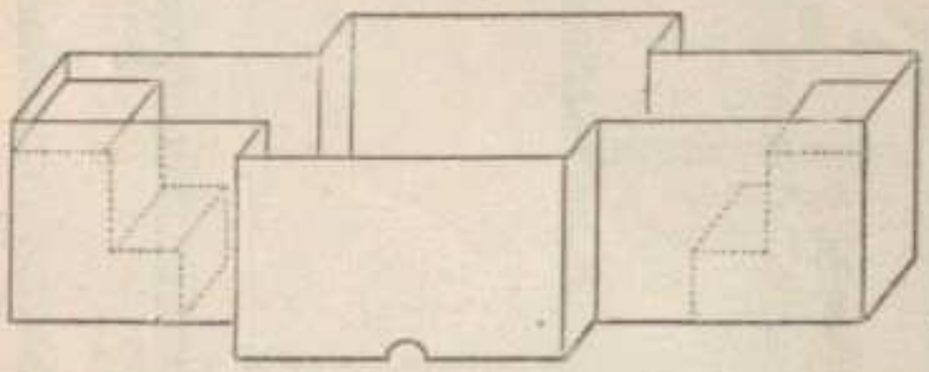
[1] J. Strzygowski, *Kleinasien. Ein Neuland für Kunstgechichte*, in-8°, Leipzig, 1903, p. 26-27, cf. p. 138. — [2] J. Strzygowski *Byzantinische Denkmäler*, in-4°, Wien, 1903, t. III, p. XVI s. — [3] G. Weber, *Basilika und Baptisterium in Gül-Bagtsché (bei Vurla)*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 1901, t. X, p. 568-573; J. Strzygowski, *Kleinasien*, p. 49, fig. 35.

verses autres constructions à sa gauche, la partie du terrain située à droite n'a pas encore été fouillée. Peut-être s'y trouvait-il d'autres appartements qui comme C D E servaient aux catéchumènes ou aux néophytes La piscine centrale F, à trois gradins, en marbre blanc cimentés avec du plâtre, était entourée de quatre robustes piliers dont il ne subsiste que les fondations et qui soutenait peut-être une petite coupole à voûte d'arête tandis que les tringles courant d'un pilier à l'autre soutenaient des rideaux. La conduite d'eau était également un ouvrage d'art, comme le démontrent les tuyaux d'eau dont l'un se trouve par terre dans le coin sud-ouest du bassin et dont l'autre est à l'ouest contre le mur d'enceinte.

Au-dessous du bassin, au nord contre le mur, il y a une conduite qui servait à l'écoulement des eaux.

On remarquera la forme carrée de la piscine et du baptistère, c'est une de celles qui se rencontrent le plus rarement. Les catéchumènes se tenaient dans la chambre C et entraient par la porte H; ils n'avaient donc pas mis le pied dans l'église. Le clergé et probablement les néophytes faisaient usage de la porte N. Le pavement du baptistère était de mosaïque. L'édifice paraît n'être pas antérieur au VIIIe siècle.

XXVII. Phénicie. — Eusèbe Pamphile nous a laissé

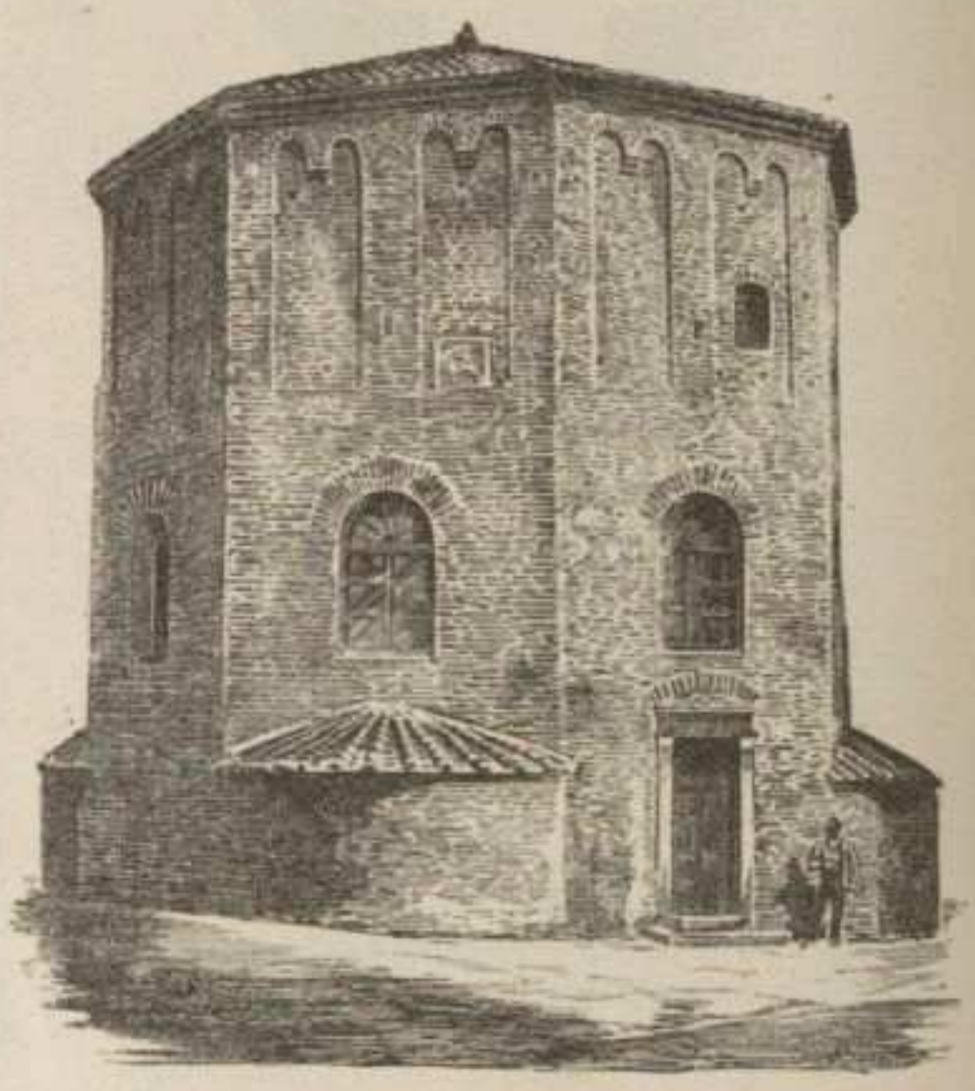


1346. — Cuve baptismale de Tyr.
D'après S. N. Sepp, *Meerfahrt nach Tyrus*, p. 259.

une description précieuse de la basilique de Tyr, élevée en 314 par l'évêque Paulin [1]. C'était l'édifice chrétien le plus spacieux qui eût jamais été construit jusqu'alors. Eusèbe mentionne l'existence de fontaines (κρῆναι), servant à se laver les mains, disposées dans l'*atrium*, et fait entrevoir plus qu'il ne décrit les constructions adjacentes à la basilique (ἐξέδρας καὶ οἴκους), adossées peut-être à celle-ci (εἰς πλευρὰ) et rattachées à l'entrée principale (ταῖς ἐπὶ τὸν μέσον οἶκον εἰσόδοις ἡνωμένους). Ces bâtiments étaient destinés à ceux qui souhaitaient recevoir la purification et l'aspersion (περιῤῥαντηρίων) de l'eau et de l'Esprit saint. Tout ceci est à la fois très vague et très clair; des fouilles seules auraient pu préciser ces détails et mettre sur la voie des institutions en vigueur en 314, pour les catéchumènes de l'Église de Tyr, malheureusement les fouilles n'ont pas rempli l'attente des historiens et des archéologues. L'exploration des ruines de la cathédrale par S. N. Sepp, en 1845, lui fit découvrir, suivant son opinion, le baptistère primitif dans le collatéral gauche [2]. Dans la basilique reconstruite au XIIIe siècle, un baptistère de même type se trouve dans le collatéral de droite, touchant le transept.

De nouvelles fouilles, entreprises en 1874, dans une des constructions adjacentes à la basilique, ont amené la découverte d'une cuve affectant la forme crucifère. Elle aurait dans la suite, comme tant d'autres cuves baptismales, servi à des inhumations. A peu de distance furent relevés des fragments d'autel et de sarcophage, de décoration encore classique et pouvant remonter au IVe siècle. Ce serait le baptistère identifié en 1845. Sa longueur est de 1m98 (sans compter les escaliers), sa profondeur 0m82. On en voit encore l'emplacement. D'après S. N. Sepp, ce monument serait le baptistère primitif et le plus ancien existant à l'heure actuelle. Sa profondeur minime a fait préjuger qu'il ne servait qu'aux baptêmes d'enfants. Quoi qu'il en soit de ce dernier point, la découverte, demeurée peu connue [3], est d'une réelle importance.

Sepp a rencontré dans une chambre creusée dans le roc une source dont l'eau a 0m99 de profondeur et qu'il identifie avec la source de la fontaine de l'*atrium* dont parle Eusèbe. Et à ce propos il est intéressant de rap-



1347. — Basilique et baptistère des Ksedjbeh.
D'après Butler, *Architecture and other arts*, p. 135, fig. 50.

peler les conditions imposées par le *Testamentum Domini* à l'installation des baptistères : *Intra atrium sit ædes baptisterii habens longitudinem viginti et unius cubitorum, ad præfigurandum numerum completum prophetarum, et latitudinem duodecim cubitorum pro adumbrandis iis qui constituti fuerunt ad prædicandum evangelium. Aditus sit unus, exitus vero sint tres. Velum ex bysso pura confectum habeat altare, quoniam est immaculatum. Similiter domus baptismi sit velo obtecta* [4].

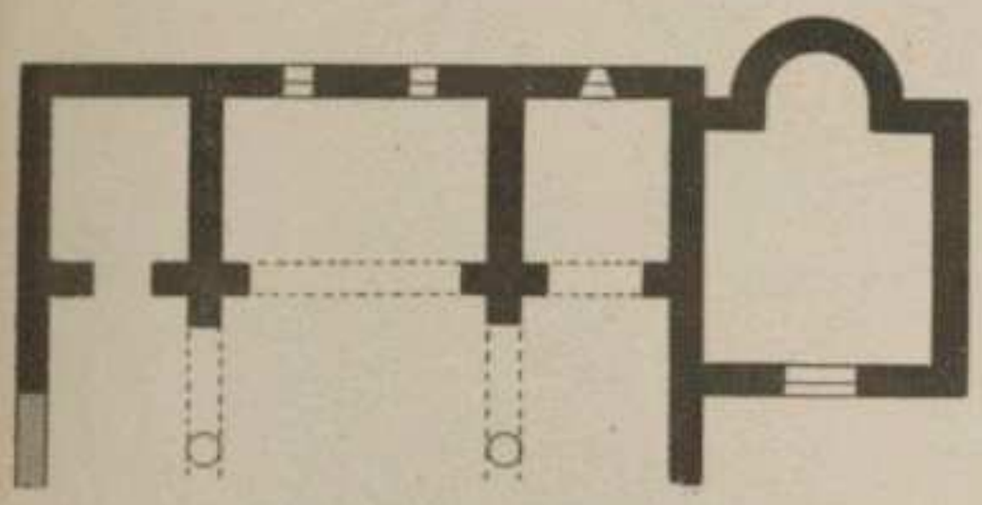
Nous ne mentionnons que pour l'écarter le soi-disant baptistère trouvé par Wood sur l'emplacement du *forum* d'Éphèse [5]. On sait que Wood a été constamment mal inspiré dans l'attribution qu'il a faite de monuments chrétiens [6].

Le baptistère de Djebeil (Byblos) est de l'époque des croisades [7].

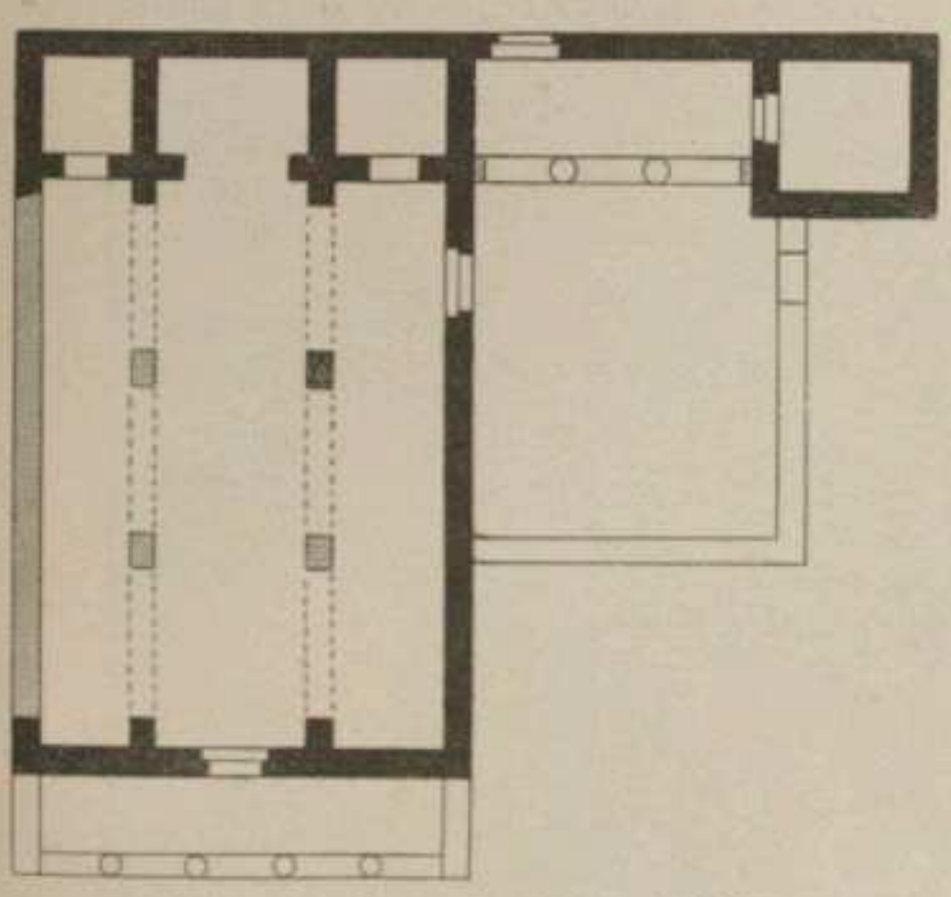
[1] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. X, c. IV, *P. G.*, t. XX, col. 848 sq. — [2] S. N. Sepp, *Meerfahrt nach Tyrus zur Ausgrabung der Kathedrale mit Barbarossa Grab*, in-8°, Leipzig, 1879, p. 210, 217; *Wir entdeckten den Taufstein im linken Seitenschiff, er vergabt sich in der Stelle von den Katechumenen, die noch des Wassers und des heiligen Geistes bedürfen, während die durch die Taufe Geläuterten im Vordergrunde erscheinen. Einer Scheidung der Geschlechter ist nicht gedacht.* — [3] Sepp, *op. cit.*, p. 258; *Wie gerne hätte ich dieses Unikum in das christliche Museum in Berlin befördert.* — [4] *Testamentum Domini nostri Jesu Christi*, éd. Rahmani, in-8°, Moguntiæ, 1899, p. 23, 155. — [5] J. T. Wood, *Discoveries at Ephesus including the site and remains of the great temple of Diana*, in-8°, London, 1877, p. 31-32. — [6] G. Weber, *Guide du voyageur à Éphèse*, in-8°, Smyrne, 1891. — [7] De Vogüé, *Les églises de Terre-Sainte*, in-4°, Paris, 1860, p. 375.

XXVIII. Syrie centrale. — Laconservation exceptionnelle des édifices chrétiens de la Syrie centrale nous permet d'y étudier les baptistères avec quelque détail.

Remarquons d'abord qu'on n'y adopte pas un type exclusif; ce qui est d'autant plus notable que parmi les types de baptistères de cette région il en est un qui reparaît beaucoup plus fréquemment que les autres et dont il y a, par conséquent, quelque mérite à s'affranchir. Il consiste dans un local carré ou rectangulaire, pourvu ou non d'une abside et contigu à l'église. Nous l'avons rencontré déjà à Babiska (fig. 1163) et à Bamouqqa [1] (fig. 1239), nous le retrouvons à Ksedjbeh [2] (fig. 1347), à Dar Kita [3] (fig. 1348), à Dauwar [4] (fig. 1349) et on peut dire aussi à Bettir [5]. Les baptistères de Babiska et de Ksedjbeh datent respectivement de 401 et de 414; celui de Dar Kita (église de Paul et Moïse) qui s'en distingue, comme nous le montrerons plus loin, est



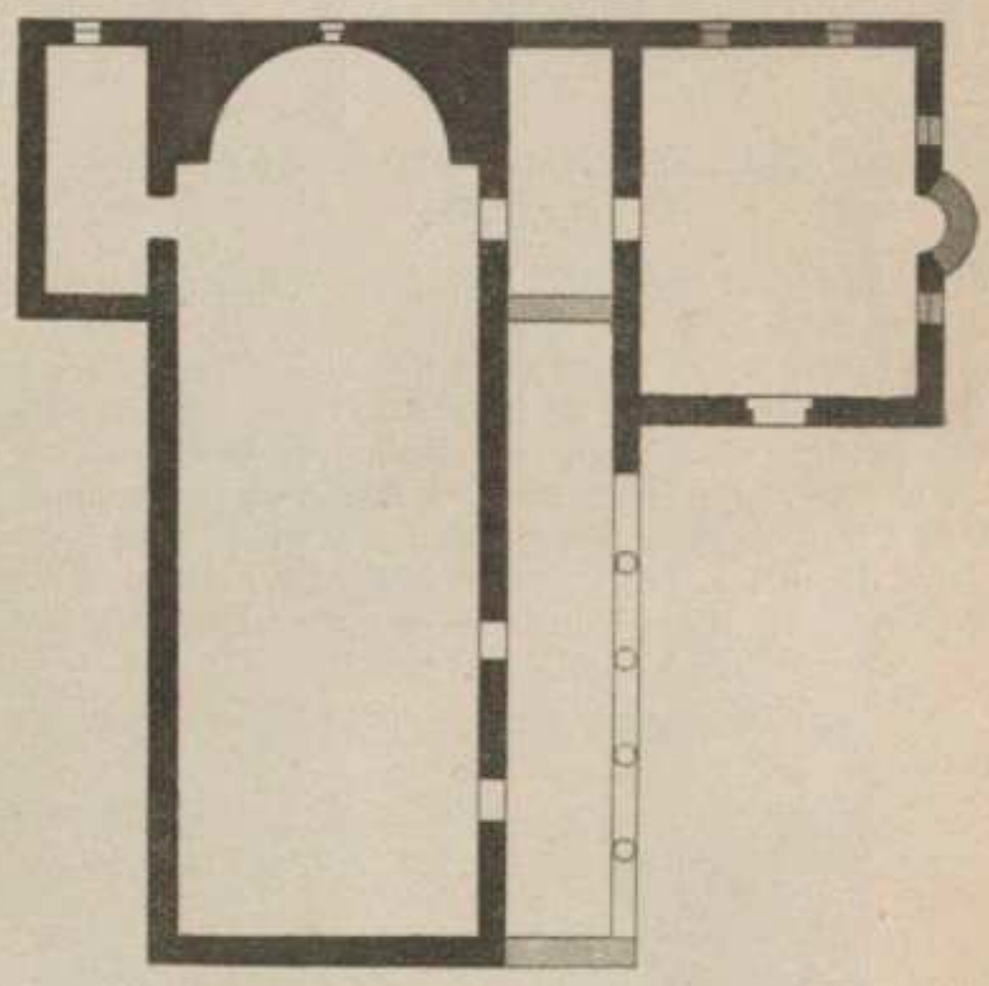
1348. — Baptistère de l'église Saint-Serge à Dar Kita.
D'après Butler, *Architecture and other arts*, p. 202, fig. 79.



1349. — Basilique et baptistère de Bettir.
D'après Butler, *Architecture and other arts*, p. 230, fig. 92.

daté de l'année 422, par conséquent contemporain des précédents. Mais cette tentative demeure isolée; puis c'est à Dar Kita, en 537, que nous retrouvons, dans l'église Saint-Serge, un baptistère sur le modèle ordinaire. Si on considère les plans que nous avons rapprochés ici, on constate facilement que nous nous trouvons en présence d'un type unique pendant une longue période de développement. Cependant nous ne pensons pas que l'église de 401 à Babiska soit la plus ancienne construction élevée d'après la pensée dont nous suivons ici les étapes. La petite église de Bettir, située dans la partie septentrionale du Djebel il-A'la doit certainement dater de la première moitié du IVe siècle [6]. Ici le baptistère n'est pas encore contigu à l'église et cependant il s'y rattache déjà, mais il en est néanmoins séparé, et il est carré, sans abside et du modèle le plus simple. Avec Bettir comme point de départ il est aisé de suivre la pensée des architectes, ramenant d'abord l'édicule, le soudant à l'église, découpant dans l'épaisseur de la muraille une niche qui, peu après, deviendra une véritable abside, bien que de proportions toujours exiguës.

Quelques autres baptistères de forme carrée ou rectangulaire se rencontrent encore, par exemple à Rbeah (fig. 1350) et à Bashmisli. L'intérêt qui s'attache au baptistère de Rbeah n'offrirait rien de très particulier s'il ne nous faisait voir une église du type le plus ancien en Syrie, celui qui se rencontre à Nuriyeh [7], avec une addition d'époque postérieure. L'abside de Rbeah,



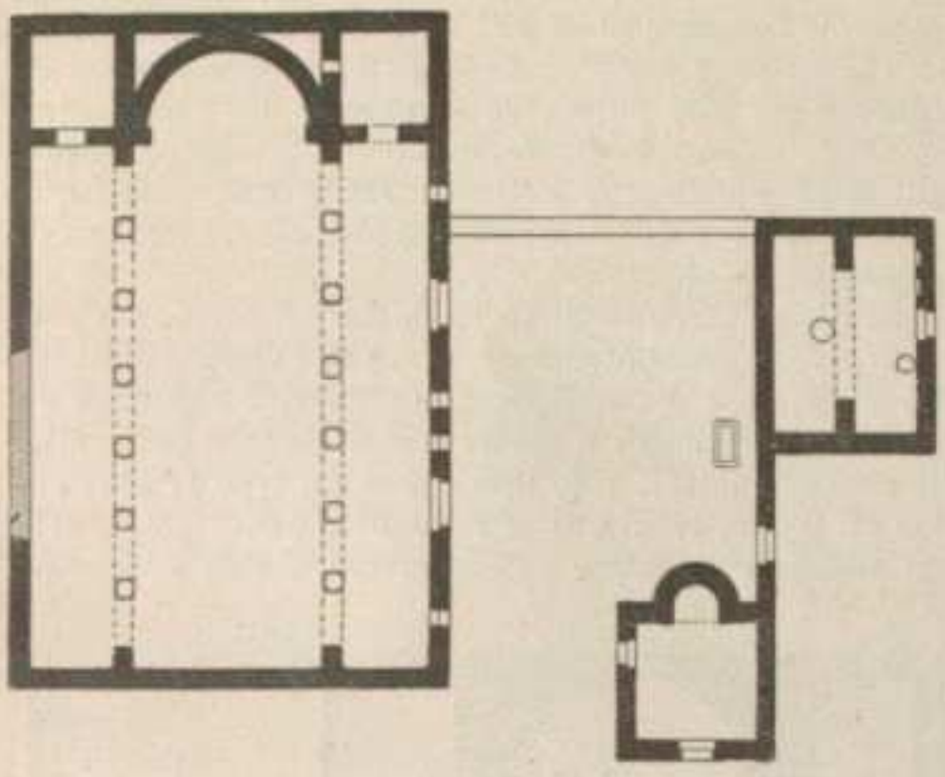
1350. — Baptistère de Rbeah.
D'après Butler, *Architecture and other arts*, p. 102, fig. 38.

avec ses deux chambres flanquées de chaque côté [8], n'offrait pas l'espace suffisant pour l'établissement d'un baptistère; on en a donc construit un de dimensions relativement grandes par rapport à l'église. On remarquera l'originalité qui le distingue de ceux de Ksedjbeh et Dar Kita et de Bamouqqa; l'abside est tournée au sud tandis que l'église elle-même est orientée à l'ouest. Extérieurement le baptistère présente une particularité décorative qui se rencontre au baptistère de Dêhès et à celui de Bakirha [9], c'est une bande moulurée qui règne tout autour de l'édifice aux deux tiers environ de sa hauteur et donne l'impression d'un premier étage. Cette impression est d'autant mieux produite qu'à Bakirha comme à Rbeah on a percé de rares fenêtres au niveau de cette moulure.

Le baptistère de Bashmishli [10] est contemporain de celui de l'église Saint-Serge à Dar Kita, il est daté de l'année 536. On pourrait douter de la destination primitive de cette construction parce qu'elle est aujourd'hui complètement isolée et qu'on ne connaît guère d'exemple, dans les temps anciens, d'un baptistère construit

[1] On trouvera aux mots Babiska et Bamouqqa le plan de ces églises, nous ne donnons ici, afin de rendre la comparaison plus facile, que la partie de l'église contenant le baptistère. Cf. H. C. Butler, *Architecture and other arts*, in-4°, New-York, 1904, p. 131, fig. 40; p. 208, fig. 82. — [2] *Ibid.*, p. 135, fig. 50. — [3] *Ibid.*, p. 202, fig. 79. — [4] *Ibid.*, p. 233. — [5] *Ibid.*, p. 230, fig. 92. — [6] *Ibid.*, p. 230, fig. 92. — [7] *Ibid.*, p. 92, fig. 30. — [8] *Ibid.*, p. 102, fig. 38. — [9] *Ibid.*, p. 191. — [10] *Ibid.*, p. 239-240.

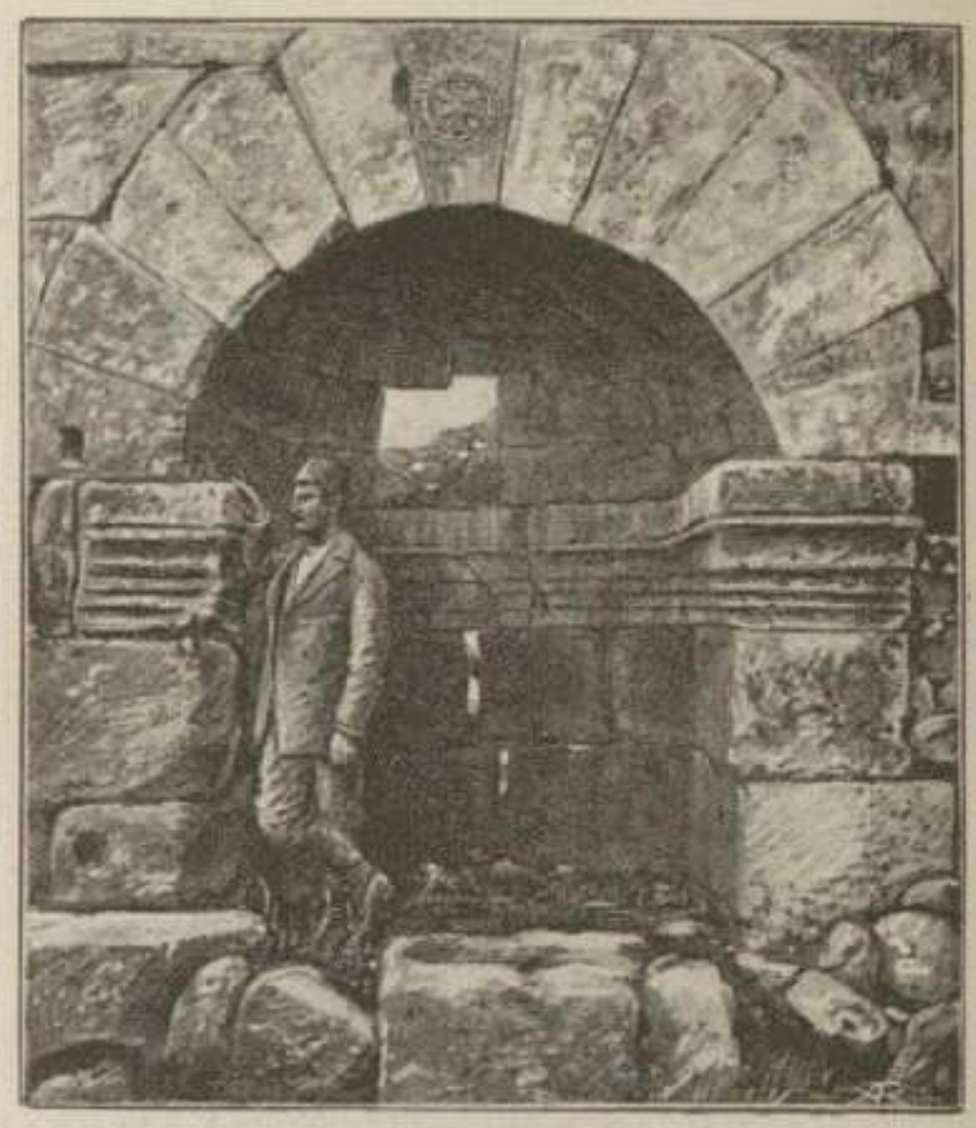
ailleurs que dans le voisinage d'une église. M. H. C. Butler suppose que l'église adjacente aura été entièrement rasée et utilisée dans la construction des maisons modernes. La porte d'entrée est décorée de moulures



1351. — Baptistère de Saint-Paul-et-Moïse à Dar Kita, p. 137, fig. 51.

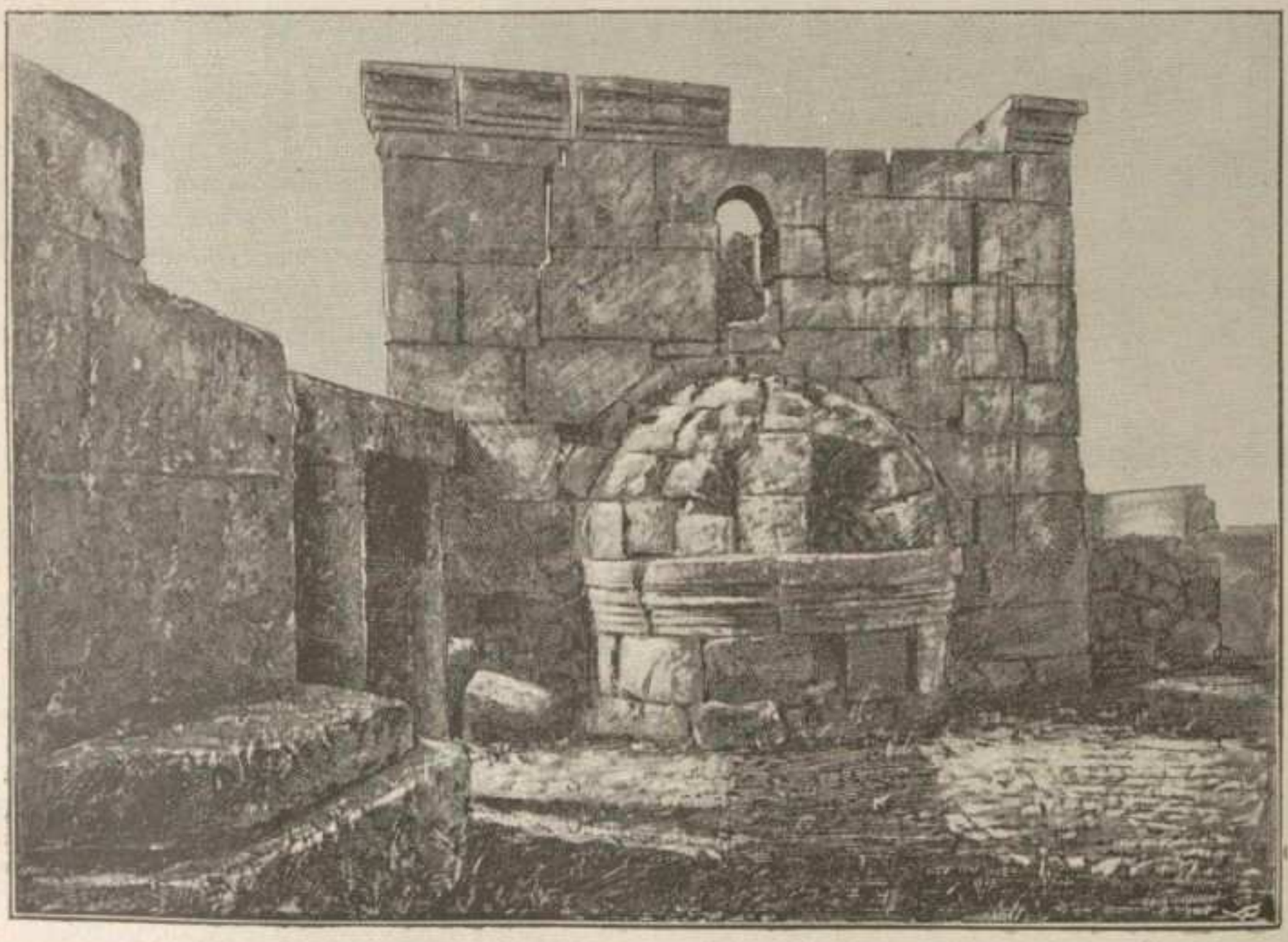
et de bandeaux travaillés. Au centre du linteau est plaqué un médaillon avec inscription datée.

Le baptistère de l'église des Saints-Paul-et-Moïse, à Dar Kita, est daté sur un linteau de l'année 422. Tandis que le corps de l'église, principalement la disposition du chœur rappelle et, on peut même dire, reproduit sauf d'insignifiantes modifications) l'église de Babiska, datée de 401, le baptistère se distingue nettement du baptistère un peu rudimentaire de cette dernière église. Son plan n'est pas nouveau, c'est celui qu'on a choisi en 414 à Ksedjbeh, mais sa situation par rapport à l'église est nouvelle et ne sera guère goûtée puisqu'on n'y reviendra pas. Il faut donner le plan de l'église afin



1352. — Abside du baptistère, intérieur. D'après Butler, *Architecture and other arts*, p. 139.

de se rendre compte de cette disposition nouvelle. Le baptistère est situé à l'angle sud-ouest de la cour formant en quelque manière le cloître adjacent à l'église. C'est un édicule dont les dimensions diffèrent peu de



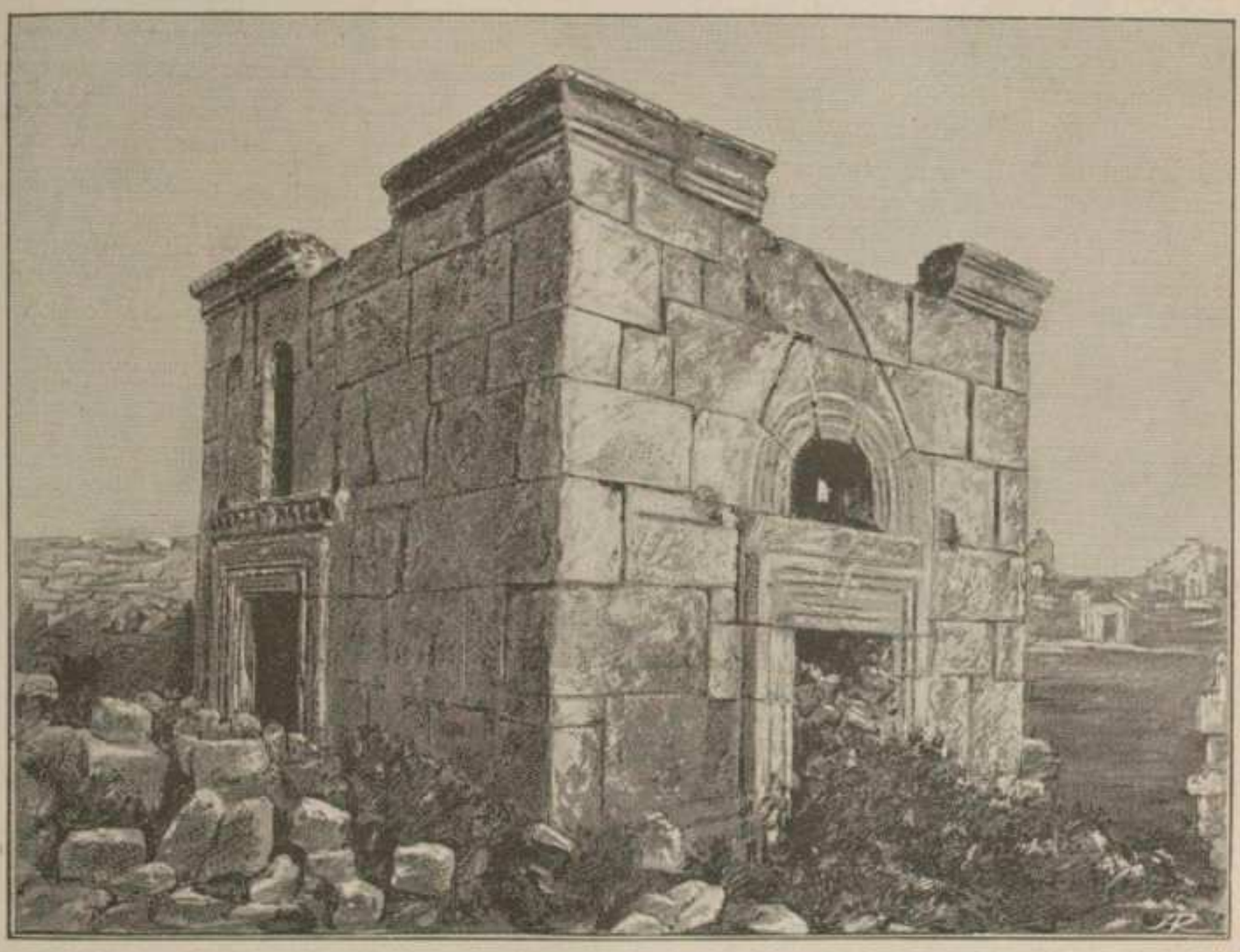
1353. — Abside du baptistère, extérieur. D'après Butler, *Architecture and other arts*, p. 139.

celles des autres baptistères, puisque le baptistère de Ksedjbeh présente 4m20 en carré et celui de Dar Kita, 4m75. L'ouverture de l'abside est de 1m85.

A l'intérieur de l'abside il y a un parapet haut d'une coudée et large de 44 millimètres; derrière ce parapet le pavement est abaissé au-dessous du niveau du reste de l'édifice, procurant ainsi une piscine de forme semi-circulaire dont le rayon est de 0m94. Il y a des ouvertures ménagées dans le mur pour l'adduction et l'écoulement de l'eau. A gauche du grand arc, quand on lui fait face, on voit une armoire dans l'épaisseur du mur.

La conque de l'abside est dans un état d'excellente conservation et se trouve être, quoique à une échelle réduite, un des exemplaires les plus complets pour l'étude architectonique des conques, des absides et des dômes dans la région du Haourân. Le baptistère est de la plus grande simplicité. La seule ornementation qu'on y découvre à l'intérieur est une croix inscrite dans un cadre sur la clef d'archivolte de l'abside (fig. 1352-1354) et cette ornementation n'offre d'ailleurs elle-même rien que de très simple. A la naissance de la conque une moulure profonde court sur le sommet du tambour et fait retour de chaque côté, comme pour figurer le chapiteau d'un pilier. Cette abside présente à l'extérieur la même décoration moulurée qu'à l'intérieur et sa conservation n'est pas moins excellente. Les deux entrées surmontées chacune d'une fenêtre sont encadrées d'une large bande à moulures, mais n'offrant pas, contrairement à ce que nous avons vu à Babiska (voir t. II, col. 14, fig. 1165), une riche efflorescence d'ornements. La décoration de ces deux portes n'est pas entièrement identique; celle de l'ouest est surmontée d'une sorte de corniche à feuilles d'acanthe qui se retrouve à Ksedjbeh, au portail du cloître de Bakirha (fig. 1213), et qui reparaîtra à peine modifié dans le portail ouest de l'église Saint-Serge, à Dar Kita. La porte principale du baptistère est surmontée d'une arcade à cinq voussoirs ornée de moulures. La fenêtre qui surmonte la porte de l'ouest rappelle une fantaisie chère aux architectes syriens. Les pointures des pierres ne sont ni verticales ni horizontales et présentent l'aspect des constructions polygonales appelées si gratuitement « cyclopéennes ». La partie supérieure du baptistère comporte une corniche qui devait supporter une toiture élevée en bois.

Les baptistères carrés de la Syrie centrale, bien qu'ils soient proportionnellement les plus nombreux, n'excluent pas absolument les constructions octogonales. Il va sans dire que Kalat Seman (voir t. I, fig. 801) n'a rien de commun avec les baptistères, et nous pouvons tout d'abord l'écarter. Mais il reste encore Deïr Seta et Moudjeleia.



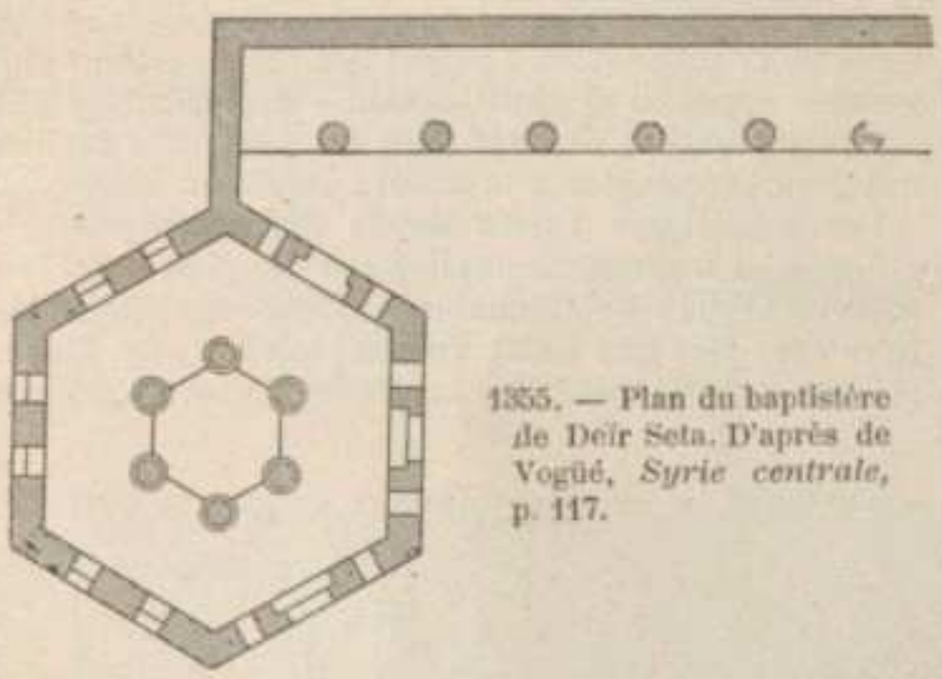
1354. — Baptistère, vu du nord-ouest. D'après Butler, *Architecture and other arts*, p. 140.

Deïr Seta est un hexagone dont il ne subsiste que deux côtés (fig. 1355, 1356). Cet hexagone est amorcé par l'angle du nord à une cour pavée ornée d'une colonnade dans la direction de l'église dont dépendait le baptistère. L'édifice offrait un hexagone régulier de 15 pieds de côté, soit 30 pieds de diamètre. En 1865, la mission de Vogüé signalait un portique intérieur écroulé, entourant la cuve centrale, invisible sous les décombres. Il ne subsiste rien aujourd'hui des six colonnes de ce portique ni de la décoration intérieure. De la décoration extérieure il restait une face assez bien conservée et des soubassements permettant de constater qu'on pénétrait dans le vestibule par trois portes seulement [1]. Nous donnons ici la porte de l'est qui présente une disposition intéressante à cause de la présence, assez fréquente dans les

[1] De Vogüé, *Syrie centrale. Architecture civile et religieuse du Ier au VIIe siècle*, in-fol., Paris, 1865, p. 132, pl. 117, — *H. C.*, Butler, *Architecture and other arts*, 1904, p. 238, fig. 97.

édifices religieux de la Syrie centrale, de fenêtres flanquant la porte.

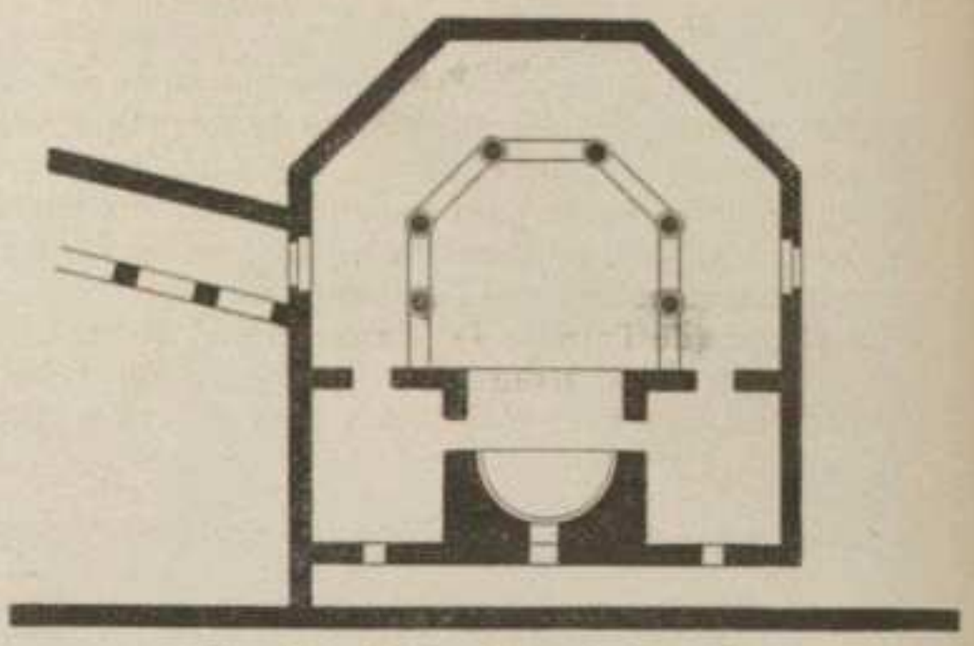
Un simple coup d'œil sur le plan du baptistère de



1355. — Plan du baptistère de Deïr Seta. D'après de Vogüé, *Syrie centrale*, p. 117.

Moudjeleia [1] suffit à faire voir l'ingénieuse combinaison de l'architecte syrien qui l'a exécuté (fig. 1357). Ce sont, semble-t-il, deux fragments soudés avec une rare habileté; l'un est le type de la basilique absidale, l'autre une partie inaltérée d'édifice octogonal réduit à cinq faces seulement. Les colonnes du portique sont disposées à la

ses annexes » [2]. On jugera de cet ensemble dans l'essai de restauration présenté par MM. de Vogüé et Duthoit (fig. 1358). La mission américaine de 1900 a trouvé l'édi-



1357. — Plan du baptistère de Moudjeleia.
D'après de Vogüé, *Syrie centrale*, pl. 63.

fice assez dégradé depuis une trentaine d'années. Il faut donc s'en remettre au plan et aux conjectures de la mission de 1865. Le baptistère avait deux entrées sur ses murs latéraux et cette disposition reparaissait dans l'abside qui communiquait avec les deux chambres latérales.



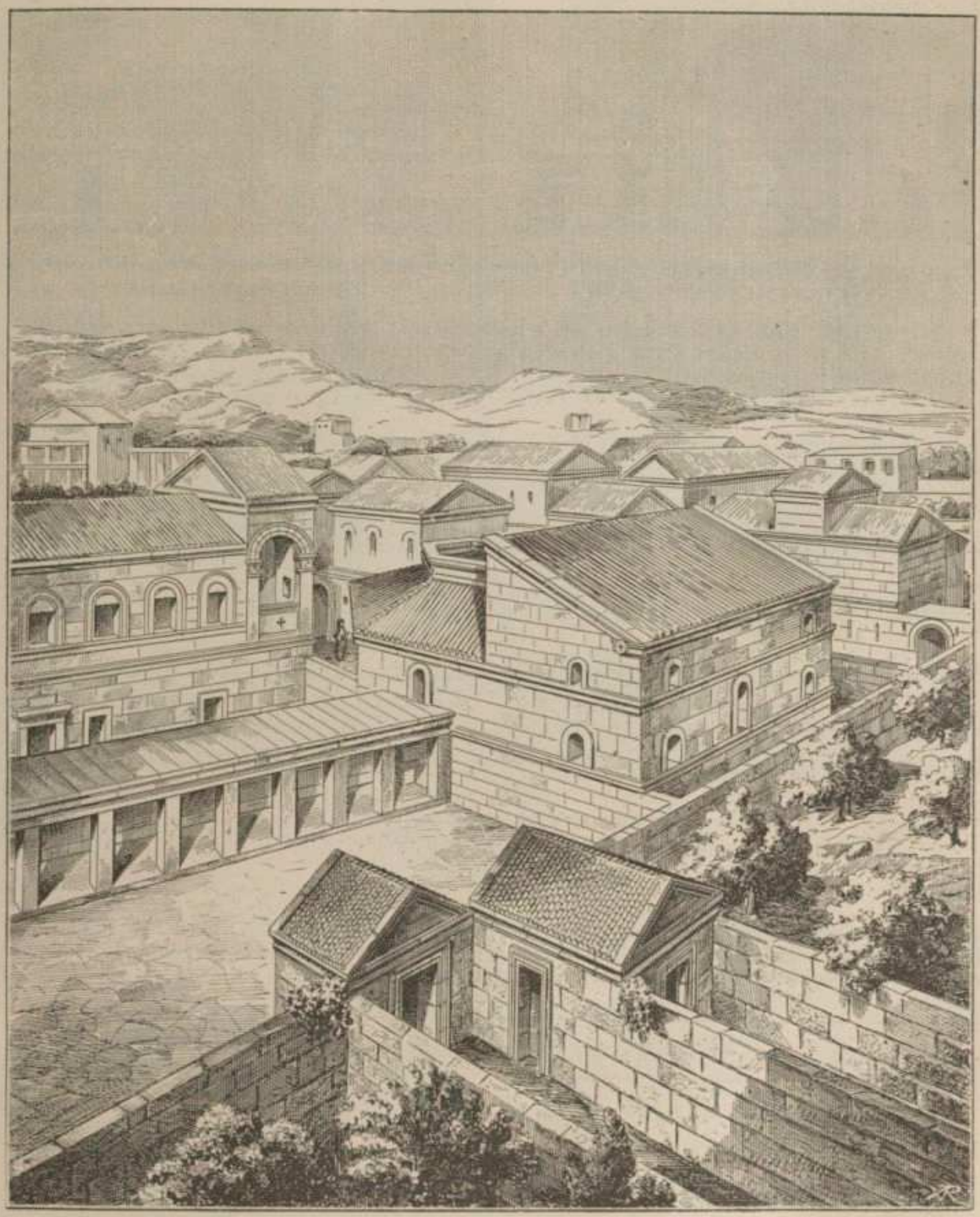
1356. — Porte de l'est du baptistère de Deïr Seta. D'après Butler, *Architecture and other arts*, p. 238.

place que devraient occuper les colonnes de la basilique traçant la nef centrale. M. de Vogüé insinue que « le centre de l'église paraît avoir été hypèthre; aucune trace de charpente n'est apparente sur ce point, tandis que la charpente des bas-côtés a laissé des encastrements qui dénotent son ancienne disposition. Un toit à simple égout recouvrait d'une seule volée l'abside et

L'arc de l'abside était orné avec une grande simplicité d'une moulure peu profonde. Les chapiteaux étaient en encorbellement; type fréquent dans les constructions d'usage domestique et rare dans les églises, puisqu'on

[1] De Vogüé, *op. cit.*, p. 101, pl. 63; Butler, *op. cit.*, p. 237-238. — [2] De Vogüé, *op. cit.*, p. 101.

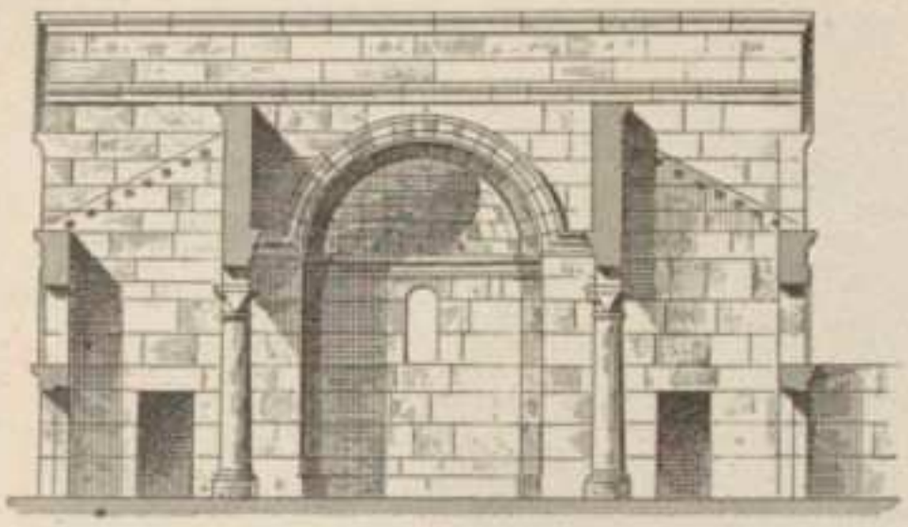
ne le rencontre guère qu'à Moudjeleia et dans l'église de Betoursa, peut-être aussi dans la basilique de Rouweiha, mais celle-ci pourrait avoir été un édifice civil, à l'origine du moins. Il faut signaler une disposition originale. Les arcs du portique intérieur, au lieu d'être appareillés, sont évidés dans un monolithe et posés horizontalement (fig. 1359-1360). Dans la petite basilique du même village de Moudjeleia les arcs de la nef sont découpés dans deux assises. En pareil cas le bandeau fait partie du même bloc que l'archivolte, disposition un peu naïve qui témoigne chez les constructeurs d'une science peu avancée. Il eût été plus rapide et plus logique de renoncer à ces « découpures » afin de poser directement le bandeau sur les colonnes. Mais il est vrai que si les architectes n'ont pas adopté cette disposition, ils la connaissaient et l'écartaient volontairement; nous les voyons, en effet, adopter cette méthode dans la construction de la plupart des façades des habitations privées et l'écarter systématiquement de la construction des églises. La seule basilique de Betoursa offre un exemple d'architraves dans l'architecture religieuse de la Syrie centrale.



1358. — Baptistère octogonal de Moudjeleia, restauration. D'après de Vogüé, *Syrie centrale*, pl. 64.

Le baptistère de l'église de l'est, à Déhès, mesure 6 mètres carrés, c'est-à-dire à peu près deux fois comme celui de l'église de Moïse et Paul à Dar Kita. Il n'a pas d'abside ce qui le rattache au type des plus anciens baptistères syriens. Cet édicule est placé contre la face sud d'une longue église dont l'axe est dirigée de l'est à l'ouest : il est à côté d'une des portes latérales; lorsqu'on sortait de l'église, on avait immédiatement à sa

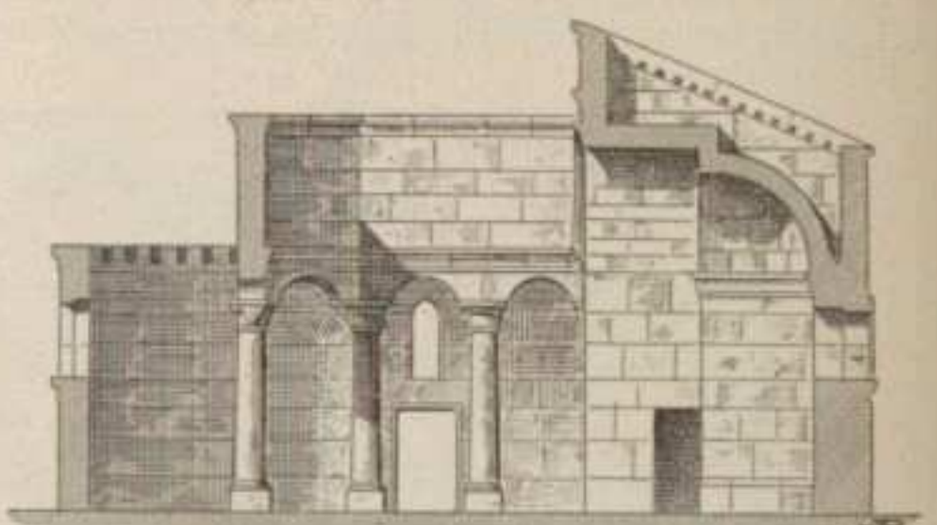
droite la porte du baptistère. Une large moulure, courant autour de la façade, simule un étage. Une seule entrée est surmontée de trois fenêtres dont l'ornemen-



1359. — Coupe transversale du baptistère de Moudjeleia.
D'après de Vogüé, *Syrie centrale*, pl. 63.

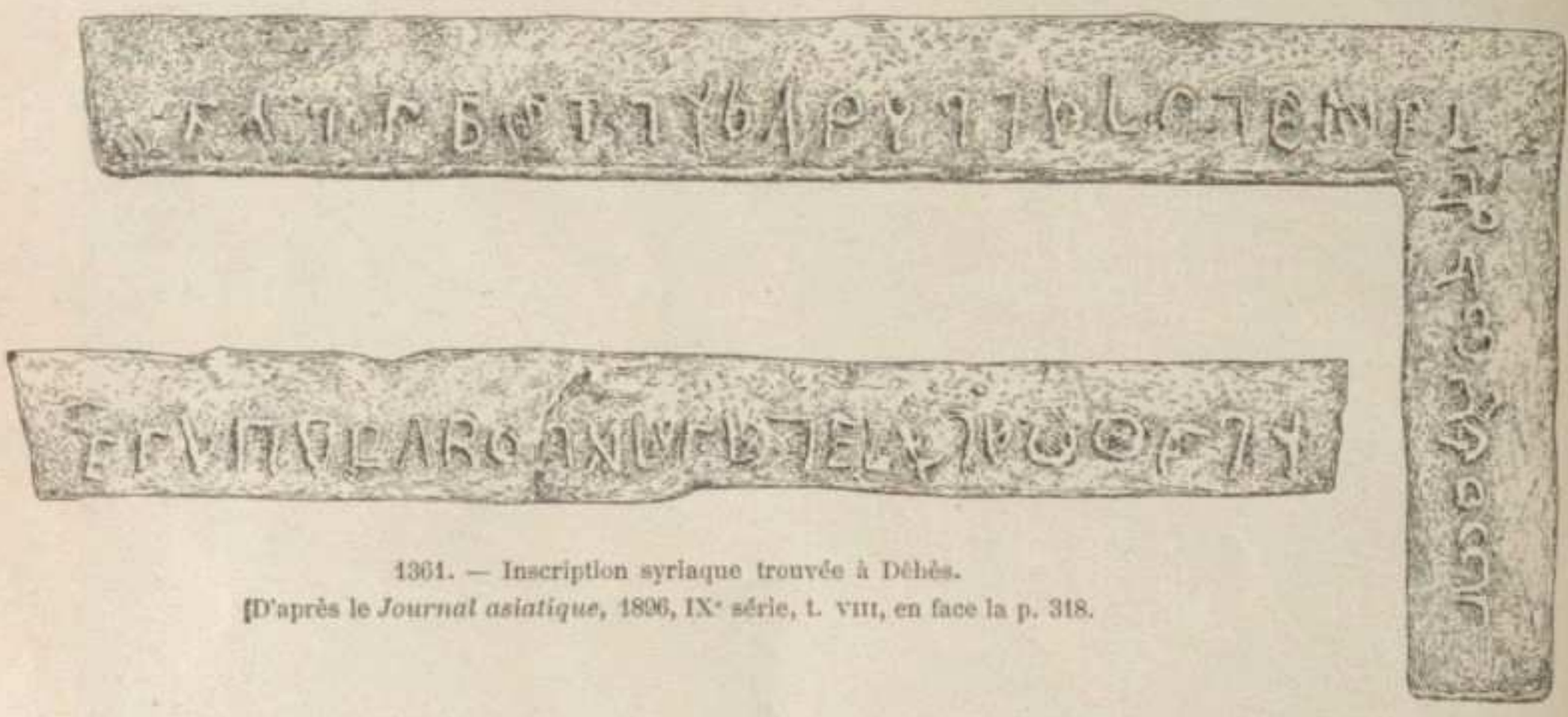
tation n'offre rien d'original. Le linteau de l'entrée est bien décoré, mais il est surtout digne d'attention à cause d'une célèbre inscription [1].

L'inscription du baptistère de l'église de l'est, à Dêhès [2], présente une grande importance. Découverte en 1862 par M. de Vogüé, elle demeura lettre morte pour tous les épigraphistes parisiens auxquels elle fut soumise. Ce ne fut qu'en 1879 que M. Sachau découvrit l'inscription trilingue de Zebed, trouvaille qui l'amena à déterminer la langue employée à Dêhès. Ces deux inscriptions sont syriaques et écrites à la fois verticalement et horizontalement : « les Syriens aux



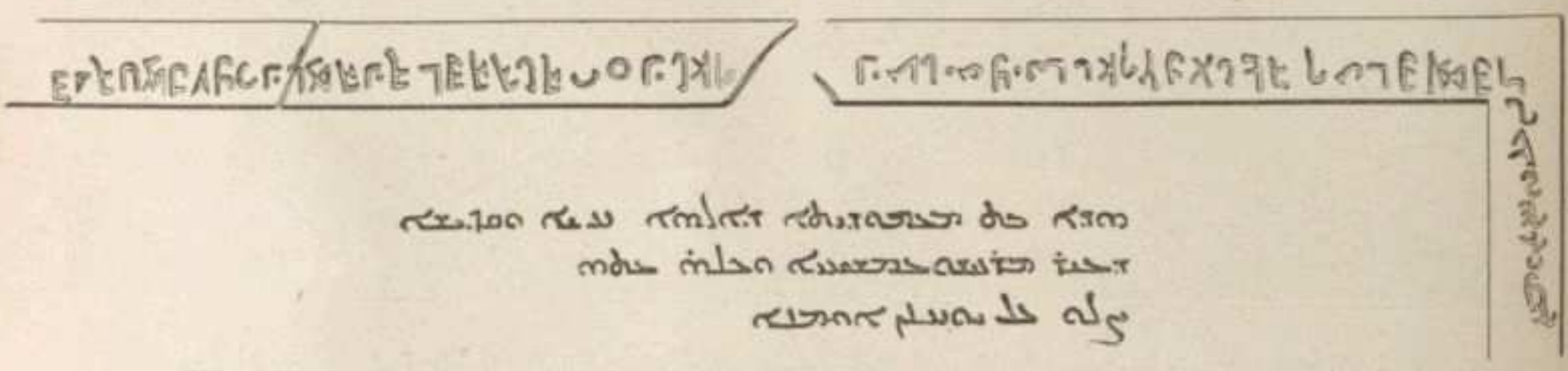
1360. — Coupe longitudinale du baptistère de Moudjeleia.
D'après de Vogüé, *Syrie centrale*, pl. 63.

époques primitives ont assez souvent écrit verticalement, en plaçant les lettres les unes sous les autres; ici, les textes sont bien gravés d'après ce système, seulement les lignes sont dirigées horizontalement, de



1361. — Inscription syriaque trouvée à Dêhès.
D'après le *Journal asiatique*, 1896, IXe série, t. VIII, en face la p. 318.

sorte que pour les lire, il faut faire faire à la copie un quart de cercle, puis commencer par le haut et suivre en descendant [3]. » La seule reproduction existante,



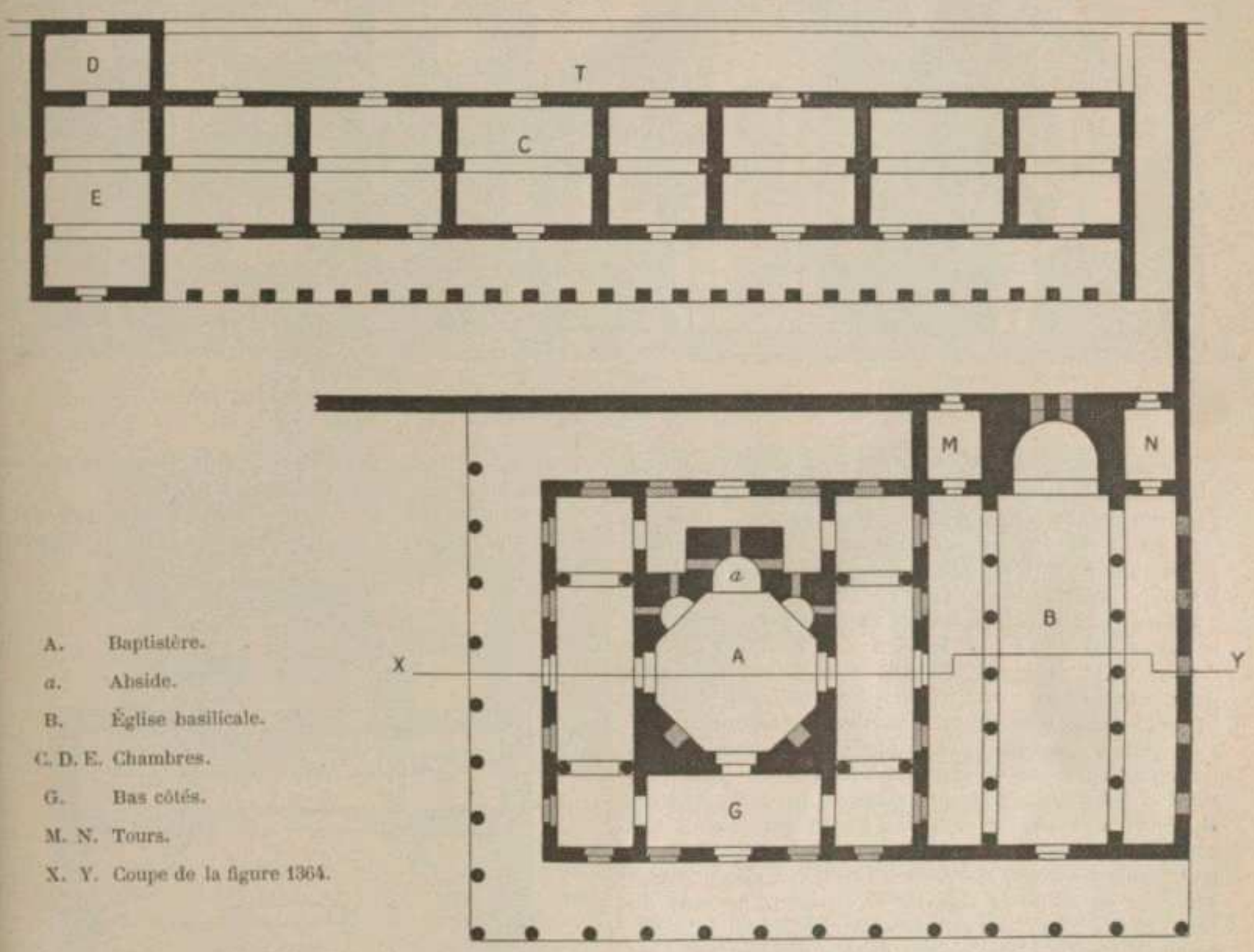
1362. — Inscription syriaque de Dêhès. D'après E. Littmann, *Semitic inscriptions*, 1904, p. 23, fig. 7.

prise par M. de Vogüé dans les plus mauvaises conditions, ne permit à M. Sachau que la lecture des 2e, 3[e]

[1] Butler, *Architecture*, p. 206. — [2] Dêhès ou Dehhes, à deux journées à l'ouest d'Alep. Pour cette inscription, cf. de Vogüé, *Syrie, centrale*, in-fol., Paris, 1868-1877 : Inscriptions sémitiques, p. 162, pl. 38; Sachau, dans *Monatsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1881*, Berlin, 1882, p. 183; Prætorius, dans *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, Leipzig, 1881, t. XXXV, p. 749; le marquis de Vogüé, *Notes d'épigraphie araméenne*, II. *Inscription syriaque de Dehhes*, dans le *Journal asiatique*, 1896, IXe série, t. VIII, p. 316 sq.; Moritz, dans *Mittheilungen des Seminars für orientalische Sprachen*, 1898, t. I, part. 2, p. 129-130; Enno Littmann, *Semitic inscriptions*, in-4°, New-York, 1904, p. 23, n° 8. — [3] *Journal asiatique*, 1896, t. VIII, p. 317.

et 4e mots. Quelque temps après M. Prætorius put lire les deux derniers mots. Lecture d'ailleurs incorrecte, du moins pour le dernier mot, ainsi que nous le verrons plus loin. En 1885 le professeur Moritz et en 1895 le professeur Van Berchem prirent des estampages nouveaux de l'inscription; l'estampage de M. Max Van Berchem fut reproduit par M. de Vogüé [1] et il l'est ici même (fig. 1361). M. de Vogüé donna, d'après cet estampage une lecture nouvelle de l'inscription. Peu après parut l'interprétation de M. Moritz d'après son propre estampage; enfin, en 1904, nous avons eu la copie de M. E. Littmann associé à la mission américaine [2].

Ces trois lectures diffèrent les unes des autres pour



A. Baptistère.
a. Abside.
B. Église basilicale.
C. D. E. Chambres.
G. Bas côtés.
M. N. Tours.
X. Y. Coupe de la figure 1364.

1363. — Plan du baptistère de Kalat Sema'n. D'après de Vogüé, *Syrie centrale*, pl. 149.

quelques variantes. D'après la figure 1362, on voit que le texte est séparé en deux parties. La première partie est située à gauche du médaillon central; la seconde partie à droite; mais faute de place, le lapicide a dû replier sur le chambranle la ligne commencée. Alors, il a renoncé au système vertical et il a continué suivant le système ordinaire; ainsi donc l'inscription doit être lue verticalement dans ses parties horizontales et horizontalement dans sa partie verticale [3]. Le linteau mesure 2m22 en longueur et 0m43 en hauteur; dans la partie horizontale de l'inscription les lettres mesurent 2 à 3 1/2 cent. en hauteur et 1 1/2 à 3 cent. de largeur. Les lettres disposées perpendiculairement occupent 0m30 cent. en hauteur.

Les indications qui précèdent et les références bibliographiques permettront à chacun d'entreprendre sur nouveaux frais la discussion des questions philologiques grammaticales et paléographiques qui séparent les trois derniers éditeurs, MM. de Vogüé, Moritz et Littmann. Nous donnerons ici la leçon adoptée par ce dernier.

En voici la traduction : « Ceci est le baptistère du Dieu vivant et saint qui a glorifié Notre-Seigneur Jésus-Christ et toute son Église. Priez pour Johannan, l'architecte. » M. de Vogüé assigne l'inscription au Ve ou au VIe siècle; M. E. Littmann adopte la date : « environs de l'an 500. » A cette époque, la séparation de l'Église syriaque monophysite et de l'Église orthodoxe est un fait accompli, mais ce ne serait pas là un argument indiscutable, car l'hostilité entre les deux fractions ennemies se prolongea sans que la rupture fût absolument consommée jusqu'au temps de Jacques Baradaï, mort en 578.

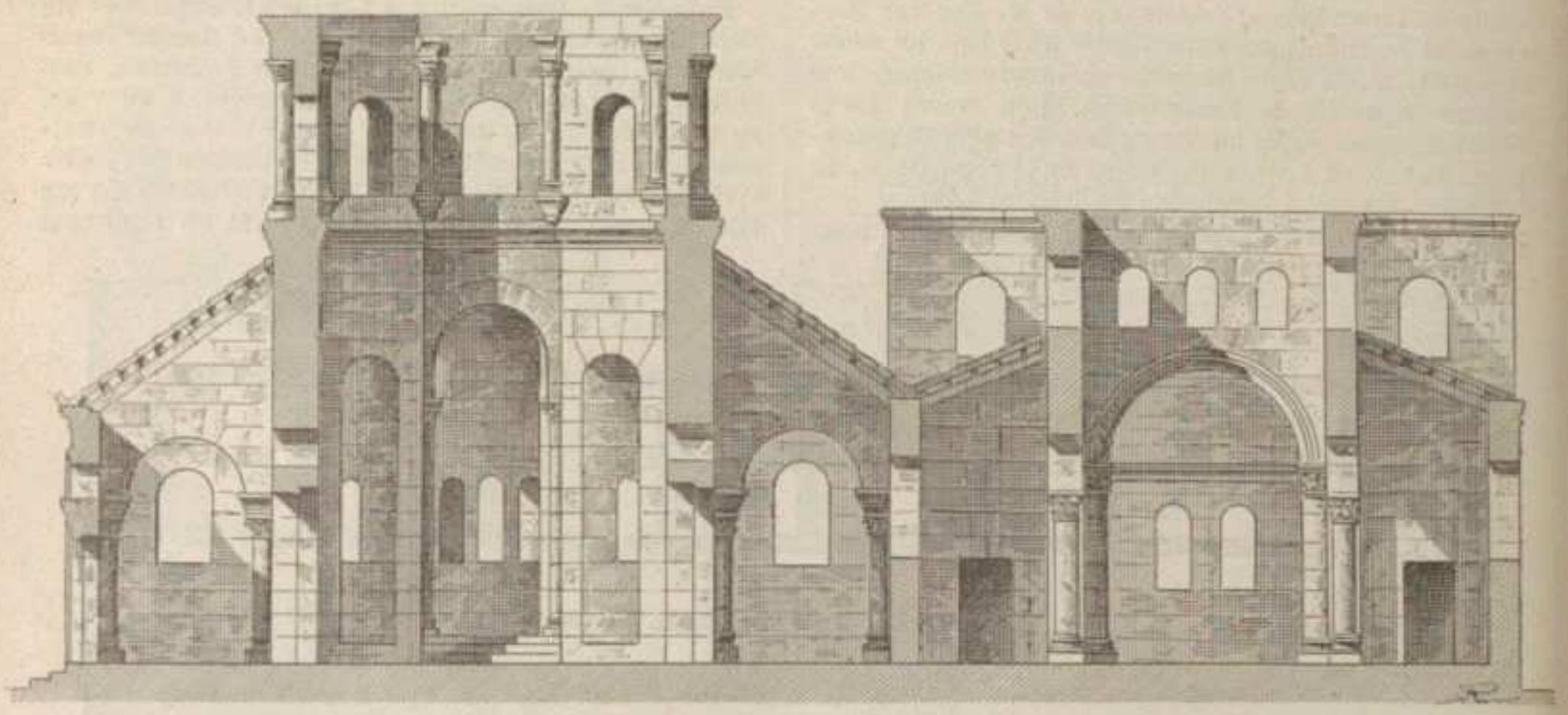
Ce qui présente dans cette inscription un profond intérêt, c'est l'emploi qu'on y fait de la langue indigène dans une région et à une époque où on ne rencontre que des inscriptions grecques. Ce fait confirme ce que nous savons d'un mouvement national soulevé au V-VIe siècle en faveur de la langue indigène et coordonné à la tentative d'organisation d'une Église syriaque nationale. D'après cet indice il paraîtrait admissible que l'inscription eût un monophysite pour auteur.

Le baptistère de Kherbet el Khatib est daté de 532. *In the year five hundred and eighty-one according to*

[1] *Journal asiatique*, 1896, t. VIII, p. 348. — [2] La reproduction phototypique donnée par ce dernier érudit est illisible à force d'être minuscule; la transcription qui l'accompagne n'est donc pas vérifiable partout. — [3] D'après M. Rubens Duval, *Traité de grammaire syriaque*, in-8e, Paris, 1881, p. 3, les scribes syriens occidentaux, lorsqu'ils écrivaient sur parchemin ou papier, plaçaient leur cahier verticalement, bien que les lignes dussent se lire horizontalement.

the era of An[tioch this] baptistery was consecrated. E. Littmann, p. 31, n° 12.

Une étude, même sommaire, des baptistères syriens serait trop incomplète si, à la suite des édifices carrés



1364. — Coupe du baptistère de Kalat Sema'n. D'après de Vogüé, *Syrie centrale*, pl. 149.

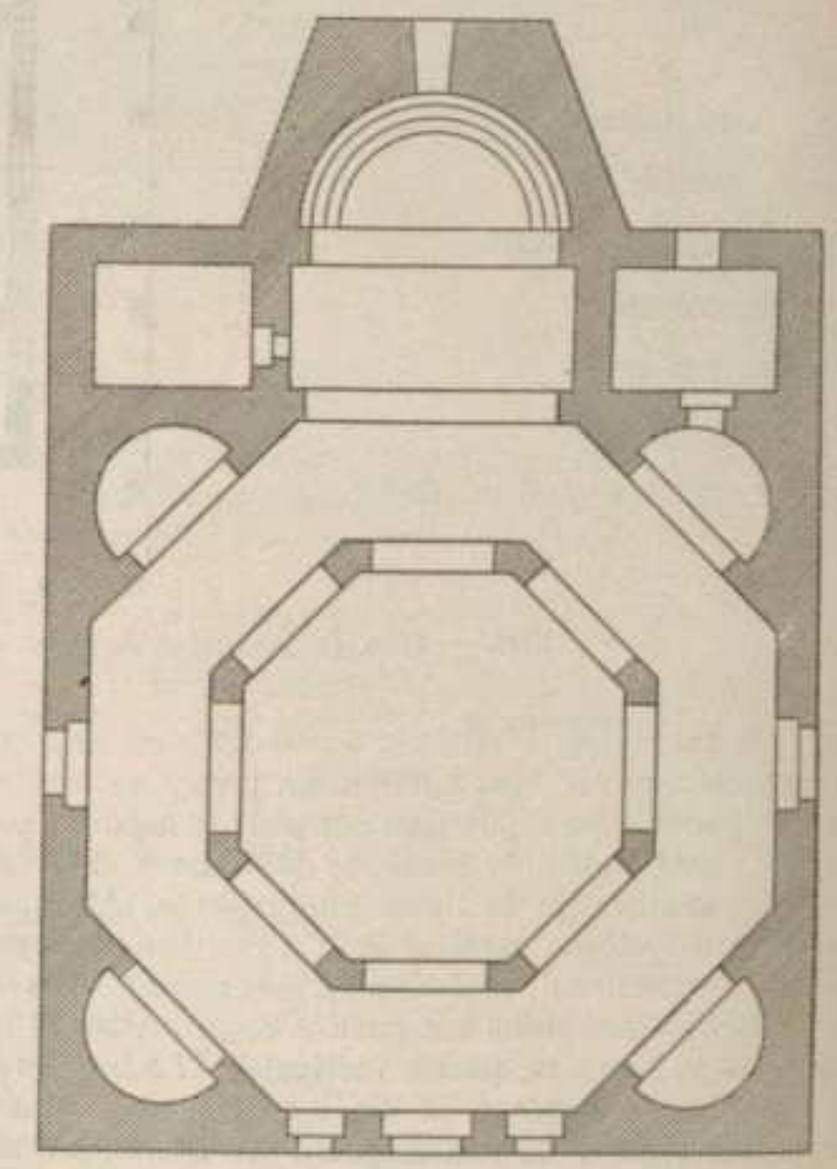
que nous venons de décrire, nous ne réservions une place à deux baptistères octogonaux, l'un à Kalat Sema'n, l'autre à Saint-Georges d'Ezra.

Si on se reporte à l'étude du monastère et du plan de Kalat Sema'n (t. I, fig. 801, col. 2381) on devra placer le groupe mentionné ici dans l'enceinte de Saint-Siméon à 200 mètres environ au sud de l'entrée principale [1]. Le bâtiment marqué A sur le plan (fig. 1363) est carré à l'extérieur et octogonal à l'intérieur. Voici les principales dimensions : côté du carré 21 mètres; bas-côté G, 4m20 dans œuvre; salle centrale octogonale, diamètre 8m40. On voit ici trois niches disposées sur trois faces de l'octogone et rappelant le principe des trois absides à l'orient; le second étage est percé de fenêtres et décoré à l'intérieur comme à l'extérieur par un toit conique en charpente dont il ne subsiste rien. La hauteur totale n'est pas absolument certaine, elle pourrait avoir été de 45 pieds soit 15m75 environ. Le mur du bas-côté à 6m30, l'étage inférieur de l'octogone, bandeau compris 10m85. L'inclinaison du toit des bas-côtés est celle de l'hypothénuse du triangle « parfait »; les points principaux de la façade sont donnés par l'intersection de lignes parallèles à cette inclinaison; la section du toit en charpente devait évidemment avoir le même angle, d'où il résulte que tout le tracé de l'édifice peut se ramener à une combinaison géométrique dont les principaux éléments sont empruntés au nombre 3, à ses multiples 12 et 15, c'est-à-dire aux trois facteurs du triangle parfait.

A côté du baptistère est une petite église B de forme basilicale. L'abside, percée de deux fenêtres, est flanquée de deux tours M et N. Les dimensions du vaisseau sont : longueur 21 mètres, largeur 15m75, nef centrale 6m30, bas-côté 3m15 dans œuvre. Il est impossible de ne pas être frappé par le choix de ces nombres (60, 45, 18, 9 pieds) et leur rapport.

Le baptistère de Saint-Georges d'Ezra est, dit M. de Vogüé, le « monument le plus intéressant de tous les édifices chrétiens de cette région. Achevé en l'an 515 de notre ère, suivant une inscription gravée sur le linteau de la porte occidentale, il est parvenu jusqu'à nous sans modification, toujours consacré au culte catholique, pour lequel il a été construit et qui se célèbre encore sous ses voûtes vénérables » [2].

Le plan (fig. 1365) se compose de deux octogones réguliers concentriques inscrits dans un carré; l'octogone



1365. — Plan du baptistère de Saint-Georges d'Ezra. D'après de Vogüé, *Syrie centrale*, pl. 21.

central supporte un tambour et une coupole. Contre la façade orientale de l'octogone extérieur le chœur est

[1] M. de Vogüé, *Syrie centrale, Architecture religieuse du Ier au VIIe siècle*, in-4°, Paris, 1865, pl. 149, 150, 153. — [2] *Ibid.*, p. 61 : quelques altérations subies par l'édifice n'en ont pas modifié les parties essentielles.

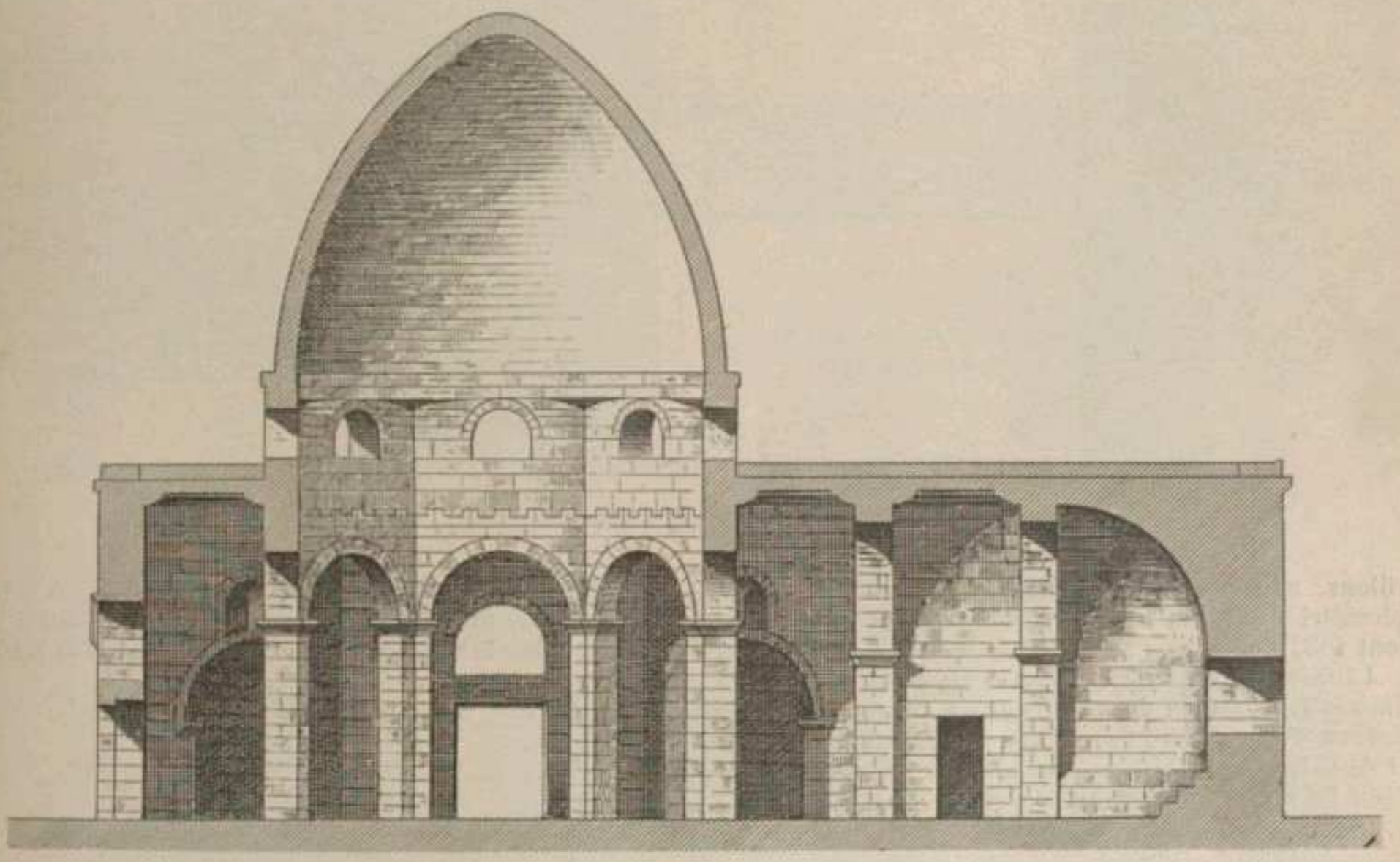
flanqué de ses deux sacristies. Chacun des angles du carré est pourvu d'une absidiole. L'édifice compte cinq entrées.

Voici les principales dimensions : grand diamètre de l'octogone extérieur 18m50; grand diamètre de l'octogone intérieur 10m15; largeur du bas-côté comptée sur le même diamètre 3m37; largeur du chœur 7m30; longueur totale du chœur 8m30; ouverture des exèdres 3m85. Tous ces chiffres ramenés aux dimensions par *pieds* donnent des multiples du nombre 3 (60, 33, 11, 24, 27, 12 1/2) et le nombre 11 lui-même est le 1/3 de 33.

La coupole est élevée sur huit piliers de 15 pieds de haut supportant un tambour de 18 pieds. Une fois encore nous renvoyons à l'étude des méthodes de construction dans notre *Manuel d'archéologie* (t. II, c 1) qui trouve ici une application formelle. Les deux dernières assises du tambour sont faites de dalles qui doublent le nombre des pans de l'octogone en 16 côtés et ensuite en 32 côtés; on se rapproche ainsi graduellement de la forme circulaire qui doit servir de base à la coupole. Ce système était connu et pratiqué depuis trois siècles par les architectes de la région. La calotte est en blocage et paraît contemporaine de la construction primitive. Sa forme ovoïde est peut-être une précieuse réminiscence des origines les plus lointaines de l'architecture syrienne et byzantine, un recul vers les types presque oubliés des constructions de l'Asie centrale. Le reste de l'édifice est en pierres appareillées de façon irrégulière; au milieu du tambour on remarque deux assises dont les pierres sont enclavées les unes dans les autres. Les trois petites fenêtres qu'on voit sur notre figure 1366, à la base de la coupole, sont le plus ancien exemple connu d'un mode d'éclairage qui recevra à Sainte-Sophie de Constantinople son plein développement.

Le bas-côté et le chœur sont couverts de dalles, suivant le système que nous avons vu à Chaqqâ, à Amrah, etc. Les piédroits des exèdres sont en saillie sur l'archivolte; ils recevaient jadis des poutres qui ont pu servir de support à des tentures.

L'abside comporte trois gradins en hémicycle. L'autel est dans la première travée du sanctuaire qui communique à gauche et à droite avec le *diaconicon* et la *prothèse*. L'entrée principale se compose d'une baie rectangulaire surmontée d'un bel arc de décharge bordé d'une moulure, la seule de tout l'édifice (fig. 1367 et 1368). Le linteau est décoré à ses extrémités de croix et de pampres et porte une inscription dont voici la traduction : « Le rendez-vous des démons est devenu la maison du Seigneur; la lumière du salut éclaire le lieu qu'obscurcissaient les ténèbres; les sacrifices idolâtriques sont remplacés par les chœurs des anges; où se célébraient les orgies d'un dieu, se chantent les louanges



1366. — Coupe longitudinale du baptistère de Saint-Georges d'Ezra. D'après de Vogüé, *Syrie centrale*, pl. 21.

de Dieu. Un homme qui aime le Christ, le notable Jean, fils de Diomède, a offert à Dieu, de ses deniers, ce magnifique monument dans lequel il a placé la précieuse relique du saint vainqueur martyr Georges, le saint lui étant apparu, à lui Jean, non en songe, mais en réalité. Dans la neuvième indiction en l'année 410. » L'an 410 de l'ère de Bostra commence le 22 mars 515 et la neuvième indiction le 1er septembre de la même année.

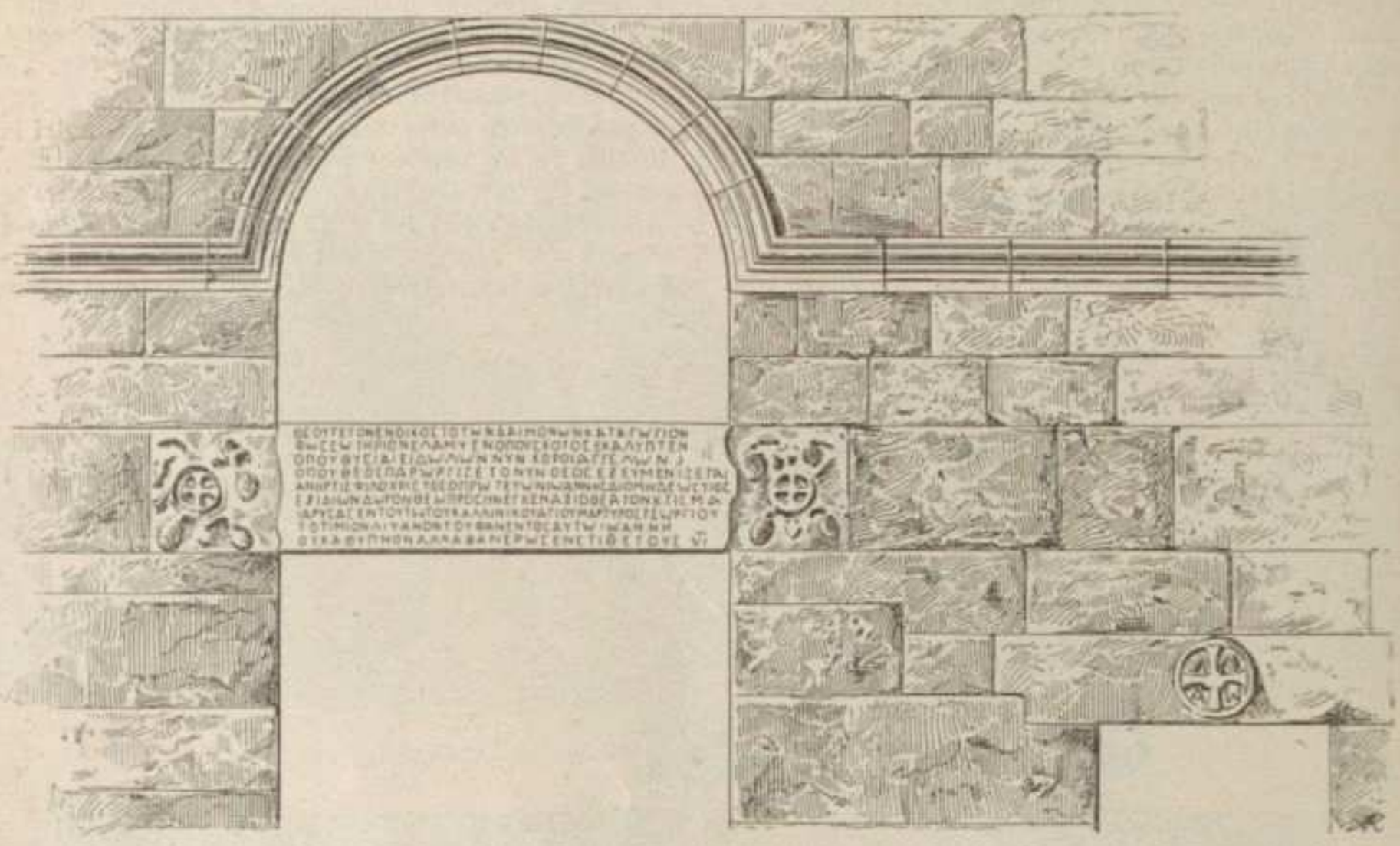
XXX. Palestine. — Une piscine baptismale rappelant celle de Tigzirt en Afrique et appartenant comme cette dernière à l'époque byzantine, a été trouvée à Beit'Aûwa, non loin de Hébron, en Palestine.

Beit Aûwa. La piscine pour les immersions est carrée au lieu d'être circulaire comme à Tigzirt. Les dimensions sont les suivantes : côté 0m735, profondeur 0m17, quatre marches hautes chacune de 0m13 et 0m27 conduisaient au fond. La forme est celle d'une croix aux branches arrondies dont les extrémités entre A et B mesurent 1m81, et la hauteur totale 0m86 [1] (fig. 1369).

Khûrbet Tekûa, au sud de Bethléhem, a joui de quelque importance à l'époque chrétienne, mais elle est aujourd'hui entièrement abandonnée; quelques indigènes vivent dans les caves de constructions minées

[1] C. R. Conder et H. H. Kitchener, *The survey of Western Palestine, Memoirs*, in-4°, London, 1883, t. III, p. 321. Cf. Lethaby and Swainson, *The church of Sancta Sophia*, in-8° London, 1894, p. 82.

On y a trouvé un baptistère d'une bonne pierre rougeâtre. Il est de forme octogonale à l'extérieur et le bassin intérieur est circulaire. Quatre pans de l'octogone portent des motifs ornementaux, ce sont deux croi-



1367. — Entrée occidentale du baptistère de Saint-Georges d'Ezra. D'après de Vogüé, *Syrie centrale*, pl. 21.

sillons, une couronne et une combinaison de lignes géométriques (deux carrés entrelacés). Les dimensions sont 1m32 de hauteur et le cercle inscrit mesure 1m39.

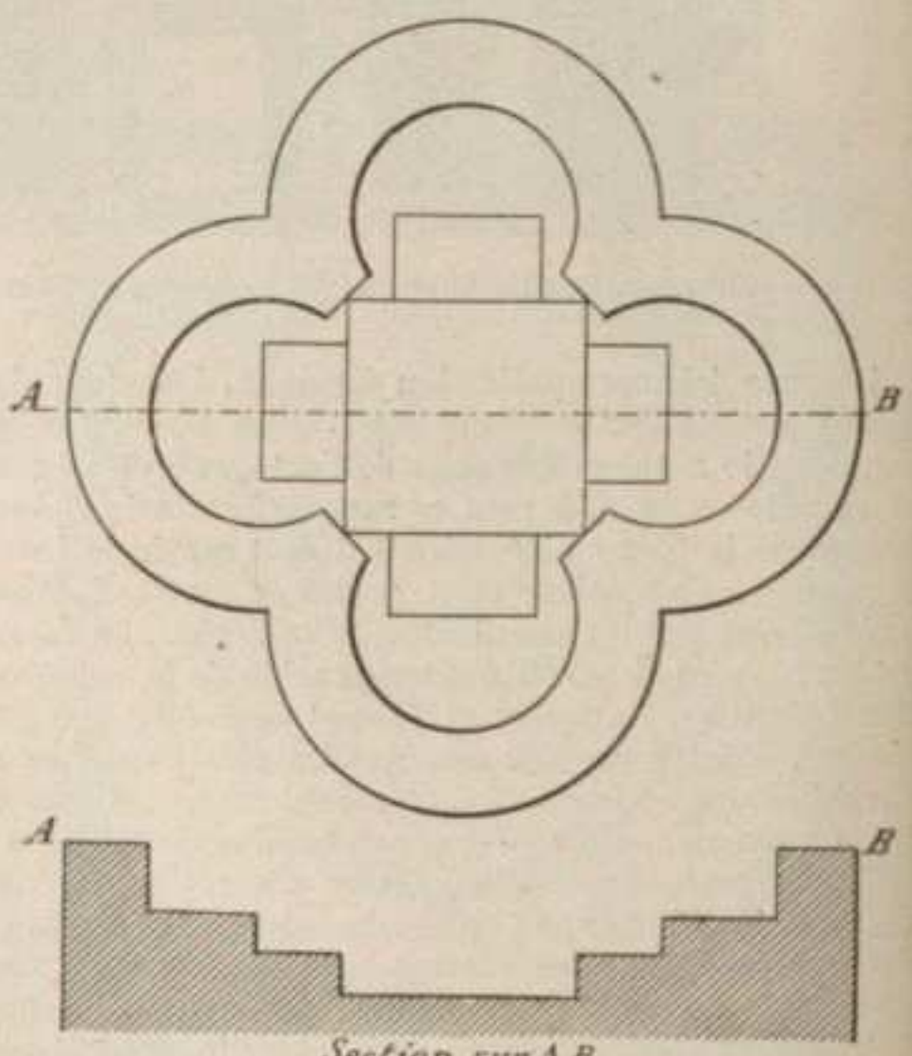
Amwâs. Un baptistère du IVe siècle a été découvert à Amwas (Emmaüs)[1] dans un édifice de forme carrée pourvu d'une abside. Sur la ligne de jonction du carré et de l'abside une piscine cruciale aux branches arrondies. Le sol de l'abside est légèrement relevé; on des-



1368. — Profil de la corniche.
D'après de Vogüé, *Syrie centrale*, pl. 21.

cend dans la piscine par deux degrés pris dans la branche occidentale de la croix. De chaque côté de la piscine sont deux cuvettes qu'un petit canal met en communication avec la piscine. Largeur de la piscine 3m5, profondeur 1m35 (fig. 1370, 1371).

XXXI. Égypte. — Une église copte comporte généralement ce qu'on appelle un « bassin de l'Épiphanie » dont les dimensions varient entre 2m64 ou 3m33 sur 1m98 et 1m65 ou 1m98 de profondeur. L'emplacement ordinaire de ce récipient est dans le narthex, ce qui peut donner lieu de supposer qu'on en faisait usage pour l'immersion, sans que toutefois on en puisse fournir la preuve. Quoi qu'il en soit les églises coptes possèdent un autre récipient de moindres dimensions, placé à l'ouest et servant pour le *mandatum* et les ablutions. Les fonts,

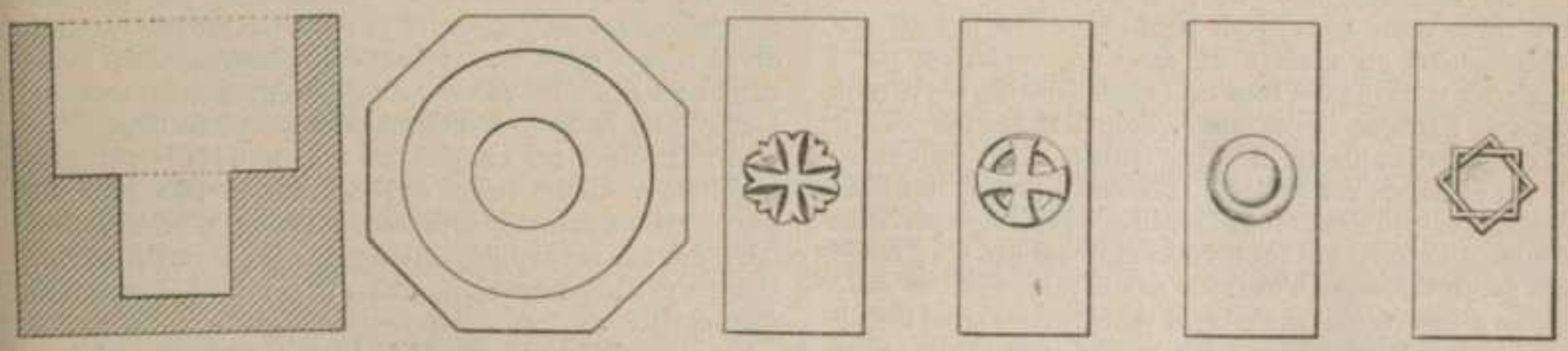


1369. — Piscine de Beit Aûwa.
D'après *The survey of West. Palestine, Memoirs*, t. III, p. 321.

proprement dits, n'ont pas de place fixe dans l'église et aux environs. M. A. J. Butler les compare aux fonts

[1] C. Schick, *Die altchristliche Taufhaus neben der Kirche in Amwas*, dans *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, in-8°, Leipzig, 1884, t. VII, p. 15-16, pl. 1; C. Rogers, *Baptism and christian archæology*, in-8°, Oxford, 1903, p. 325, n. 67.

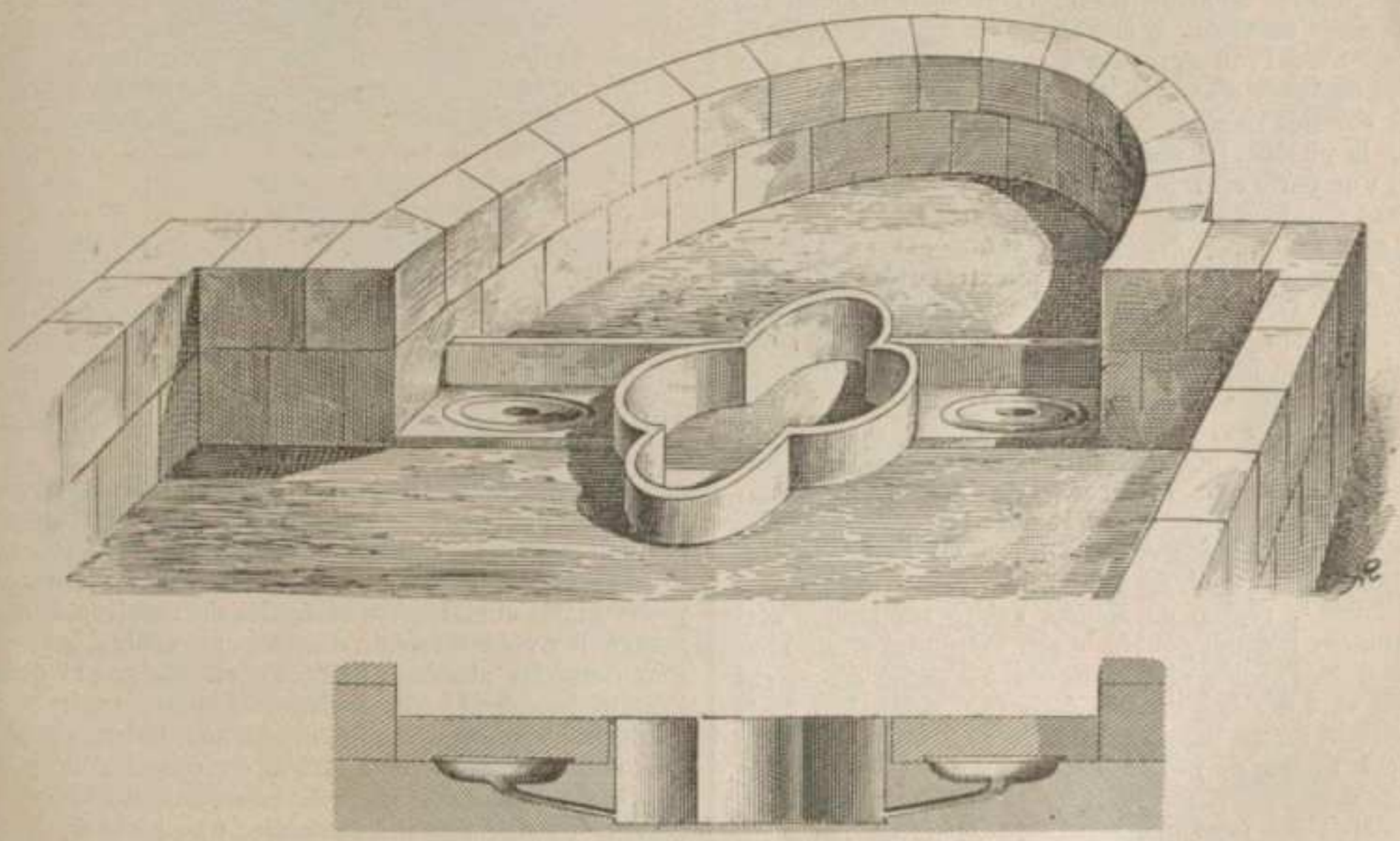
baptismaux des églises d'occident et déclare qu'on ne rencontre au Caire aucun vestige de baptistères affectant la forme circulaire ou hexagonale [1]. Dans ces conditions, nous n'avons pas à nous attarder ici à ces baptistères incomplets dont nous pourrons parler en étudiant les fonts baptismaux. Voir FONTS. Cependant nous ne pouvons omettre de mentionner le baptistère



1370. — Baptistère de Khûrbet Tekûa. D'après *The survey of western Palestine, Memoirs*, t. III, p. 308.

de l'église d'Abu Sargah (Saint-Serge) au Vieux-Caire [2]; un autre à Al'Adra consistant en deux petites chambres: a chambre extérieure est réservée aux femmes et séparée de la chambre intérieure : celle-ci occupe une embrasure de fenêtre dans le mur romain. Cette embrasure qui tout d'abord avait moins de 1m65 carrés, a été un tout petit peu agrandie : une seconde petite embrasure, profonde de 0m99, a été creusée dans le mur et une piscine y a été placée au bas et fixée au mur avec du ciment. La piscine se compose d'un bassin rond, dont le bord est recourbé à l'extérieur : les côtés en sont cannelés. Ce bassin a été sculpté dans un bloc de marbre blanc non poli, une très belle pièce de sculpture. L'arc au-dessus du bassin est couvert d'une mosaïque de marbres de différentes couleurs, et les murs sont revêtus de pièces de marbre de différentes couleurs placées verticalement. Une embrasure de peu de profondeur en face de la piscine et une autre à côté sont également ornées d'une mosaïque de nacres et de marbres très riches et très beaux. Le fond du dessin se compose de décoration se rapprochant du lotus, décoration bizarre et néanmoins agréable. On se sert encore de ce baptistère mais on ne peut le voir qu'à la lumière des bougies, car il n'a pas de fenêtres [3].

Le « couvent blanc » de Apa Schnouti, situé à Deïr el Abiod peut remonter au IIIe ou au IVe siècle, possède une belle église qui présentait peut-être un baptistère situé au sud du *narthex*. Denon, lors de sa visite en 1799, parle expressément d'une « superbe citerne » qui



1371. — Baptistère d'Amwas. D'après *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, 1884, t. VII, pl. 4.

a pu servir au baptême par immersion [4]. Le rare ensemble de construction de Deïr el Abiod sera étudié dans sa totalité, nous n'en détacherons donc pas ici une partie curieuse assurément, mais qui ne semble offrir rien de capital pour notre étude.

Quant à Deïr Abou Sifain [5], une église du Xe siècle environ y conserve des fonts qui par leurs dimensions et leurs dispositions se rapprochent fort des piscines

[1] A. J. Butler, *The ancient coptic churches of Egypt*, in-8°, Oxford, 1884, t. I, p. 22, 41, 43. — [2] *Ibid.*, t. I, pl. de la page 182, 263. — [3] *Ibid.*, t. I, p. 226. — [4] V. Denon, *Voyages dans la Basse et la Haute-Égypte en 1798-1799*, in-fol., Londres, 1807, t. I, p. 157, pl. X; R. de Curzon, *Visit to monasteries of the Levant*, in-12, London, 1865, p. 131; A. J. Butler, *The ancient Coptic churches of Egypt*, 1884, t. I, p. 17, 352-354; t. II, p. 265 — [5] *Ibid.*, t. I, p. 43.

et pourraient être plus anciens que l'église elle-même.

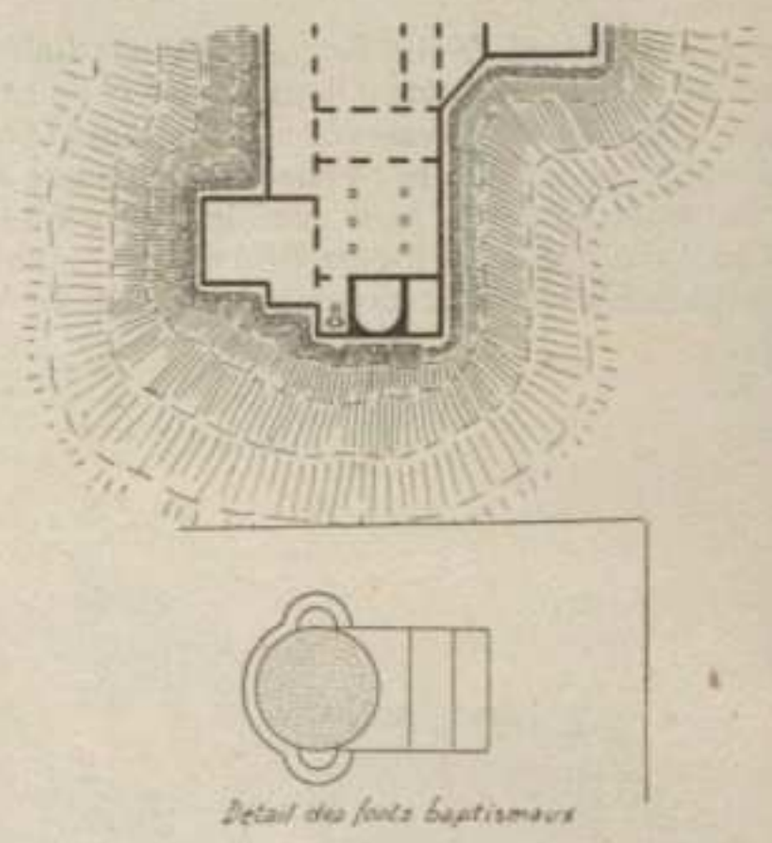
XXXII. Afrique. — Nulle uniformité parmi les baptistères en Afrique; la disposition et l'aménagement des locaux varient sans limites. Dans l'église d'Orléansville, la seule basilique africaine dont l'année de fondation soit donnée par une dédicace : 324 de notre ère, nous n'avons malheureusement rien d'assuré. L'espace réservé aux fonts se trouvait peut-être dans la nef, immédiatement en arrière du mur de façade, au point précis où s'éleva plus tard une contre-abside abritant le corps de l'évêque Reparatus [1]. Voir t. I, fig. 50.

Le baptistère de Castiglione (voir t. I, fig. 145) entre Tipasa et Alger, est particulièrement digne d'attention. C'est une crypte située sous l'abside de l'église supérieure et offrant exactement les mêmes dimensions. On y accédait par un passage s'ouvrant sur le milieu d'une salle coiffée d'une voûte surbaissée (hauteur maxima 2m40), très légère, faite comme les voûtes des deux salles voisines, avec des moellons d'amphores et des tubes en argile emboîtés les uns dans les autres [2], et d'autres éléments en terre cuite ayant la forme d'obus. Le fond de cette salle était percé d'une fenêtre. Au centre s'élevait la piscine baptismale consistant en un massif carré de maçonnerie offrant 2m15 de côté et 0m30 au-dessus du sol, servant de cadre à un bassin circulaire de 1m10 de diamètre et de 0m70 de profondeur auquel on accédait par quatre petits degrés, deux arrondis et deux rectangulaires ménagés à l'intérieur de la maçonnerie et disposés en croix. Il semble qu'on devait remplir la piscine avec l'eau apportée à la main car on n'a pas relevé de tuyau d'adduction de l'eau, au contraire on a vu le conduit se dirigeant vers le nord qui servait à vider la piscine. De chaque côté de la chambre principale, une porte cintrée donne accès à deux chambres servant d'annexes. Celle de gauche ne reçoit de jour que par une petite fenêtre, la voûte est en arêtes; celle de droite présente à ses deux extrémités une voûte en berceau large seulement de 1m30, et, au milieu, une voûte d'arêtes. On remarquera sur le plan que cette dernière salle était en communication directe avec le bas-côté de droite de l'église et en outre avait une porte donnant sur l'extérieur. Enfin, dans cette même chambre, on voit une petite niche semi-circulaire ayant pu servir d'armoire et on a trouvé en cet endroit un bloc de pierre creusé d'une cavité carrée dont le couvercle s'insérait dans des feuillures. Peut-être y enfermait-on les saintes huiles [3].

A Gouéa [4], région de Médéa, existe un ancien établissement fortifié, pourvu à son extrémité d'une chapelle dont l'abside était flanquée à gauche d'une sacristie et à droite d'un baptistère (fig. 1372). Les fonts consistent en un bassin circulaire de 0m80 de diamètre et de 1 mètre de profondeur, construit en blocage et revêtu d'un enduit de chaux et de briques concassées. Il existait un conduit pour l'évacuation de l'eau. En entrant dans la salle on avait devant soi le baptistère auquel on descendait par trois degrés; à droite et à gauche de la piscine, il y avait de petits évidements circulaires.

D'ordinaire, le baptistère en Afrique était un bâtiment isolé, situé à proximité de l'église. Nous laissons de côté pour le moment la question délicate de la destination primitive de la grande salle tréflée annexée à la basilique de Tébessa. L'analogie de forme qu'elle présente avec le baptistère principal de Tigzirt n'a pas échappé à M. S. Gsell et lui a fait suggérer, sous de grandes réserves, l'hypothèse d'un baptistère s'élevant en ce lieu avant d'être devenu une chapelle funéraire [5]. Le baptistère de Tébessa, dont nous avons donné un plan et une vue (t. I, fig. 143, 144), est appliqué contre l'*atrium* de la basilique; le mur de droite de cet *atrium* a dû par suite être recoupé pour ouvrir une porte d'accès. Le sol est en contre-bas de 0m50 par rapport à l'*atrium* et l'on y descend par trois marches. D'abord on se trouve dans une sorte d'antichambre dallée. Deux colonnes, dont les bases se voient encore, flanquaient l'entrée de la salle baptismale proprement dite. Il se pourrait que leurs chapiteaux fussent réunis par une architrave. Cette salle qui mesure 4m80 × 3m90 est pavée en mosaïque; elle contient une piscine circulaire dont le rebord dépasse à peine le sol environnant. Quatre petites mortaises ont dû servir à l'insertion d'une grille [6].

La disposition entrevue à Tébessa se retrouve pleinement développée à Tigzirt. Voir t. I, fig. 134. La grande basilique [7] était pourvue au nord d'un baptistère communiquant avec la sacristie de gauche. Ce baptistère « a la forme d'une croix à branches arrondies. Les murs, en petits matériaux, sont très épais, de manière à supporter les voûtes (voûte d'arêtes au centre, culs de four dans les absides). Les fonts circulaires, et d'une hauteur extérieure d'au moins 0m45, mesurent 1m80 de diamètre et présentent trois degrés; l'intérieur est tout cimenté. Il n'y a aucune trace de canalisation pour l'adduction de l'eau; à l'est, une conduite servait à vider le bassin. Sur un des côtés, une sorte d'estrade en béton très mal conservée, arrivait presque au niveau du rebord de la piscine, dont elle devait faciliter l'accès. Ce bassin était flanqué de quatre colonnes, dont deux sont encore en place : elles portaient sans doute des architraves, auxquelles étaient accrochés des rideaux qui cachaient les néophytes aux regards indiscrets. Une baie s'ouvre sur cette salle, longue de 10 mètres, large de 6m40, qui a une porte conduisant au dehors. Il n'est pas certain que cette salle soit contemporaine du baptistère, contre lequel ses murs sont



1372. — Chapelle et baptistère de Gouéa.
D'après Gsell, *Monuments antiques de l'Algérie*, t. II, fig. 122.

[1] Prévost, dans la *Revue archéol.*, 1848, t. IV, p. 659-664; Gsell, *Les monum. antiq. de l'Algérie*, in-8°, Paris, 1901, t. II, p. 153, 240. — [2] Système en faveur en Afrique et que nous avons décrit et figuré dans *Dictionn.*, t. I, col. 739, fig. 168. — [3] Bertrand, dans le *Bull. arch. du Comité des trav. hist.*, 1896, p. 139-142; Grandidier, dans le *Bull. de la Soc. d'archéol. du diocèse d'Alger*, t. I, p. 99-116; Gsell, *Les monuments antiques de l'Algérie*, t. II, p. 188-189. — [4] Gsell, *op. cit.*, t. II, p. 198-200. — [5] S. Gsell, *op. cit.*, t. II, p. 274, notes 2, 3. — [6] *Ibid.*, p. 282. — [7] Gavault, *Étude sur les ruines romaines de Tigzirt*, in-8°, Paris, 1897, p. 5-80, fig. 1-15; Wieland, *Ein Ausflug ins altchristliche Afrika*, in-12, Stuttgart, 1890, p. 172-177; S. Gsell, *Les monuments antiques de l'Algérie*, t. II, p. 295 sq., fig. 437.

simplement appliqués, sans aucune pénétration. Une sorte de portique intérieur, très barbare, a dû être fait à une basse époque, pour diminuer la portée de la charpente.

A Tipasa, le baptistère est une salle carrée de 6m50 de côté, séparée de l'église. Les fonts mesurent au ras du sol 3m40 de diamètre, au fond du bassin 1m30. Au nord-est on voit le trou d'écoulement de l'eau qu'on devait apporter avec des sceaux ou faire venir du plafond. Tout autour des fonts le sol de la salle était orné de mosaïques consistant en des motifs ornementaux, sauf dans un des angles qu'occupait une inscription métrique se terminant par ces mots : SANCTA LAVAC[*ra*]. On entrait dans le baptistère par un vestibule dont la mosaïque porte cette inscription [1] :

SI QVIS VT VIVAT
QVAERIT ADDIS
CERE SEMPER
HIC LAVETVR
AQVA ET VIDEAT
COELEST[illegible]

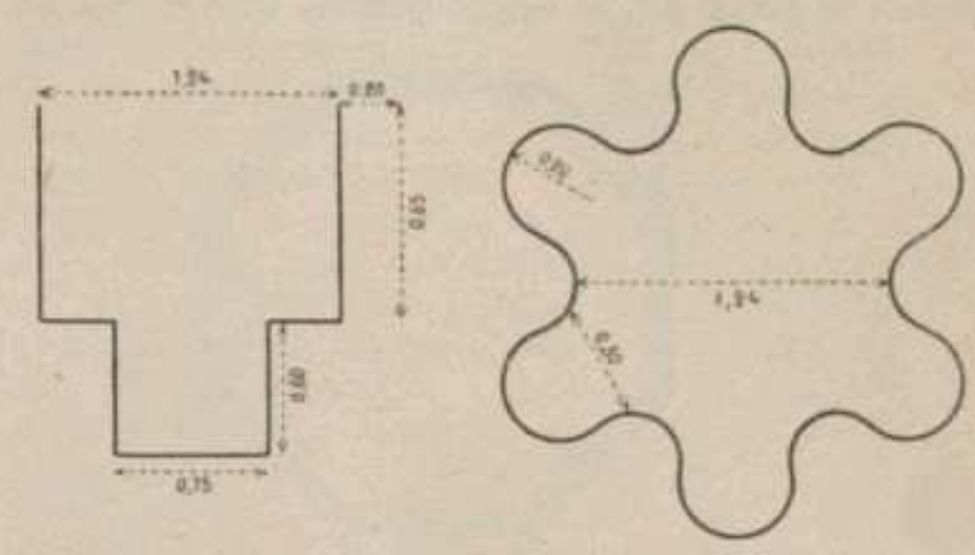
Si quis ut vivat quærit addiscere semper
Hic lavetur Aqua et videat cælest[*ia regna*].

D'autres chambres se groupaient autour du baptistère. Trois d'entre elles étaient pourvues d'hypocaustes et couvertes de voûtes en berceau, que constituaient des petits tubes d'argile. Une des chambres contenait probablement une baignoire, deux autres des fourneaux, enfin on a retrouvé les orifices de deux souterrains.

Les deux piscines de Castiglione et de Gouéa offrent, sur un point de détail, un trait de ressemblance. A Castiglione le bassin circulaire est flanqué de quatre branches, deux recourbées et deux carrées; à Gouéa, on trouve deux échancrures recourbées par lesquelles les néophytes pouvaient descendre et remonter en laissant au prêtre ou à l'évêque tout seul l'usage du petit escalier de trois marches. L'église d'Aïn Zizara (région d'Aïn Beïda) possédait des fonts baptismaux circulaires, ainsi que celles de Megsmeïa, de Sidi-Ferruch, de Sillègue, de Tébessa, de Tigzirt, de Tipasa; tandis que celles de Matifou et de Morsott avaient des fonts quadrangulaires. A Aïn Zizara le bassin circulaire était flanqué de quatre colonnes [2], disposition qu'on retrouve à Sillègue [3] et à Tigzirt [4] où deux colonnes sur quatre sont encore en place. A Sidi Ferruch, comme à Gouéa on distingue autour de la piscine, de forme à peu près ronde, trois petites marches arrondies, disposées symétriquement sur trois faces, il semble qu'il n'y en ait pas eu de quatrième [5]. Cette disposition n'est pas indifférente lorsque nous la rencontrons en Afrique où elle reniet en mémoire les vers du grammairien africain Calvulus [6] sur la *descensio et ascensio fontis*. A Morsott, les fonts rectangulaires sont entourés de deux degrés continus en pierre de taille, à Tébessa les fonts circulaires sont bordés de trois degrés concentriques, ainsi qu'à Tigzirt, à Tipasa; à Megsmeïa un seul degré haut de 0m40, large de 0m23.

A Aïn-Zizara « l'orifice était formé d'une assise de belles pierres et le fond consistait en un blocage recouvert d'un enduit » [7], à Tébessa, bassin et marches sont revêtus de béton [8]; à Tigzirt, tout l'intérieur est cimenté [9]; à Tipasa, les fonts sont construits en blocage, à l'extérieur ils étaient plaqués de marbre et cimentés à l'intérieur [10]; à Sétif, Dupuch a vu les fonts baptismaux encore presque intacts : « Il étaient, dit-il, en béton ou stuc, d'une extrême dureté, enfoncés d'un mètre au moins dans la terre, cannelés, avec trois siéges [degrés] en forme de croix: un tuyau de plomb donnait passage à l'eau dans le fond [11]. »

Nous ne revenons pas ici sur la piscine d'El Kantara [12]. Voir t. I, fig. 142. La forme octogonale permet de la rapprocher d'une piscine de Carthage de même forme dont le grand diamètre, au niveau du sol est de 2m83 [13]. La basilique de Damous-el-Karita, à Carthage, avait une piscine hexagonale au niveau du sol et circulaire au fond du bassin [14]. A Hamman-el-Lif (fig. 1373),



1373. — Baptistère de Hamman-el-Lif.

bourgade bien connue depuis la découverte d'une synagogue, on a mis au jour un baptistère dont on trouvera les mesures et le tracé indiqués sur le croquis ci-contre [15]. A Thabraca, des fouilles récentes ont fait découvrir deux baptistères [16], un autre à Henchir Hamkaïma (régencé de Tunis) [17].

XXXIII. France. — *Aire-sur-l'Adour* (Landes). Dans la crypte de l'église Sainte-Quitterie [18] on voit les restes d'une piscine carrée dans laquelle on descend par trois degrés. Au gradin inférieur, on voit une ouverture faite au ciseau pour l'écoulement de l'eau.

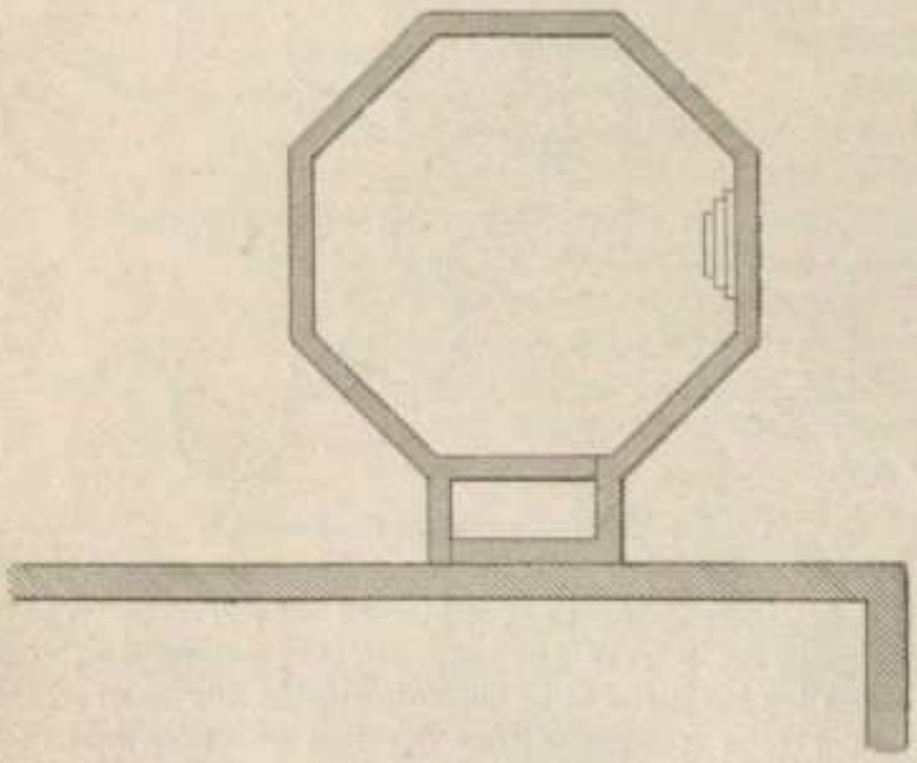
Aix-en-Provence. Baptistère octogone à collatéraux, dédié à saint Jean, situé entre la cathédrale, le cloître et une construction romaine; tangent à la cathédrale sur laquelle il s'ouvre largement. Quelques parties anciennes seulement (IVe-Ve siècle) ont échappé à la reconstruction presque totale au XVIe siècle. E. Isabelle, *Les édifices circulaires*, pl. XXXII; E. Texier et Poplewell Pullan, *L'architecture byzantine*, in-fol., Londres, 1864, pl. XI.

Angers. Baptistère octogone n'ayant que 5 mètres de diamètre intérieur, découvert en 1878, proche de l'église Saint-Maurille (place du Ralliement) à laquelle il se reliait par une courte galerie (fig. 1374). « L'appareil est un tuffeau, à joints de moyenne largeur; les pierres sont de forme allongée et posées à plat comme des briques. Ce singulier mode de construction est employé spécialement aux arêtiers; les portions intermédiaires

[1] S. Gsell, *Tipasa*, dans les *Mél. d'arch. et d'hist.*, 1894, t. XIV, p. 358; *Röm. Quart.*, 1895, t. IX, p. 128. — [2] De Rossi, *La capsella argentea africana*, in-fol., Roma, 1889, p. 9-10. — [3] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1891, p. 67-72, 158; Gsell, *op. cit.*, t. II, p. 260. — [4] Gsell, *op. cit.*, t. II, p. 303. — [5] Gsell, *op. cit.*, t. II, p. 258. Voyez à Sétif, où il n'y a même que trois branches. — [6] De Rossi, *Inscrip. christ. urbis Romæ*, in-fol., Romæ, 1888, t. II, p. 240. — [7] Toulotte, dans De Rossi, *La capsella*, p. 9-10. — [8] S. Gsell, *op. cit.*, t. II, p. 282. — [9] *Ibid.*, p. 303. — [10] *Ibid.*, p. 321. — [11] Dupuch, *Essai sur l'Algérie chrétienne*, in-8°, Turin, 1847, p. 165. — [12] R. de la Blanchère, *Collect. du musée Alaoui*, 1890, fasc. 1, p. 56. — [13] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1881, p. 125. — [14] Fr. Wieland, *Ein Ausflugins altchristliche Afrika*, in-12, Stuttgart, 1890, p. 25, 31; Gsell dans les *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1894, t. XIV, p. 25; *Nuovo bullettino di archeologia cristiana*, 1898, p. 219; C. F. Rogers, *Baptism and christian archæology*, in-8°, Oxford, 1903, p. 342, n. 84. — [15] C. F. Rogers, *op. cit.*, p. 343, n. 85. — [16] *Bulletin archéologique du comité des travaux historiques*, 1905, p. 380. — [17] *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions*, 1901, p. 603 sq. — [18] Voir au mot : Baptême de Jésus, t. II, col. 357, fig. 1292. Dans le classement sommaire nous ne faisons place qu'aux édifices qui nous sont connus autrement que par des textes; c'est pourquoi on n'y doit pas chercher la mention d'Auxerre, Besançon, Bourges, Dijon, Embrun, Primuliacum.

sont en petites pierres carrées, mais irrégulières. Du côté nord de notre octogone, se trouvait probablement la porte; du seuil on descendait dans l'intérieur par trois marches. Sous les marches actuelles, qui paraissent avoir été déplacées, on en retrouve d'autres plus anciennes garnies de ciment rouge. Le sol était bétonné. » Ces dispositions et la mauvaise qualité de l'appareil invitent à chercher pour ce monument une période intermédiaire entre le style roman et l'époque qui conservait quelque souvenir des traditions antiques; c'est-à-dire la période carolingienne. G. d'Espinay, *Bain sacré et baptistère découverts sur la place du Ralliement, à Angers,* dans le *Bull. monum.,* 1879, série V, t. VII, p. 102-116, pl.; C. Enlart, *Manuel d'archéologie française,* in-8°, Paris, 1902, t. I, p. 125.

Bapteste (Lot-et-Garonne). Baptistère octogonal empâté d'un massif carré relié par un narthex à l'abside orientale d'une petite église tréflée. Bourrousse de



1374. — Baptistère octogone d'Angers.
D'après le *Bulletin monumental,* 1879, pl.

Laffore, dans le *Congr. archéol. de France,* 1874-1875, t. XLI, p. 94-159, 172-176, pl.

Boulogne-sur-Mer. Église Saint-Jean, toute voisine de l'ancienne cathédrale, jadis baptistère, démolie au XVIIe siècle.

Chambéry. Vestige de baptistère (voir plus bas : *Lemenc*).

Civray-sur-Cher (Indre-et-Loire). Baptistère conservé au musée archéologique de Tours. « Ce baptistère, de plan quadrangulaire, était formé par le prolongement des murs latéraux de la nef, sur une longueur de 3m75, et il s'ouvrait au dehors par une porte placée dans l'axe de l'édifice. Les murs, en petit appareil bien caractérisé, étaient parementés avec soin sur chaque face jusqu'au niveau du dallage ancien... Ce dallage est formé d'un béton très résistant de 0m10 d'épaisseur... La piscine baptismale était en place, dans la partie septentrionale du vestibule, enfoncée en terre au-dessous du dallage dans lequel elle affleurait pour qu'on pût y descendre de plain-pied; elle était encore environnée d'une chape de glaise blanche de 15 à 20 centimètres d'épaisseur, destinée à en assurer la stabilité, et dont l'intégrité attestait que le vase n'avait pas été changé de place depuis la pose primitive. Cette piscine est un grand vase en terre cuite de forme semi-ovoïde, terminé inférieurement par un fond plat assez large pour recevoir les pieds du catéchumène. En place, ce fond est à 1m35 au-dessous du dallage, ce qui détermine la hauteur de la piscine. La terre dont se compose cette poterie est une argile rougeâtre et un grain assez fin, semée de gros grains de sable quartzeux, destinés à lier la pâte. Au pied du vase existait un rebord circulaire saillant. Le bord supérieur se terminait par un quart de cercle appuyé sans doute sur le dallage. Ajoutons que la piscine était comblée de fragments de dallages mosaïques et de tuiles à rebord. » C. Chevalier, *Piscine baptismale à immersion du VIe siècle à Civray-sur-Cher,* dans les *Mém. de la Soc. arch. de Touraine,* 1860-1861, t. XIII, p. 217-225; J.-J. Bourassé et C. Chevalier, *Recherches historiques et archéologiques sur les églises romanes en Touraine du VIe au XIe siècle,* dans les *Mém. de la Soc. arch. de Touraine,* in-4°, 1869, t. I, p. 84-85.

Engins (Isère). Baptistère démoli au XIe siècle pour devenir le chœur d'une église dédiée à saint Jean-Baptiste et dans laquelle on a conservé une cuve baptismale en pierre calcaire pouvant remonter au VIIe siècle. Cf. de Saint-Andéol, *Étude sur les baptistères, les piscines et les cuves,* dans la *Revue de l'art chrétien,* t. IX, p. 578.

Fréjus. Baptistère octogone du VIe ou VIIIe siècle. Il s'ouvre à l'Orient sous le porche de la cathédrale Saint-Étienne à laquelle il est relié par une galerie. Le baptistère n'est éclairé que par une seule fenêtre. Le dôme se compose d'une série d'arcs en plein cintre, reposant sur une corniche en saillie, le tout dressé sur huit colonnes antiques en granit que couronnent des chapiteaux de marbre blanc. Huit chapelles de renfoncement ont été pratiquées dans les entre-colonnements. Cf. J.-A. Aubenas, *Histoire de Fréjus* (Forum Julii), *ses antiquités, son port,* in-8°, Fréjus, 1881; E. Barrême. *L'histoire, les antiquités et le port de Fréjus* dans les *Annal. de Provence,* 1884, t. II.

Gap. Dans les travaux de terrassement autour de l'église de Saint-Jean, vis-à-vis de la cathédrale, on a retrouvé les fondations d'un baptistère circulaire. Cf. Templier, *Mémoire sur la cathédrale de Gap, démolie en 1866-1867,* dans le *Congr. arch. de France,* 1867-1868, t. XXXIV, p. 207-245.

Grenoble. Murs d'un ancien baptistère, conservés encore à un mètre de hauteur avant les démolitions nécessitées par le dégagement de l'église Saint-Laurent. Ce baptistère était en forme de croix latine, muni de quatre absides; à quelques pas au nord, il y avait une salle carrée avec une prise d'eau. Cf. de Saint-Andéol, *Notice sur la crypte de Saint-Laurent de Grenoble,* dans le *Bull. de l'Acad. delphinale,* 1862-1864, série IIe, t. III, p. 223, 245.

Lemenc (faubourg de Chambéry). Après bien des discussions, en 1865, M. de Saint-Andéol a découvert la piscine hexagonale de 0m80 de diamètre, sur 0m36 de profondeur. *Crypte de Lemenc (Savoie),* dans *Congrès scientifique de France,* 1864, t. XXX, p. 98, pl.; *Un dernier mot sur le baptistère de Lemenc,* dans les *Mém. de l'acad. de Savoie,* 1868, 2e série, t. IX, p. 327-328, 3 pl.; C. d'Oncieu de la Bathie, *Réplique,* dans le recueil cité, p. 351-383; L. Pillet, *Mémoire,* dans le recueil cité, p. 385-393; de Saint-Andéol, *Mémoire,* dans le recueil cité, p. 329-349, et dans la *Revue de l'art chrétien,* nov. 1865.

Le Puy. Baptistère octogone, muni d'une abside semi-circulaire; voûte à huit pans percée au centre d'une ouverture circulaire. Six fenêtres dont trois dans l'abside. Le canal d'adduction de l'eau dans la piscine a été découvert, cf. A. de Caumont, *Rapport verbal sur divers monuments et sur plusieurs excursions archéologiques,* dans le *Bull. monum.,* 1856, IIIe série, t. II, p. 457 sq. Édifice du XIe siècle, cf. Enlart, *op. cit.,* t. I, p. 196.

Lyon. La cathédrale Saint-Étienne avait un baptistère mentionné et décrit par Florus; au Xe siècle il fut agrandi, garda son vocable de Saint-Jean et devint la primatiale. A Ainay, à l'ouest, baptistère très modeste dont les arcatures reposent sur des colonnes antiques. La crypte Saint-Irénée comportait une piscine baptismale mesurant 1 mètre de diamètre sur 0m40 de pro-

fondeur, y compris l'épaisseur du plancher de ciment sur lit de cailloux et lit de sable. A Saint-Nizier, cuve-réservoir de 2 mètres sur 1m40, transformée depuis en sarcophage. Cf. de Saint-Andéol, dans la *Revue de l'art chrétien*, t. IX, p. 568, 575.

Marseille. Baptistère de la *Mayor*, découvert en 1850. Cet édifice mesure 23 mètres de diamètre, il était percé de deux portes, l'une au nord, l'autre au midi. Quatre chapelles semi-circulaires étaient adossées à chacun des angles du monument formant un carré imparfait. Seize colonnes de marbre blanc disposées sur deux rangs concentriques, soutenaient le dôme et la voûte des bas-côtés. La piscine octogone mesurait 2m50 de diamètre sur 0m70 de profondeur y compris le plancher de mosaïque. Cf. Feautrier, *Découverte de l'ancien baptistère de la cathédrale de Marseille*, dans le *Répert. des trav. de la Soc. statist. de Marseille*, 1852, série III, t. V, p. 33, pl.; C. Bousquet, *Archéologie marseillaise : églises, chapelles et monastères*, dans la *Revue de Marseille*, 1859.

Mazan (Ardèche). Petit baptistère sur le plan de *San Giovanni in fonte*, de Ravenne, mais très postérieur, cf. Enlart, *op. cit.*, t. I, p. 196.

Mélas (Ardèche). Baptistère du Ve siècle, d'après M. de Saint-Andéol, *Une église cathédrale du Ve siècle et son baptistère, Saint-Étienne de Mélas* (Ardèche), dans la *Revue de l'art chrétien*, 1862; *Découverte de la piscine du baptistère de Mélas*, dans le rec. cité, 1867, t. XI, p. 604-608; cet édifice serait du XIe siècle d'après M. C. Enlart, *op. cit.*, t. I, p. 196. Bâtiment octogone, relié à l'église par un couloir voûté en plein cintre. Piscine carrée, profonde de 0m40.

Nantes. Ruines dans la cour de l'évêché d'un ancien baptistère : « Le mur aperçu dans la tranchée était la paroi extérieure d'une plate-forme circulaire de 3m60 de diamètre. Au milieu s'ouvrait une cuve octogonale dans laquelle on descendait par trois marches en briques superposées, de 20 à 21 centimètres d'élévation chacune. Ces marches régnaient dans tout le pourtour intérieur de la cuve, bien que plusieurs fussent endommagées, et elles prenaient la forme de l'octogone dont tous les côtés n'étaient pas non plus parfaitement égaux. Une couche épaisse de béton formé de briques pulvérisées, et dans lequel entraient d'autres fragments de briques, pavait le fond de la cuve et servait de lit à plusieurs dalles brisées. Trois autres pierres semblables adhéraient encore aux marches et témoignaient qu'elles leur avaient servi de revêtement. Au centre de ce pavé, en contre-bas du dallage, s'offrait une cavité carrée de 0m40 de côté sur 0m09 de profondeur. Elle était traversée par une rigole de 0m08 de profondeur et de 0m10 de largeur. Les fouilles ultérieures apprirent qu'à ce canal aboutissaient deux tuyaux en plomb dont l'un, venant du nord, était destiné à amener l'eau dans la vasque, et l'autre, se dirigeant vers le sud servait à l'évacuer par un trou perforé dans l'une des dalles. » A. Cahour, *Découverte du baptistère primitif de la cathédrale de Nantes* (qu'il attribue au VIe siècle), dans le *Bull. de la Soc. archéol. de Nantes*, 1876, t. XV, p. 273 sq. La date de cet édifice n'est pas antérieure au VIe siècle.

Paris. Tout près de la cathédrale, une église circulaire, Saint-Jean-le-Rond [1], s'élevait sur l'emplacement d'un baptistère; Saint-Jean-en-Grève servait de baptistère.

Poitiers. Le célèbre baptistère de Saint-Jean aura, dans le *Dictionn. d'arch. chrét.*, sa monographie. Voir POITIERS. Nous nous bornerons ici à quelques indications bibliographiques. Dreux-Duradier, Mémoire inséré dans le *Journal historique de Verdun*, décembre 1758, t. LXVIII; dom Fonteneau, Mémoire réfutant le précédent et attribuant l'édifice aux fidèles du IIIe siècle, dans le *Journal historique de Verdun*, 1751, t. LXIX; Lebeuf (l'abbé). Lettre insérée dans le *Journal historique de Verdun*, janvier 1751, t. LXIX; D. Martène et D. Durand, *Voyage littéraire de deux bénédictins de la Congrégation de Saint-Maur*, 2 vol. in-4°, 1717, 1717-1724; E. Siauve, *Dissertation sur le temple Saint-Jean de Poitiers*, dans *Mémoires sur les antiquités du Poitou*, in-12, Poitiers, 1804; Millin de Grandmaison, *Voyage dans les départements du midi de la France*, 5 vol. in-8°, Paris, 1811, atlas; A. Lenoir, *Atlas des arts au moyen âge*, in-fol., Paris, 1803; A. de Caumont, *Cours d'antiquités monumentales*, in-8°, Caen, 1841, t. IV, VI; P. Mérimée, *Notes d'un voyage dans l'Ouest de la France*, in-8°, Paris, 1836. Probablement en cette même année 1836 l'édifice était étudié très attentivement par Gailhabaud, Alb. Lenoir et L. Vaudoyer, *Études d'architecture en France*, dans le *Magasin pittoresque*, 1839; E.-V. Foucart, *Poitiers et ses monuments*, dans les *Mém. de la Soc. des antiq. de l'Ouest*, 1840; tiré à part, 1841; Mangon-Delalande, *Dissertation sur le tombeau romain de Varenilla*, dans les *Mém. de la Soc. des antiq. de l'Ouest*, 1835 (et au sujet de cette inscription capitale la bibliographie complète dressée par Espérandieu, dans la *Revue poitevine et saintongeoise*, 1888-1889, t. V, p. 321-338); Grille de Beuzelin, *Mémoire sur les antiquités de Poitiers*, dans les *Mém. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1837; J. Gailhabaud, *Baptistère Saint-Jean à Poitiers*, dans *Monuments anciens et modernes*, in-4°, Paris, 1853, t. II, Notice par A. Berty, accompagnée de six planches; P. Mérimée, *Mémoire sur le temple Saint-Jean de Poitiers*, in-fol., Paris, 1854, cinq planches en chomolithographie représentant les peintures relevées en 1852, par Dennelle; Barbier de Montault, *Le martyrium de Poitiers, compte rendu des fouilles et de l'ouvrage du R. P. de la Croix*, in-8°, Poitiers, 1885; C. Enlart, *Manuel d'archéol. franç.*, in-8°, Paris, 1902, t. I, p. 106, fig. 27; p. 190-191, fig. 58 : « le baptistère remonte environ au VIe siècle, son plan, fig. 59, est cruciforme et tréflé. Les absides du nord et du sud ont été reconstruites de nos jours de la façon la plus déplorable. Le narthex occidental est roman. » Enfin, tous ces travaux sont en grande partie annulés par l'*Étude sommaire du baptistère de Saint-Jean de Poitiers*, par le P. C. de la Croix S. J., dans les *Bulletins de la Société des antiquaires de l'Ouest*, IIe série, 1903, t. X, p. 527-612, et deux planches (l'auteur fixe la date du monument au IVe siècle). La piscine est octogone, elle mesure 1m80 de diamètre et 0m40 de profondeur.

Riez. Baptistère pouvant remonter au VIe ou au VIIIe siècle (fig. 1375-1376). Il a subi, en 1818, une restauration lamentable. Les colonnes à fûts de granit, surmontés de chapiteaux corinthiens peu classiques, ont été prises dans un édifice antique de basse époque; les voûtes appartiennent au style du XIIe siècle. Les dispositions intérieures diffèrent peu de celles du baptistère d'Aix. Des fouilles ont mis à jour une piscine mesurant 1m20 de diamètre sur 0m45 de profondeur. Les parois sont revêtues de plaques de marbre blanc. Cf. Isabelle, *Les édifices circulaires*, p. 77-78, pl. XXXII; Texier et Pullan, *Architecture byzantine*, pl. X; J. de Laurière, *Les monuments de Riez*, dans le *Bulletin monumental*, 1873, série V, t. I, p. 261-286; C. Enlart, *Manuel*, t. I, p. 195.

Rodez. Près la cathédrale, un édifice désaffecté garde son nom de « baptistère ». Cf. *Note sur les principaux monuments religieux de Rodez*, dans le *Congr. archéol.*

[1] C. Enlart, *Manuel*, dit que cette église a subsisté jusqu'au XVIIe siècle; elle n'a été démolie qu'en 1748; d'ailleurs Jean le Rond d'Alembert, né en 1717, avait été abandonné sur les marches de cette église par les soins de sa mère, Mme de Tencin.

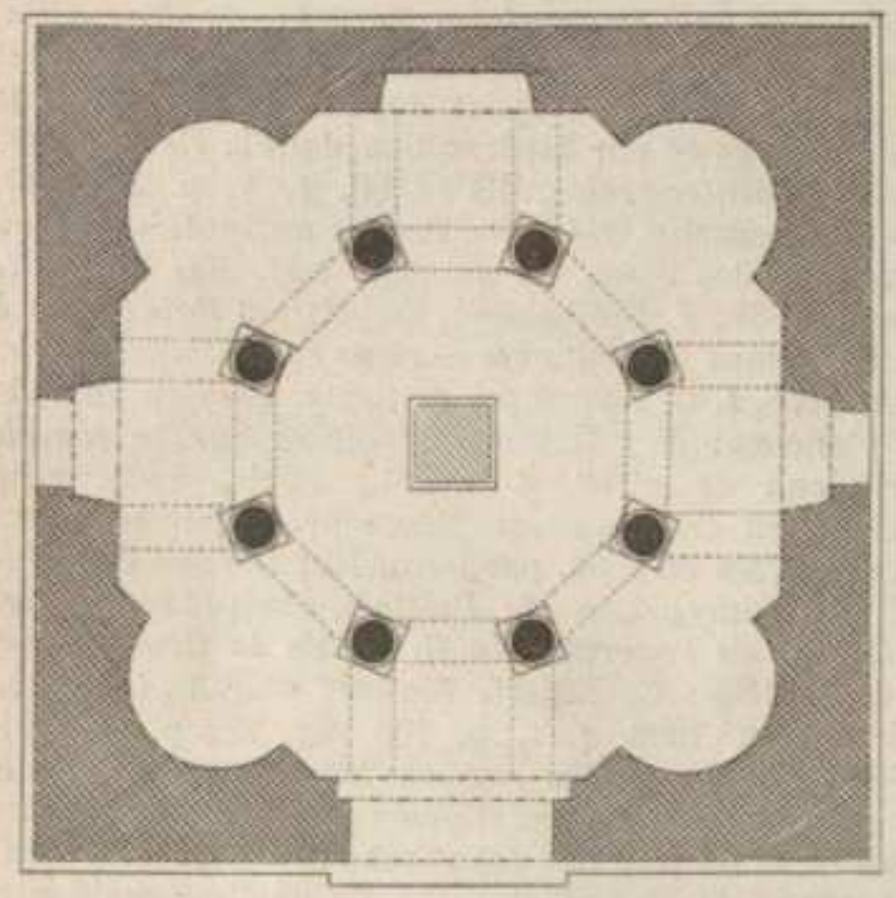
de France, 1863-1864, t. xxx, p. 89-105, et dans les *Mém. de la Soc. des lett., sc. et arts d'Avignon*, 1859-1867, t. ix, p. 290-305, 2 pl.; V. Davin, *Les anciens monuments chrétiens de Rodez*, dans la *Revue de l'art chrétien*, 1875, IIe série, t. II, p. 213-232, 292-299.

Saint-Dié. Mosaïque découverte en 1867, près de la cathédrale; elle représente les quatre fleuves du paradis terrestre formant un lac où nagent les poissons et dont les oiseaux égayent les bords. J.-B. De Rossi a fait observer l'analogie frappante qui existe entre cette mosaïque et le vase baptismal du musée Kircher. Cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1867, p. 88 (sous le nom de *Die*).

Saint-Léonard (Haute-Vienne). Rotonde à déambulatoire avec quatre absidioles, tangente à l'église.

Saint-Samson. Raffron du Val et A. Ramé, *Une cuve baptismale du VIe siècle* (à l'île Saint-Samson), dans le *Bulletin archéologique de l'Association bretonne*, 1885 p. 78.

Tours. Baptistère construit par Grégoire de Tours près de la cathédrale, au nord de la basilique Saint-



1375. — Plan du baptistère de Riez.
D'après Isabelle, *Les édifices circulaires*, pl. 32.

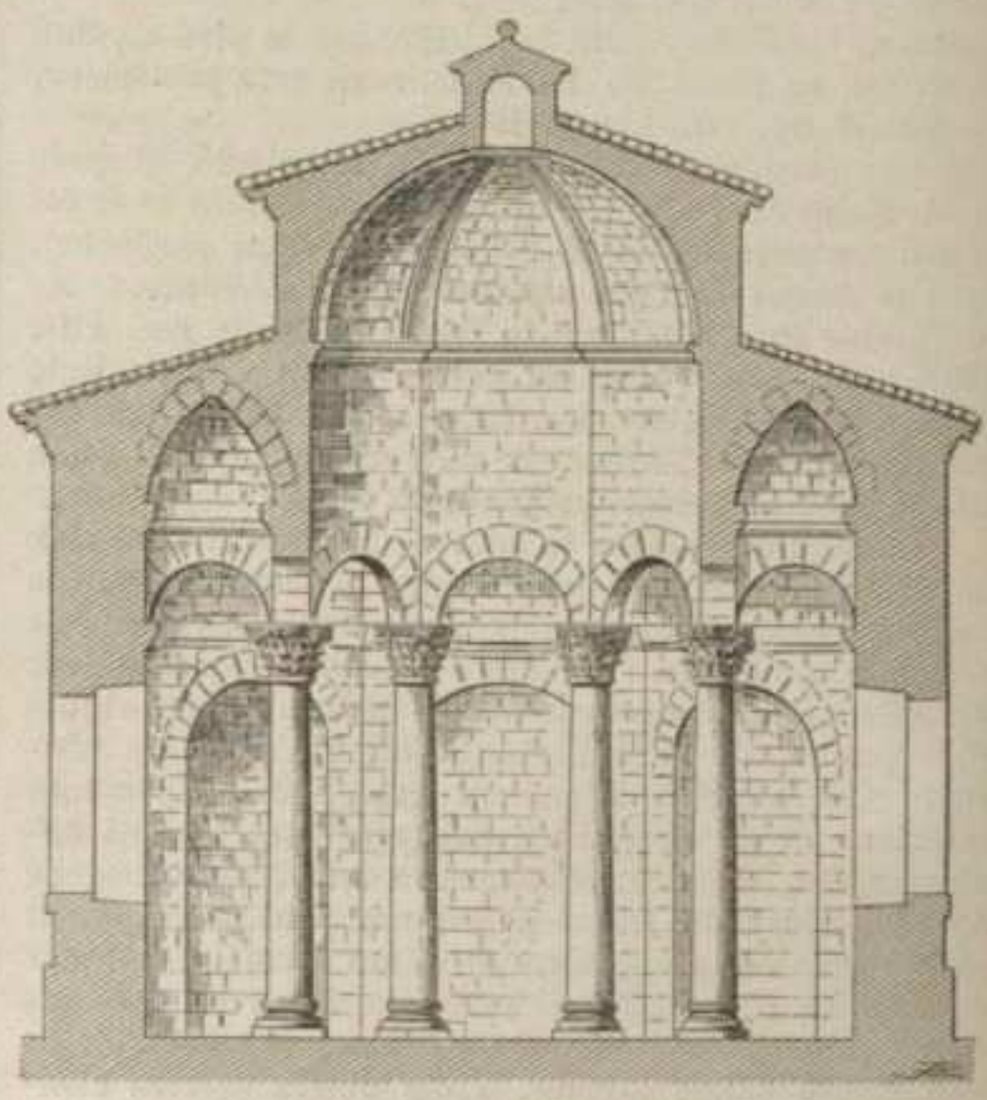
Martin et communiquant avec le préau de la collégiale. Servit de chapitre jusqu'à sa destruction à la Révolution.

Valence. Baptistère en forme de croix grecque, avec porche et abside, situé sur le côté méridional de la cathédrale. Peut dater du VIe-VIIe siècle, cf. [De Paysan? = Epailly (?)], *Découverte d'un ancien baptistère à Valence* (Drôme), dans le *Congrès archéol. de France*, 1866-1867, t. xxxiii, p. 191-204, pl.; Ch. de Rostaing, *Rapport sur la découverte du baptême de Valence et de sa mosaïque*, dans le *Bull. de la Soc. départem. d'archéol. et de statistique de la Drôme*, 1868, t. I, p. 212.

Venasque (Vaucluse). Baptistère sur plan crucial dont les branches sont terminées par des absides circulaires. Piscine octogone avec tuyau d'adduction et tuyau d'écoulement; diamètre 1m80, profondeur 0m30, planches de béton posant sur le roc. Cf. Pougnet, *Des baptistères en Provence*, dans le *Catalogue général des bibliothèques paroissiales de la province ecclésiastique d'Avignon, sous la direction du Comité central*, in-12, Avignon, 30 juin 1868. L.-H. Labande, *Le baptistère de Venasque (Vaucluse)*, dans le *Bull. archéol. du comité des trav. historiques*, 1904, p. xxxi-xxxiii, 287-304, pl. xvii-xx, attribue le monument à la fin du VIe ou au commencement du VIIe siècle.

XXXIV. Lorraine. — *Schachenek*. Baptistère du IXe-Xe siècle connu sous le nom de chapelle Saint-Fridouon, cf. F. X. Kraus, *Kunst und Alterthum in Elsass; Lothringen*, in-8°, Strassburg, 1889, t. III, p. 915-918, fig. 174-175.

XXXV. Bibliographie. — F. Allano, *Lettera del sign. abate conte Federigo Allano continente la spiegazione d'un geroglifico battesimale*. — A. Bellenghi, *Sugli antichi batisteri, dissertazione*, dans *Atti dell' Academia romana di archeologia*, 1825, t. II, p. 171-200. — G.-B. Bianconi, *Della chiesa di S. Sepolcro, reputata l'antico battesterio di Bologna e in generale dei battisteri, discorso*, in-4°, Bologna, 1772. — J. Corblet, *Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du sacrement du baptême*, 2 vol. in-8°, 1881-1882. — L. Duchesne, *Lettera di Mons. Luigi Duchesne ad Orazio Marucchi risguardante il precedente articolo*, dans *Nuovo bull. di arch. crist.*, 1901, t. VII, p. 113-118, cf. O. Marucchi. — R. G. Hatfield, *Ancient baptisteries*,



1376. — Baptistère de Riez.
D'après Isabelle, *Les édifices circulaires*, pl. 32.

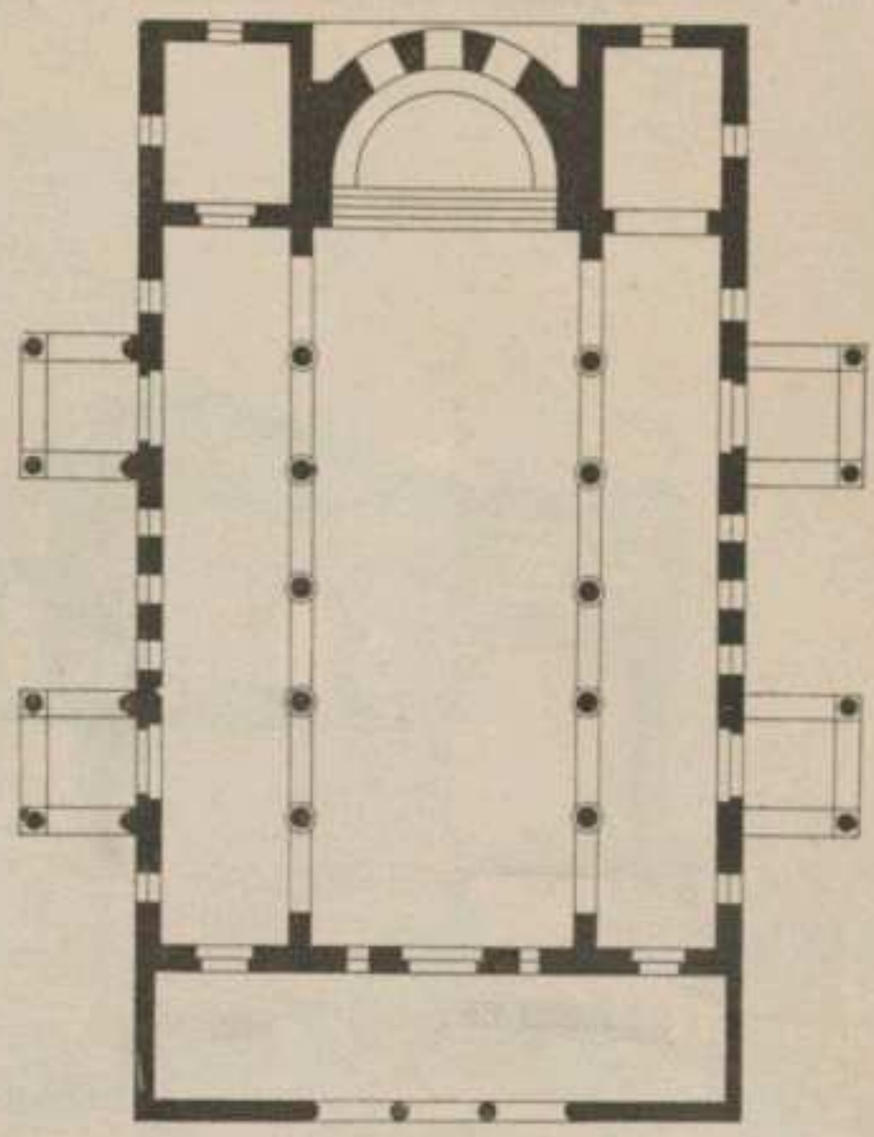
dans *Baptist. quart. Review*, 1869, t. III, p. 349. — H. Holtzinger, *Die altchristliche Architektur*, in-8°, Stuttgart, 1889, p. 212 sq. — E. Isabelle, *Les édifices circulaires et les dômes classés par ordre chronologique et considérés sous le rapport de leur disposition, de leur construction et de leur décoration*, in-fol., Paris, 1855. — A. Lupi, *Epistolare... intorno à battisteri antichi, con note et continuazione di* F.-A. Zaccaria, dans *Dissertaz. lettere ed altre operette*, in-4°, Faenza, 1785, t. I, p. 3-128. — O. Marucchi, *Di un antico battistero recentemente scoperto nel cimitero apostolico di Priscilla e della sua importanza storica*, dans *Nuovo bull di arch. crist.*, 1901, t. VII, p. 71-111. — H. Otte, *Handbuch der kirchl. Kunstarchäol. d. deutsch. Mittelalters*, in-8°, Leipzig, 1883 (5e édit.), t. II, p. 303 sq. — Paciaudi, *De sacris christianorum balneis*, in-4°, Romæ, 1758. — Pougnet, *Des baptistères en Provence*, dans *Catalogue général des bibliothèques paroissiales de la province ecclésiastique d'Avignon rédigé sous la direction du Comité central*, in-12, Avignon, 1852. — C. F. Rogers, *Baptism and christian archeology*, dans *Studia ecclesiastica*, à Oxford, 1903, t. V, p. 239-362. — F. de Saint-Andéol, *Étude sur les baptistères, les piscines et*

les cuves pour l'intelligence de l'administration du baptême depuis les premiers siècles de l'Église jusqu'à nos jours, dans la *Revue de l'art chrétien,* 1865, t. IX, p. 561-593; 1866, t. X, p. 30-45, 78-94. — C. Sangiorgio, *Il battistero della basilica Ursiana de Ravenna,* in-8°, Ravenna, 1901. — V. Schultze, *Archäologie der altchristlich. Kunst,* in-8°, München, 1895, p. 75 sq.; *Baptisterium,* dans *Realencyclopädie für protest. Theol. und Kirche,* édit. Hauck, in-8°, Leipzig, 1897, t. II, p. 393-375. — A. De Waal, *Das Baptisterium des Papstes Damasus bei S. Peter,* dans *Römische Quartalschrift,* 1902, t. XVI, p. 58-61. — G. Weber, *Basilika und Baptisterium in Gül-Bagtschè (bei Vurla),* dans *Byzantinische Zeitschrift,* 1901, t. X, p. 568-573. — J. A. Wedderkamp, *De baptisteriis veterum libellus,* in-8°, Helmstadii, 1703. — V. Weidling, *De baptisteriis veterum christianorum,* in-8°, Lipsiæ, 1737. — S. A. Würdtwein, *De baptisterio moguntino,* in-8°, Mannheimii, 1771. — J. Zettinger, *Die ältesten Nachrichten über Baptisterien der Stadt Rom,* dans *Römische Quartalschrift,* 1902, t. XVI, p. 326-349.

H. LECLERCQ.

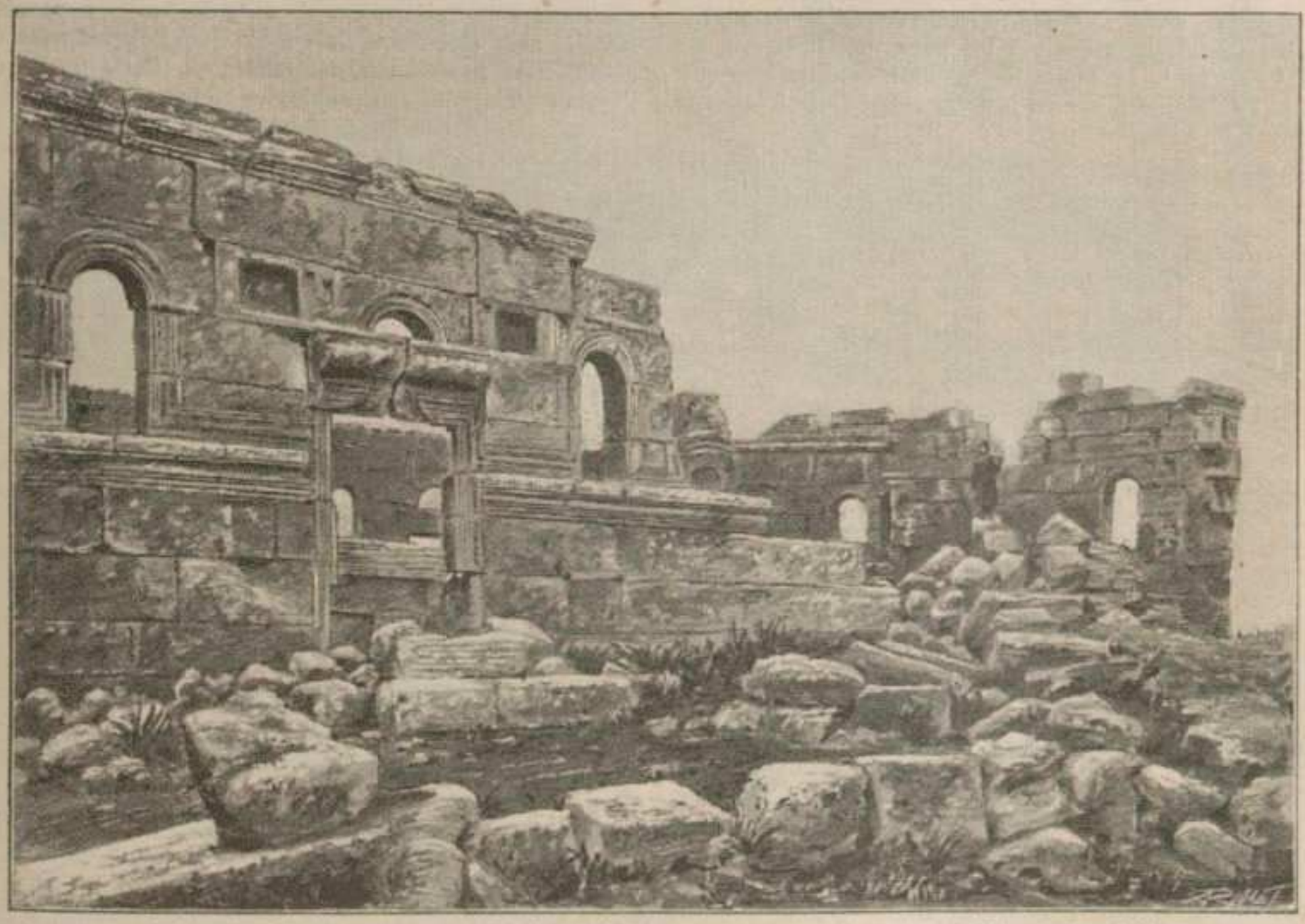
BAQOUZA. Pour donner une notice suffisamment exacte et complète sur l'église de Baqouza, située dans la Syrie centrale, il ne nous faudra que citer et résumer les observations faites par la mission de Vogüé et la mission américaine.

L'église de Baqouza est bâtie sur la déclivité d'une colline, déclivité corrigée par un large soubassement qui donne à l'édifice une assiette remarquable (fig. 1377). La conservation de l'église, sans être exceptionnelle, est très supérieure à l'état dans lequel se trouvent les autres grandes églises de la région septentrionale de la Syrie centrale. Le mur du nord est presque intact et montre encore ses deux portes et ses six larges fenêtres cintrées dans le haut. La prothèse est complète et l'abside est conservée presque jusqu'à la naissance du dôme. Le côté est du *diaconicum* est resté debout tandis que les murs au sud et à l'ouest se sont écroulés



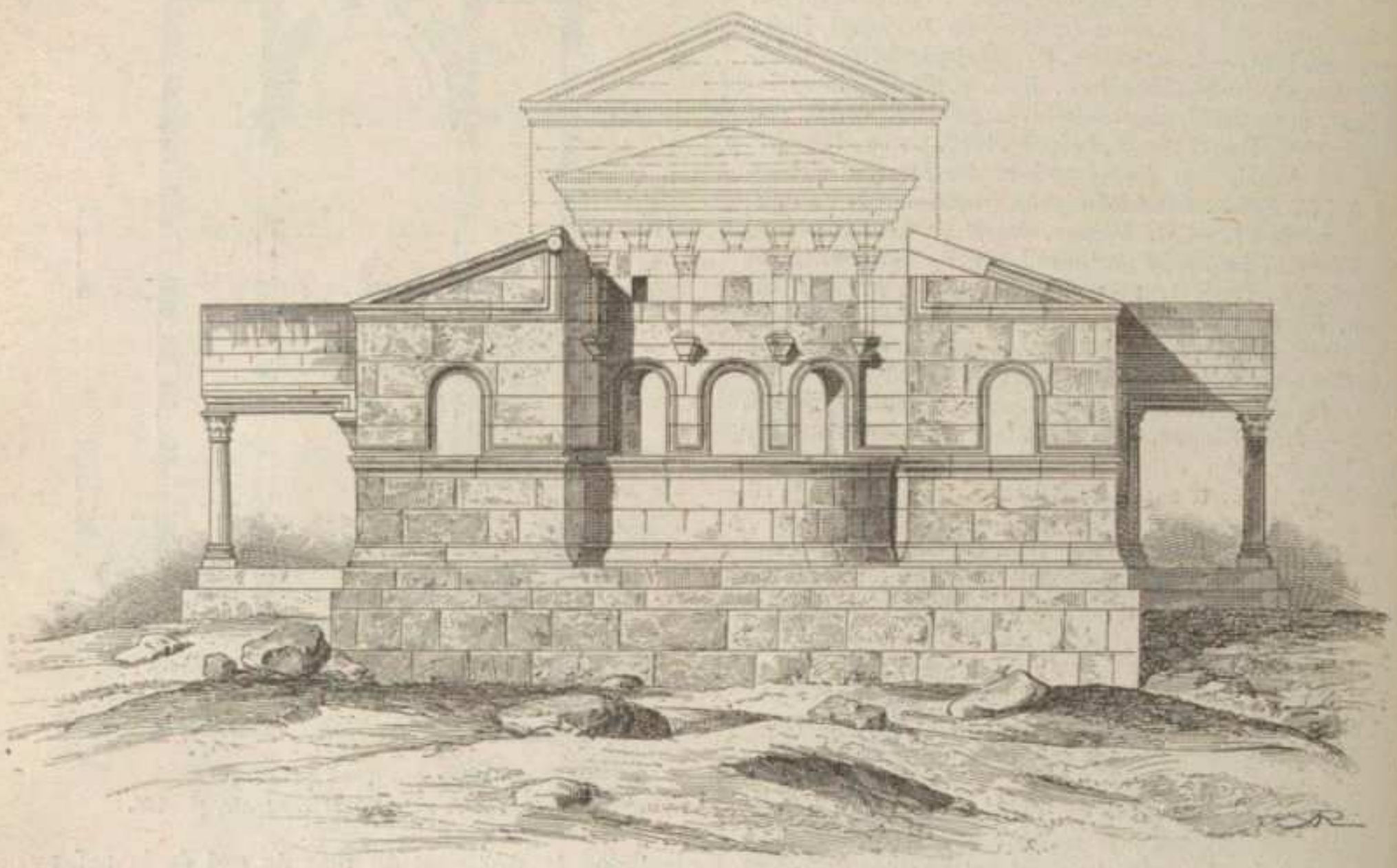
1377. — Plan de l'église sud de Baqouza.
D'après de Vogüé, *Syrie centrale,* pl. 118.

ainsi que la partie est du mur du sud de la nef, ne laissant debout que la porte située le plus à l'ouest. La façade ouest de l'église et le narthex sont entièrement détruits; les colonnes de l'intérieur et les arcs gisent

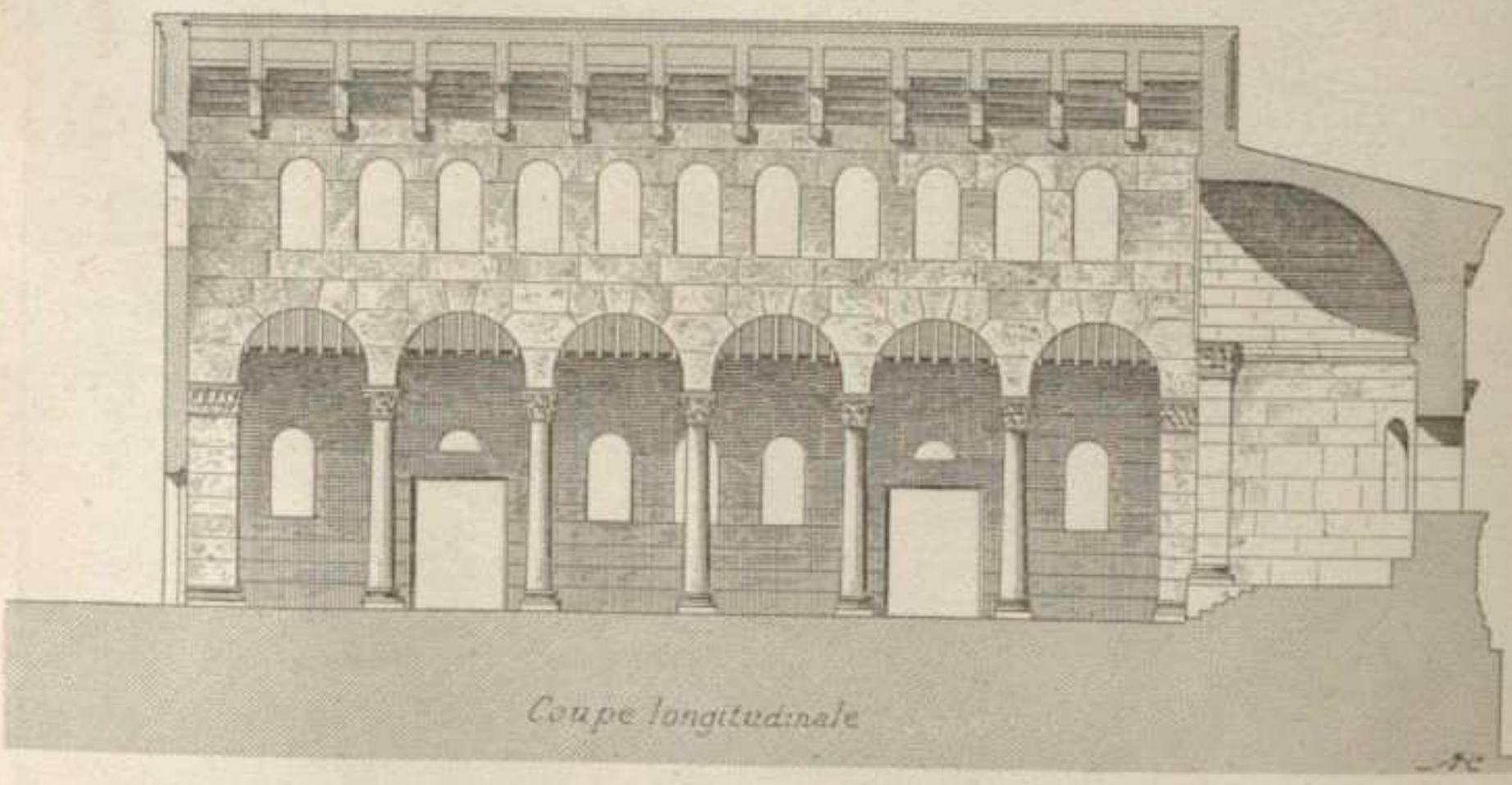


1378. — Vue du côté sud-ouest de l'église sud. D'après Butler, *Architecture and other arts,* p. 194.

aujourd'hui sur le sol. Cette église a sept entrées, trois dans le mur de l'ouest, deux dans chacun des murs atéraux. Cette disposition des entrées n'est pas une innovation, nous l'avons rencontrée déjà dans les quatre églises amorcées sur les pans de l'octogone de Kalat Sem'an [1]. La mode de ces entrées dura quelque temps au VIe siècle, car on les rencontre assez fréquemment dans les églises syriennes de cette époque. Mais, ce sacrifice fait au goût du temps, il faut savoir reconnaître dans l'église du sud à Baqouza un ouvrage d'une inspiration tout antique. Le chevet est particulièrement remarquable; sa conservation permet de reconstituer sans hésitation les parties supérieures détériorées ou détruites. Les trois fenêtres percées dans le mur circulaire de l'abside sont surmontées de colonnettes posées sur des corbeaux. Cette partie de l'édifice présente des analogies frappantes avec les formes de l'architecture romane familières à l'Occident. La nef s'est écroulée, mais ce malheur n'a pas été suivi de l'exploitation des matériaux, aussi nous pouvons savoir avec la dernière exactitude le type et les dimensions de cette partie de l'église. La restauration propo-



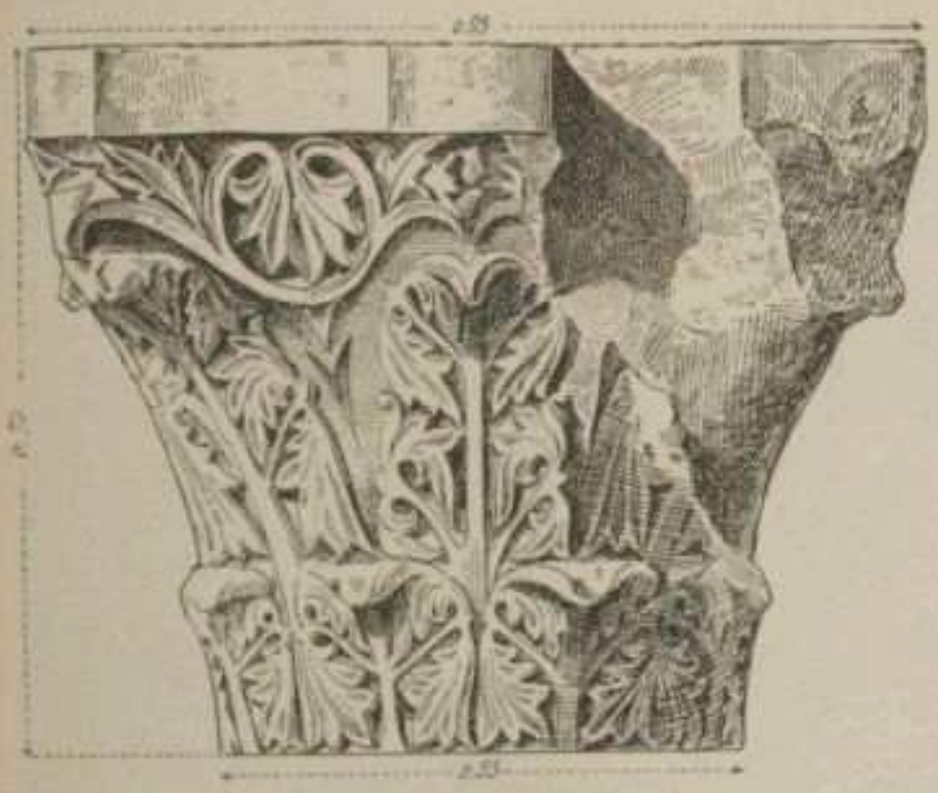
1379. — Chevet de l'église de Baqouza. D'après de Vogüé, *Syrie centrale*, pl. 119.



1380. — Coupe de l'église de Baqouza. D'après de Vogüé, *Syrie centrale*, pl. 119.

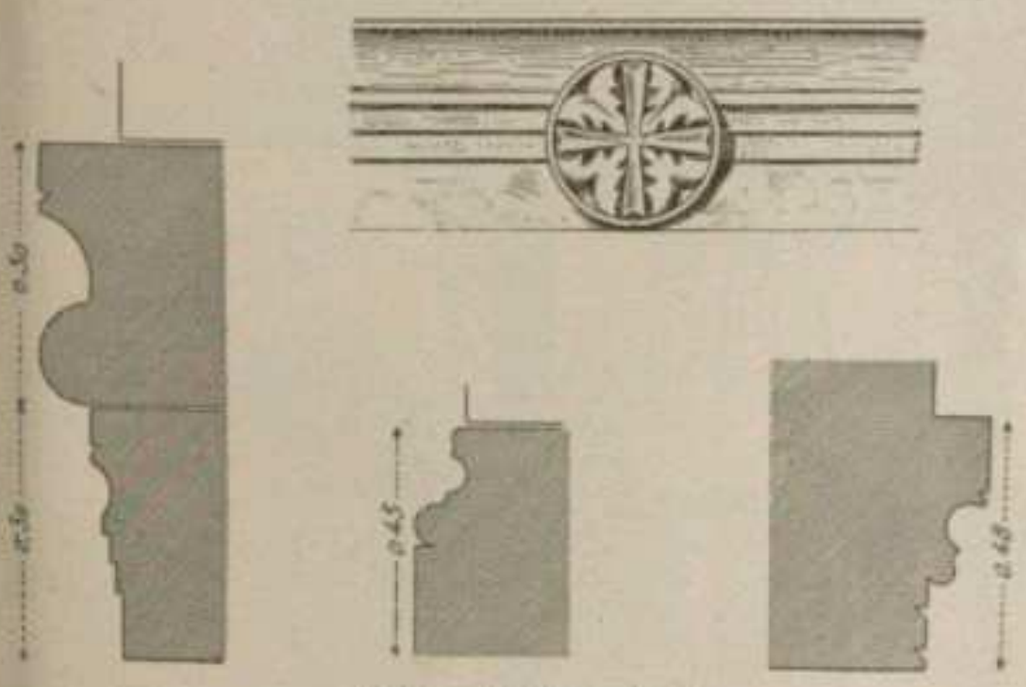
[1] Voir *Dictionn. d'arch. chrét.*, t. I, col. 2381, fig. 801.

sée par la mission de Vogüé n'a donc rien d'arbitraire et nous restitue un édifice religieux du VIe siècle en Syrie. « Nous avons cru, dit M. de Vogüé [1], devoir la donner complète, sans distinguer nos restitutions, afin de faire comprendre ce qu'était la disposition intérieure d'une basilique, dans cette région où elles sont nombreuses et se ressemblent toutes (fig. 1379-1380).



1381. — Chapiteau.
D'après de Vogüé, *Syrie centrale*, pl. 118.

« Les caractères généraux sont les suivants : une rangée de colonnes, de proportions antiques, portant des arcs en plein-cintre, plus ou moins surhaussés, et non extradossés; au-dessus des arcs, une ou deux assises qui reçoivent l'extrémité des chevrons du toit rampant des côtés; puis une rangée de fenêtres dont les trumeaux sont faits d'un seul bloc de pierre et dont les archivoltes sont également évidées dans un monolithe; au-dessus des fenêtres, une assise, qui à l'extérieur constitue la corniche, et à l'intérieur est munie



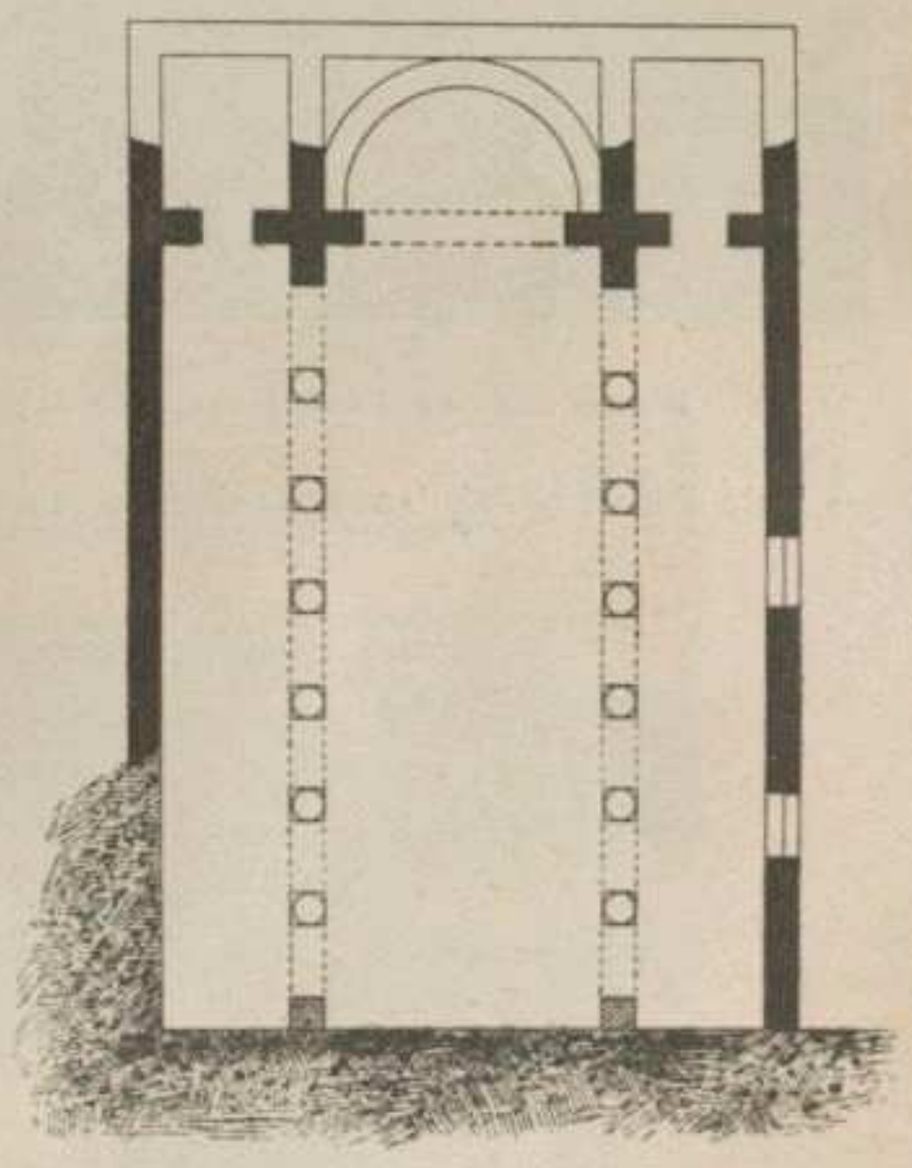
1382. — Coupes, rose.
D'après de Vogüé, *Syrie centrale*, pl. 118.

d'encastrements pour recevoir l'extrémité des entraits de la charpente. Celle-ci s'appuie sur deux pignons extrêmes. Les bas-côtés sont traités dans le même esprit : ils sont percés de fenêtres en plein-cintre et de portes dont le linteau est surmonté d'arcs de décharge apparents. Devant les portes latérales sont disposés des porches qui, à Baqouza, sont formés d'une petite voûte de pierre appuyée sur deux architraves qui, d'un côté, sont portées par deux colonnes, et de l'autre par deux corbeaux ou deux demi-colonnes encastrées dans le mur de l'église. La façade occidentale est précédée d'un portique ou *pronaos* : nous n'avons pas reproduit celui de Baqouza dans notre coupe restaurée, à cause de l'incertitude que l'état des ruines laisse sur son élévation.

« Voici les principales dimensions de l'église de Baqouza [2] :

		Pieds.		
Longueur totale de l'église proprement dite.		90		
Longueur de la nef.		72		Rapport 3/4
Largeur intérieure de la nef.		54		
Entre-colonnements d'axe en axe.		12		
Largeur de la nef centrale dans œuvre		25		Rapport 1/2
Largeur des bas-côtés dans œuvre		12 1/2		
Colonne	base	1 1/2	15	Hauteur totale : 33 pieds.
	fût	11		
	chapiteau	2 1/2		
Hauteur depuis la colonne jusqu'aux fenêtres.		9	18	
Hauteur depuis les fenêtres jusqu'au toit		9		
Hauteur des murs des bas-côtés			18	
Fenêtres	hauteur		11	
	largeur.		3	
Porte latérale	hauteur.		11	
	largeur.		6	

« Malgré l'aspect antique de l'église, je ne la crois pas antérieure au IVe siècle, à cause du caractère des



1383. — Plan de l'église du nord de Baqouza.
D'après Butler, *Architecture and other arts*, p. 88, fig. 29.

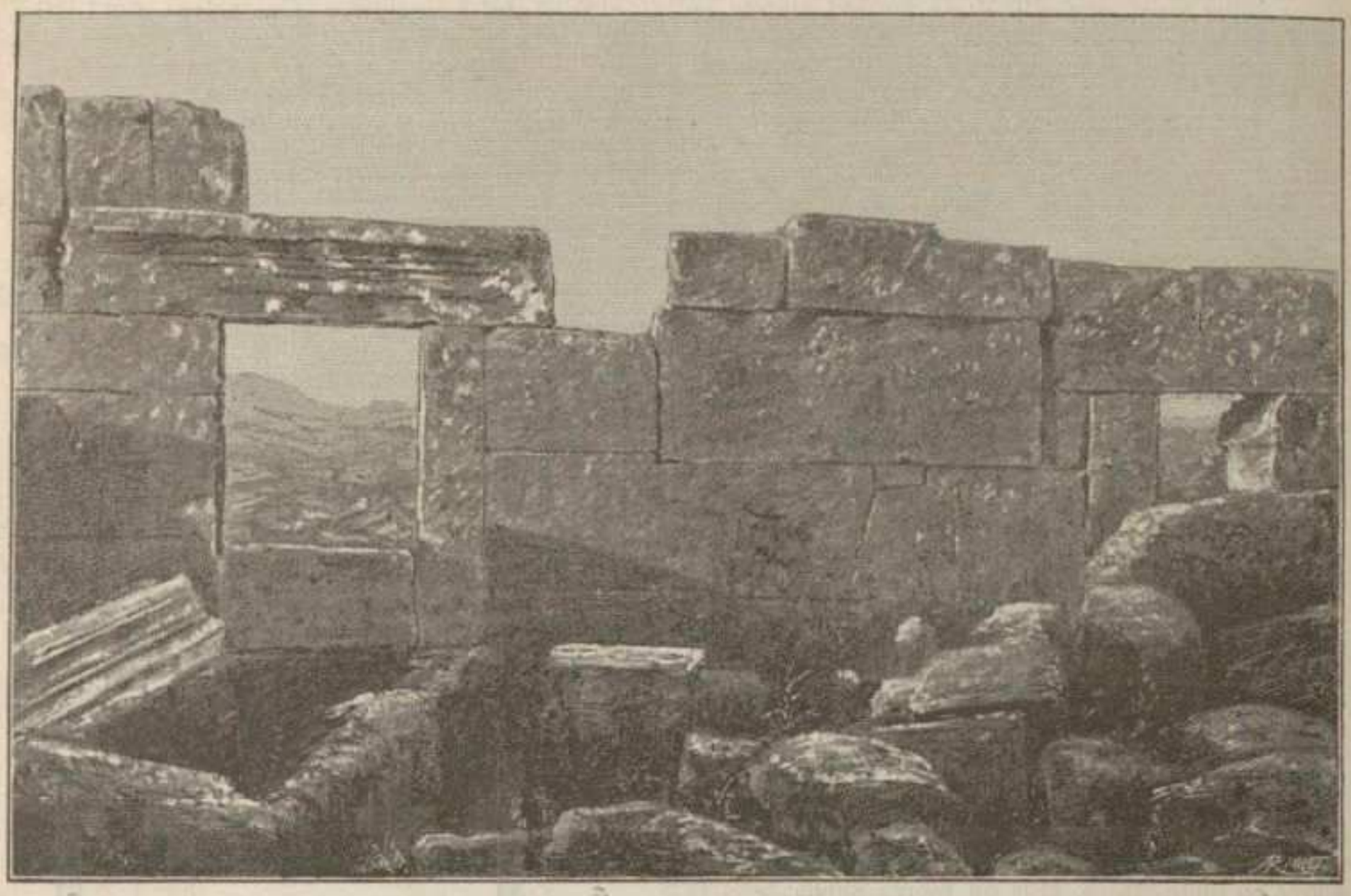
bases des colonnes, semblables à celles de Deir Seta, et de celui de la sculpture.

« On en peut juger par le chapiteau que nous donnons (fig. 1381) et par la croix qui décore le centre d'un linteau de porte. Les profils offrent aussi certaines particularités qui servent à les distinguer. Nous avons retrouvé dans l'intérieur de l'église des fragments de balustrade qui proviennent sans doute de la clôture du chœur. »

L'église du nord, à Baqouza, est plus ancienne que celle qui vient d'être décrite. C'est un type achevé du style de transition dans l'architecture religieuse de la Syrie centrale (fig. 1383). La destination primitive de l'é-

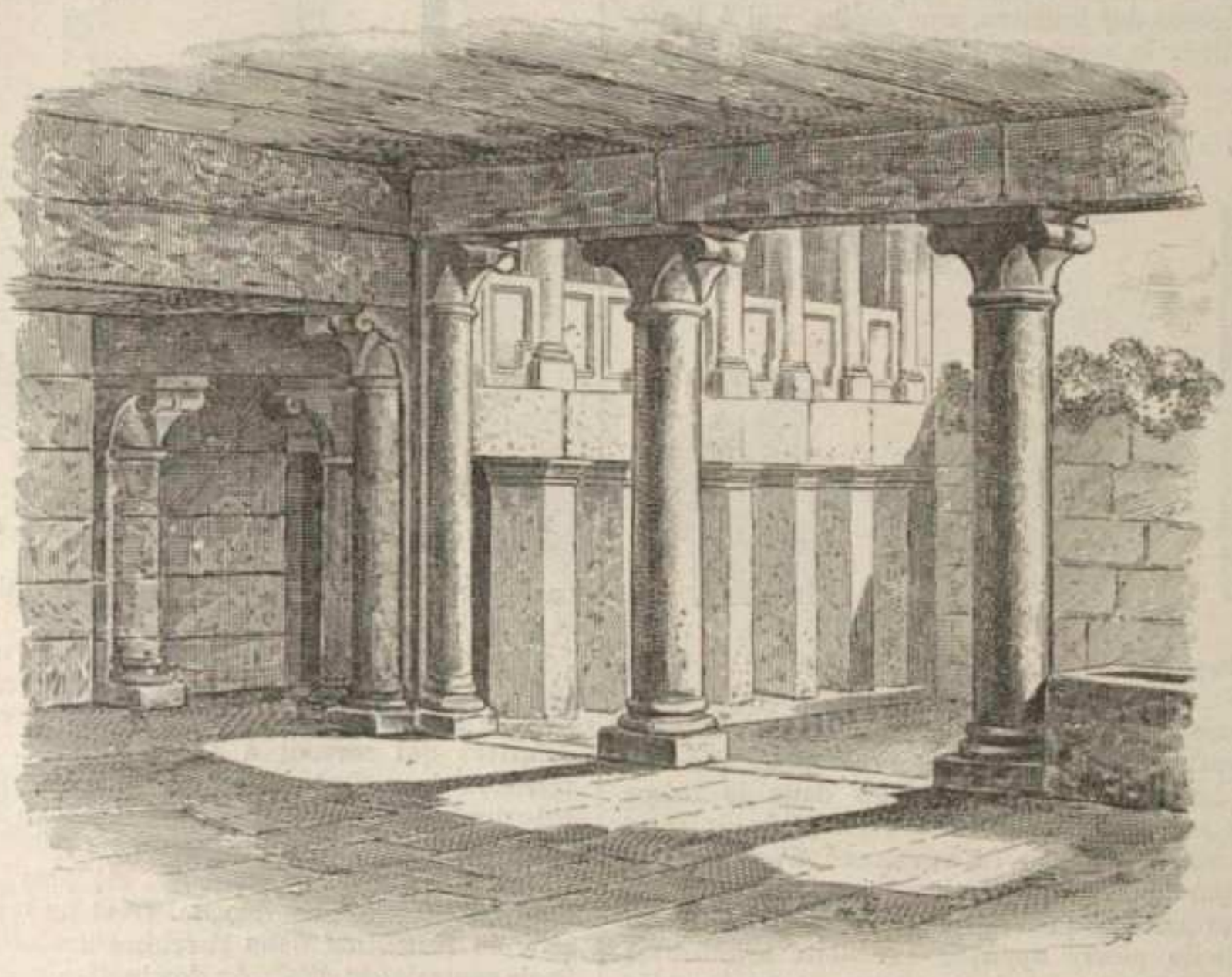
[1] *Op. cit.*, p. 133. — [2] Ces dimensions sont données en pieds afin de permettre de saisir les rapports existant entre elles; il est aisé de les réduire au système décimal; 1 pied = 0m33.

difice pour le culte chrétien pourrait être révoquée en | rampe d'un cancel, d'emblèmes chrétiens, prouve qu'on



1384. — Mur du sud de l'église nord de Baqouza. D'après Butler, *Architecture and other arts*, p. 89, fig. 30.

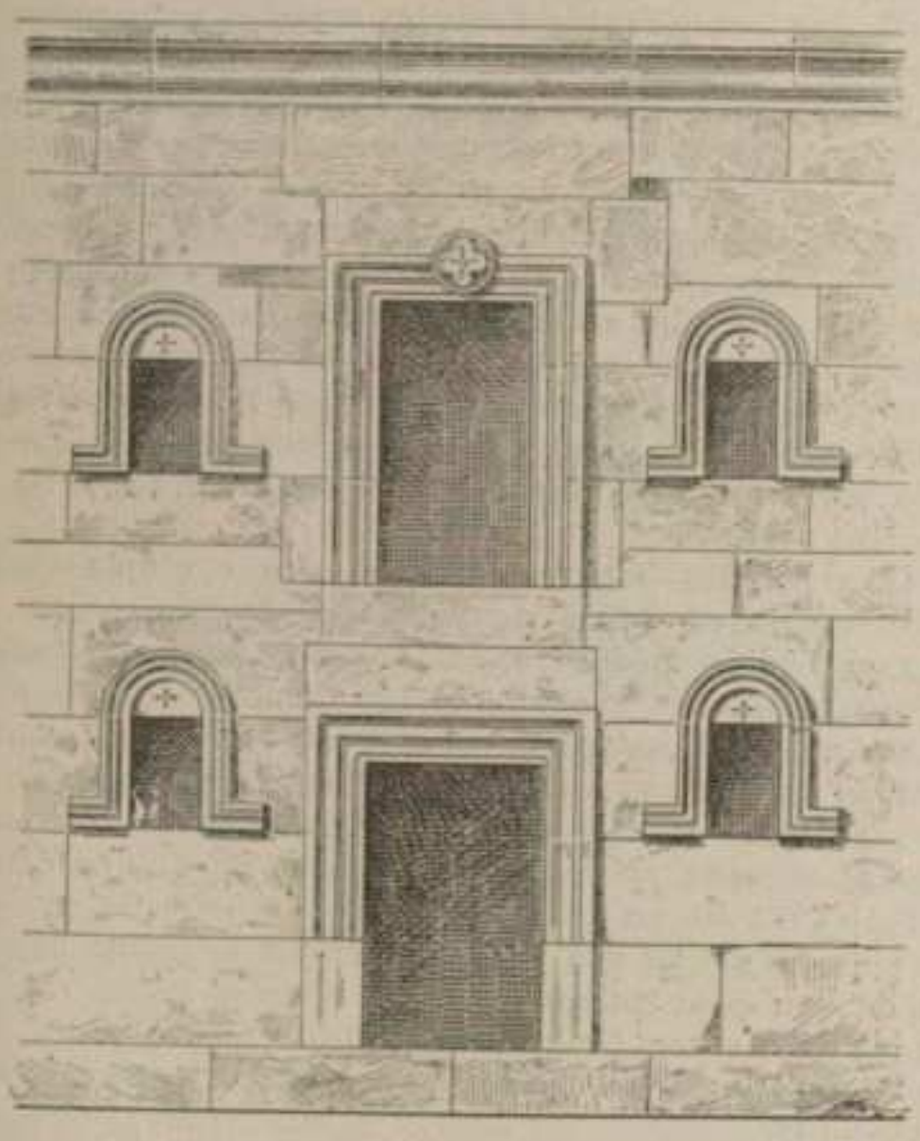
doute faute d'avoir relevé dans les ruines aucun em- | employa l'édifice pour le culte; mais rien ne s'oppose,



1385. — Maison de Baqouza. D'après de Vogüé, *Syrie centrale*, pl. 107.

blème, aucune indication quelconque qui témoigne que l'on songeât à en faire une église. La découverte, sur la | d'après M. H. C. Butler, à ce que nous nous trouvions en présence d'un temple païen désaffecté. La localité

de Baqouza est, en effet, ancienne. Malgré le peu de fond qu'il faut faire sur la chronologie des murs en appareil polygonal [1], nous pouvons rappeler que Baqouza offre quelques spécimens de ce type [2]. La ville a eu de l'importance et il est assez probable, quelle qu'ait été sa destination primitive, que l'église du nord est le premier lieu officiel des assemblées chrétiennes. Ce qui subsiste de l'édifice est malheureusement trop peu de chose. Le mur de l'est est complètement ruiné et les matériaux ont roulé sur la pente de la colline. Les murs latéraux sont mieux conservés. Le mur de l'ouest est remplacé par la paroi du roc naturel, de même une partie du mur septentrional. La seule entrée se trouve donc dans le mur méridional lequel est percé de deux portes. Ces portes sont encadrées de blocs de pierre énormes (3m × 1m20 × 0m66) simplement équarris et assez grossièrement ajustés. Les jambages de ces



1386. — Maison de Baqouza.
D'après de Vogüé, *Syrie centrale*, pl. 107.

portes sont monolithes sauf pour un seul cas. La décoration du linteau de la porte sud-ouest est des plus simples : quelques traits horizontaux parallèles. La nef est tracée par deux rangées de six colonnes surmontées d'architraves et d'arcs suivant le type en faveur dans l'ancienne architecture chrétienne en Syrie.

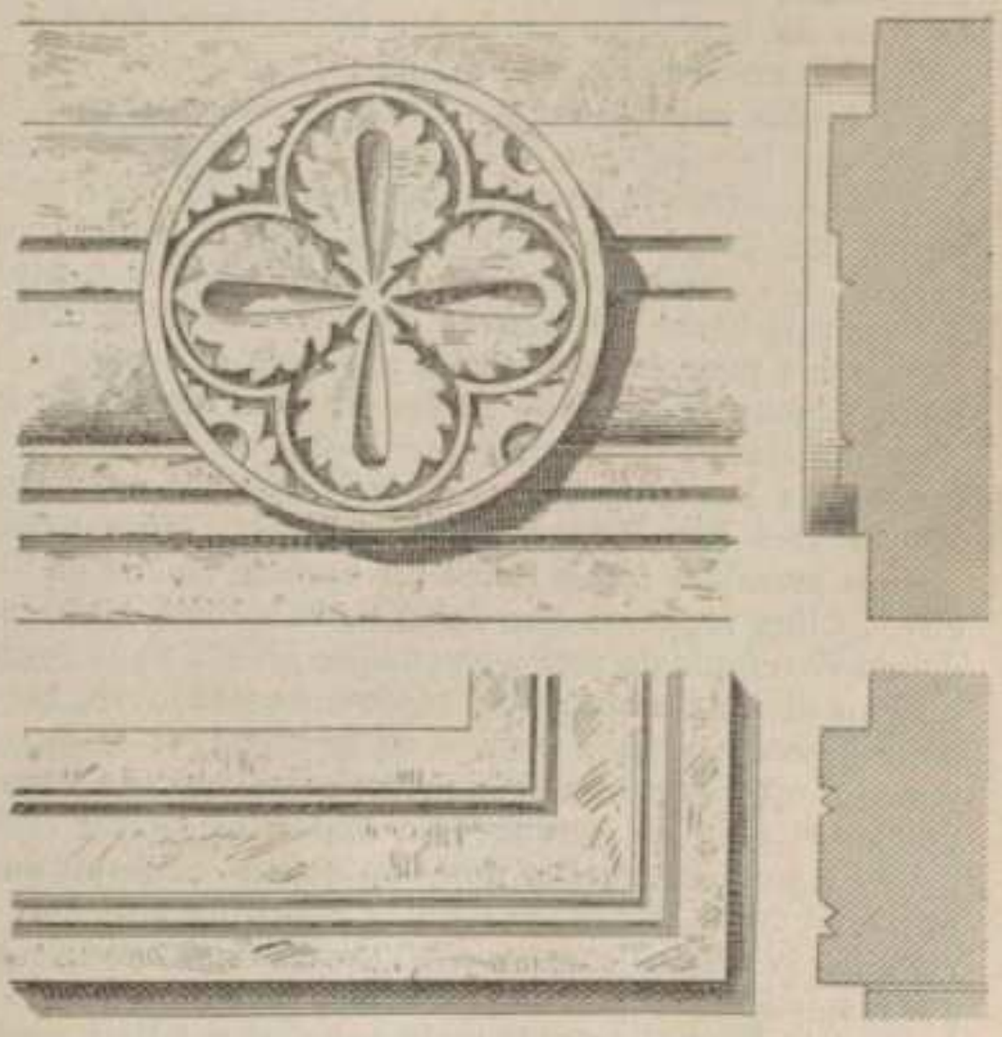
Avant de quitter Baqouza il nous reste à signaler deux maisons décrites et figurées par la mission de Vogüé. La première « maison est conforme au type ordinaire de la région, avec une façade portée au rez-de-chaussée par des piliers et au premier étage par des colonnes; un des côtés de la cour est bordé par un portique recouvert de dalles (fig. 1385). Les chapiteaux offrent un mélange de volutes et de consoles qui leur donne un aspect *roman;* l'ajustement de la porte d'angle qui donne dans le rez-de-chaussée de la façade est assez pittoresque » [3].

La deuxième maison offre une « façade assez originale d'une disposition peu commune (fig. 1386); les moulures des portes et fenêtres ont un profil un peu différent de ceux que nous avons rencontrés jusqu'ici; la rosace qui décore le linteau de la grande fenêtre centrale a un faire découpé qui annonce la sculpture byzantine » [4] (fig. 1387).

H. Leclercq.

BARABBAS. Le personnage et le nom du voleur Barabbas qui fut mis en liberté par le procurateur Ponce Pilate, de préférence à Jésus [5], n'a guère préoccupé l'imagination des anciennes générations chrétiennes.

Tout au plus pouvons-nous rencontrer son nom gravé sur quelques gemmes gnostiques. Ce nom se lit tantôt ΒΑΡΒΑ tantôt ΒΑΡΡΑΒΑ [6]. On le trouve sur une corne d'abondance d'où émerge une tête d'homme, n. 76 du musée Chiflet et sur un Hercule tuant un lion, n. 89 de



1387. — Détails d'architecture d'une maison de Baqouza.
D'après de Vogüé, *Syrie centrale*, pl. 107.

ce musée [7]. Il figure encore au revers d'un abrasax du Cabinet des médailles et antiques de la Bibliothèque nationale [8].

Une pierre noire, de forme elliptique, gravée sur les deux faces et ayant servi d'amulette pour un dévot de la déesse Isis, a été trouvée, il y a peu d'années, près de l'amphithéâtre de Bolsène. Ainsi qu'il arrive fréquemment pour cette catégorie de petits objets, celui-ci a été désaffecté et après avoir été à l'usage d'un isiaste, il est devenu la possession d'un gnostique. Celui-ci s'est contenté de graver ou de faire graver sur son bijou quelques formules, qui suffisaient à lui imprimer un caractère gnostique. Dans le champ ce sont les mots ΖΩΗ et ΙΑΩ. Sur la tranche, légèrement aplatie, de la gemme on lit : ⊞ Ш ΒΑΡΡΑΒΑΥ [9].

H. Leclercq.

BARBE. — I. Chez les anciens. II. Coupe et rasure de la barbe. III. Chez les chrétiens. IV. Chez les moines. V. Chez les barbares. VI. Curiosités. VII. Liturgie. VIII. Bibliographie.

[1] Voir Baalbek, t. II, col. 6; Banaqfour, t. II, col. 173. — [2] H. C. Butler, *Architecture and other arts*, p. 42. — [3] De Vogüé, *op. cit.*, p. 124, pl. 107. — [4] *Ibid.* — [5] Luc., XXIII, 19. — [6] Schwab, *Vocabulaire de l'angélologie, d'après les manuscrits hébreux de la Bibliothèque nationale*, dans les *Mémoires présentés par divers savants à l'Acad. des inscript. et belles-lettres*, 1re série, 1897, t. X, p. 362. — [7] Gori Passeri, *Thesaurus gemmarum astriferarum*, in-fol., Florentiæ, 1750, t. II, p. 267, n. 87; p. 265, n. 92. — [8] Chabouillet, *Catalogue général et raisonné des camées et pierres gravées*, in-18, Paris, 1858, n. 2176. — [9] G. C. L., *Amuleto egizio*, dans *Bessarione*, 1900, t. IV, p. 192.

I. Chez les anciens. — Si au point de vue littéraire et au point de vue historique la seule idée d'une histoire de la barbe ne va pas sans quelque ridicule, il n'en saurait être ainsi au point de vue archéologique. Le nombre et l'importance des monuments figurés qui offrent les éléments d'une étude sur le port de la barbe chez les anciens devrait, à lui seul, suffire à réhabiliter un sujet dont on est en droit d'attendre des indications précieuses pour l'histoire de l'art et des usages. Les documents relatifs au port de la barbe dans l'antiquité sont rares, mais sur plusieurs points ils servent à éclairer utilement les monuments.

Chez les Grecs la barbe était une parure naturelle en même temps que l'attribut de la virilité. Les phases diverses et les coupes différentes de la barbe portaient des noms qu'il est utile de rappeler parce qu'ils se retrouvent dans les textes à peu près à toutes les époques. Le premier mot qu'on trouve employé est γένειον dans le sens de barbe en général[1]. On trouve aussi τὰ γένεια[2] et ensuite πώγων et ὑπήνη. Tandis que γένειον désigne plus particulièrement le poil qui enveloppe le menton et la mâchoire inférieure, ὑπήνη s'applique au poil qui ombrage la bouche. Dans cette voie de la précision nos langues modernes sont demeurées très en arrière. Les Grecs avaient un mot : προπωγώνιον, pour désigner la barbe qui couvre les lèvres et le menton; deux mots pour la moustache : μύσταξ et ὑποῤῥίνιον; un mot pour la barbiche : πάππος; trois mots pour le duvet naissant : γενειάς[3], χνόος, ἴουλος[4].

Chez les Romains le port de la barbe était ordinaire jusque vers l'an 300 avant Jésus-Christ. Alors parut pour la première fois à Rome un barbier amené de Sicile[5]; Pline rapporte que Scipion, le second Africain, donna l'exemple de se raser chaque jour[6]. Sous l'empire on disait couramment, comme de nos jours, *barbam facere*[7] pour la rasure de la barbe, et le duvet naissant que les jeunes gens consacraient aux dieux portait le nom de *lanugo*[8]. La *depositio barbæ* était pour les jeunes Romains une fête qui se célébrait aux environs de la vingtième année[9]. Certains aimaient à retarder la *depositio lanuginis* et recouraient pour cela au rasoir et aux pâtes épilatoires, non sans s'attirer beaucoup de quolibets[10]; mais enfin, il y fallait venir et la cérémonie était l'occasion de sacrifices et de réjouissances[11].

A partir du règne d'Alexandre le Grand on renonça, d'une manière générale, à porter la barbe. La mode nouvelle s'étendit rapidement de la Macédoine à tous les pays grecs[12]. Les philosophes, ceux qui du moins passaient pour tels, gardèrent la barbe longue, épaisse et quelque peu hirsute[13].

Au Ier siècle de notre ère la barbe signifiait la jeunesse. Aussi on la supprimait complètement vers la quarantième année. La porter après cet âge était une marque de négligence ou de grande affliction motivée par un deuil ou par une calamité publique. Auguste, après la défaite de Varus, laissa quelque temps croître sa barbe. Il était encore un cas dans lequel on était représenté avec la barbe. Une médaille nous montre Jules César portant la *barbula*, quoique toutes ses autres effigies soient imberbes. Cette anomalie s'explique par le fait suivant. Un décret du Sénat venait de proclamer la divinité de César et de lui décerner les honneurs divins; dans ce cas, le port de la barbe était le signe de l'éternelle jeunesse qui lui était rendue par l'apothéose. Si on se rappelle ce que nous avons dit des apothéoses privées (voir t. I, col. 2626), on verra que cet usage de figurer les personnages avec la barbe peut, dans certains cas, avoir été suivi même parmi les chrétens.

Bien que l'étude des monuments du christianisme ne nous conduise que d'une façon exceptionnelle au delà des frontières de l'empire romain, nous pouvons rappeler cependant que les anciennes populations de l'Asie et de l'Égypte, dont nous rencontrons les descendants sur quelques peintures, sculptures et bas-reliefs chrétiens, suivaient des usages différents. Juifs, Perses, Assyriens, portent la barbe longue, quelquefois même tressée avec soin. Les Égyptiens au contraire se rasent avec soin. « Chez les autres nations, dit Hérodote, dès qu'on est en deuil on se fait raser, surtout les plus proches parents. » Les Égyptiens, au contraire, laissent croître leurs cheveux et leur barbe à la mort de leurs proches parents, quoique jusqu'alors ils se soient rasés[14].

Les peuples barbares avaient des coutumes assez différentes de celles des peuples de l'Orient et du bassin de la Méditerranée. Les Bretons ne laissaient croître que les cheveux et les moustaches : *Capillo sunt promisso, atque omni corporis parte rasa præter caput et labrum superius*[15]. Parmi les Germains, au rapport de Tacite, certains individus laissaient croître leurs cheveux et leur barbe jusqu'à ce qu'une action d'éclat les ait, en quelque manière, relevés de ce vœu. Toute la nation des Cattes observait le même usage; d'où l'on peut conclure que ces peuples avaient l'habitude de se raser. *Crinem barbamque summittere, nec nisi hoste cæso exuere votivum obligatumque oris habitum*[16].

Galien a imaginé des choses ravissantes sur la sagesse de la Nature dans la répartition du poil des joues[17]. Après lui on a découvert que les barbes des hommes du Nord étaient plus touffues que celles des Méridionaux; enfin le célèbre Van Helmont ayant eu la témérité d'avancer qu'Adam avait été créé sans barbe, le chevalier Justini Valeriani Vannetti lui déclara tout net que « le Père du genre humain eut une barbe dès le premier instant de son existence. Tous les hommes

[1] Ou bien dans *Odyss.*, XVI, 176 : Κούρη γενειάδες ἀμφὶ γένειον. Lehrs, *De Aristarchi stud.*, in-8, Leipzig, 1865, p. 115. Chez Homère, le mot γένειον signifie tantôt le menton, tantôt le poil dont il est garni; ceci concorde avec les peintures des vases archaïques sur lesquels nous voyons le port de la barbe réduit à un collier encadrant les joues et aboutissant sous le menton à une forte touffe de poils, mais rien sur les lèvres. — [2] Theocr. VI, 36; Strab., XI, XI, 8; Philon, édit. Mangey, 1742, t. I, p. 25; Josèphe, *Ant. jud.*, XI, V, 3; Plutarque, édit. Paris, 1624, t. I, p. 785 *a*. — [3] Plotin, édit. Oxford, 1835, t. II, 709 : γενειάσεις. — [4] Voir tous ces termes dans les lexicographes et H. Estienne, — [5] Varron, *De re rustica*, II, XI, 10. — [6] Pline, *Hist. nat.*, l. VII, c. LIX. Cf. Aulu Gelle, *Noct. att.*, III, 4; Visconti, *Iconogr. rom.*, pl. III; *Iconogr. grecq.*, pl. LVI. — [7] Lampride, *Elagabalus*, 31. — [8] Censorinus, *De die natal.*, I, 10; Dion Cassius, *Hist. rom.*, l. XLVIII, 34; l. XLIX, 14; Suétone, *Nero*, 12; Borghesi, *Della gente Arria*, dans ses *Œuvres complètes*, t. I, p. 99 sq. — [9] Une fois l'offrande de la *lanugo* faite aux dieux, on laissait de nouveau pousser la barbe. Les jeunes hommes, *barbatuli juvenes, bene barbati*, comme on disait au Ier siècle de notre ère, prenaient grand soin de leur *barbula* qu'ils faisaient tailler à la manière des favoris, ainsi qu'on le voit sur les monnaies des Césars, cf. Borghesi, *op. cit.*, p. 93 sq., 110 sq. — [10] Aristophane, *Thesm.*, vs. 218. — [11] Suétone, *Nero*, 12 : *Barbam primam posuit, conditamque in auream pyxidem et pretiosissimis margaritis adornatam Jovi Capitolino consecravit*. Un verre trouvé à Rome, en 1832, près de la porte Salara, renfermait la *lanugo* d'un jeune Romain, cf. Raoul Rochette, *Peintures inédites*, p. 663, pl. VIII, n. 5; W. Frœhner, *La verrerie antique*, in-fol., Le Pecq, 1879, p. 93. — [12] A Byzance et à Rhodes, on entreprit de lutter contre la mode, mais ce fut en vain. — [13] Aristote avait été un des premiers à y renoncer. La barbe et le pallium servirent désormais à distinguer les philosophes stoïciens qui aimaient l'affectation de la rudesse et de la sévérité primitive des mœurs. Cette mode leur attira plus de sarcasmes que de considération. Aux textes recueillis par Forcellini, *Lexicon*, au mot *Barba*, il est bon d'ajouter le traité *De Pallio* de Tertullien et le *Misopogon* de l'empereur Julien. — [14] Hérodote, *Histoire*, l. II, c. XXXVI. — [15] César, *De bello gallico*, l. V, c. XIV. — [16] Tacite, *De morib. Germanor.* — [17] *De usu partium*, XI, 14, trad. Daremberg, in-8°, Paris, 1854, t. I, p. 684.

avant le déluge en avaient aussi ». On nous excusera de n'avoir pas étendu nos recherches dans cette direction.

Ce qui paraît tout à fait probable, c'est que le port de la barbe chez les anciens a été souvent affaire de mode. Il est à présumer que les variations subies par cette mode ont dépendu des causes les plus futiles en apparence, telles que l'exemple donné par un prince ou par un homme parvenu à une grande réputation. Il faut tenir compte cependant de l'influence de l'hygiène. Les traités publiés en grand nombre, à l'époque de la Renaissance, sur la barbe, nous apprennent que des observateurs minutieux avaient constaté l'effet salutaire de la barbe pour la santé. Th. Bartholin rapporte, d'après un médecin d'Ulm, nommé Ant. Boxbart, *quod monachus quidam istius curiæ creditus, visum amittat si ex institutione Regulæ est enim familiæ benedictinæ barbam radat, recipiat autem visum si eam prolixiorem alat, idque jam sæpius contigisse* [1].

II. Coupe et rasure de la barbe. — L'intérêt véritable de l'histoire du port de la barbe se trouve dans le service qu'elle rend pour la détermination chronologique des monnaies et des œuvres d'art.

Il faut en rabattre un peu de l'affirmation absolue d'après laquelle les Romains portaient la barbe et les cheveux longs jusqu'au temps de Scipion [2]. Sans doute jusqu'à cette époque ni les textes ni les monuments ne font mention à Rome de coiffeurs ou de barbiers, mais nous savons néanmoins que le rasoir était connu de temps immémorial [3]. Les peuples anciens en ont fait généralement usage. Dès l'époque homérique nous rencontrons une locution caractéristique : ἐπὶ ξυροῦ ἵσταται ἀκμῆς. En Orient, en Égypte, en Babylonie, en Assyrie, en Judée, en Phénicie le rasoir est connu et les fouilles le ramènent à la lumière. En Italie, dans la région septentrionale et en Etrurie les sépultures ont souvent montré un couteau en forme de demi-lune ayant dû servir de rasoir [4]. A Rome, enfin, on a trouvé, dans les sépultures de l'Esquilin, des couteaux semblables remontant au VIe siècle avant notre ère, et il est fait mention d'un rasoir (*novacula*), sous le règne de Tarquin l'Ancien.

L'introduction des ciseaux (*forfex*) à Rome, en 453-300, par des coiffeurs siciliens [5], ne put prévaloir contre l'usage du rasoir; l'empereur Auguste ne voulut jamais entendre parler de ciseaux. Tous ne se montrèrent pas aussi rebelles, et outre la taille (*tondere*) et la rasure (*radere*) on eut recours à l'épilage avec une petite pince, *volsella* (*vellere*), et avec les pâtes épilatoires (*psilothrum*) [6].

Hadrien fut le premier qui ramena le port de la barbe entière et forte [7] à une époque où l'usage de se raser était général. Presque tous les successeurs d'Hadrien adoptèrent la mode établie par lui, même des vieillards comme Pertinax et Didius Julianus [8]. Ce retour de mode fut accompagné de mille raffinements. On tailla la barbe au peigne (*per pectinem*) [9] et aux ciseaux [10], afin de lui laisser la longueur convenable.

III. Chez les chrétiens. — Le jésuite Oudin entame ainsi le chapitre qu'il consacre à l'usage de la barbe chez les chrétiens : « Quoique l'esprit du christianisme regarde comme chose fort indifférente d'avoir de la barbe ou de se raser, et que, content de réformer l'homme intérieur, il ne condamne pas moins dans l'extérieur une malpropreté rebutante qu'une excessive propreté [11]; il est vrai cependant que les Pères se sont déclarés pour la barbe, et qu'ils ont cru qu'un menton barbu convenait mieux à un chrétien qu'un menton ras et uni [12]. »

Clément d'Alexandrie ne pouvait manquer de s'occuper de la barbe dans son *Pédagogue* [13]. D'après lui, Dieu ayant doté les lions et les hommes de ce poil superbe, il n'est pas permis de s'en dépouiller sous peine de déshonorer l'ouvrage du Créateur. Tout au plus peut-il consentir à ce qu'on découvre un peu la lèvre supérieure, parce que si on se refuse cette précaution la barbe devient incommode en mangeant; surtout il défend que pour cet usage on se serve de rasoir [14].

Saint Épiphane n'est guère plus indulgent. Sa recherche des hérétiques l'amène jusqu'à de pauvres gens qui laissaient croître leur chevelure et portaient ostensiblement le cilice. Il est absolument contraire à la doctrine de l'Église catholique et des saints apôtres, leur déclare le saint inquisiteur, de laisser pousser ainsi les cheveux, car l'apôtre a enseigné que ἀνὴρ οὐκ ὀφείλει κομᾶν, εἰκὼν καὶ δόξα Θεοῦ ὑπάρχων [15]. Mais ce n'est encore rien. Il n'est pas question que des cheveux. Ce qui est pis que tout c'est la barbe : Τὶ δὲ χεῖρον καὶ ἐναντίον [16]; car ces moines de Mésopotamie se rasaient la barbe, c'est-à-dire ce qui caractérise l'homme. Aussi ne faudra-t-il pas moins devant un pareil scandale que la parole des apôtres. Et Épiphane invoque les *Constitutions apostoliques*. Ἐν ταῖς Διατάξεσι τῶν ἀποστόλων φάσκει ὁ θεῖος λόγος καὶ ἡ διδασκαλία μὴ ξυρᾶσθαι [17].

Le P. Oudin remet finement les choses à leur place. « Si saint Épiphane, dit-il, regardait l'ouvrage qu'il cite comme un ouvrage authentique, on sait à présent ce que l'on doit en penser. Il sert du moins à faire voir quel était le sentiment commun de l'Eglise grecque et quelle était la pratique ordinaire dans les premiers temps. Mais après tout, Clément Alexandrin, l'auteur des *Constitutions apostoliques*, et saint Épiphane en condamnant la mode de se raser la barbe, ont supposé qu'un homme grave n'avait plus rien dans son extérieur qui le fît reconnaître pour ce qu'il était. Cela pouvait être vrai autrefois; mais à présent la différence des habits rend inutiles tous les traits qu'ils lancent, ou du moins ces traits ne portent que sur des robes de chambre [18]. »

Malgré les prescriptions de Clément d'Alexandrie, ce

[1] *Epist. med. cent.*, III, epist. LXVII, in-12, Hagæ Comitum, 1740, t. III, p. 275. — [2] Cicéron, *Pro Cælio*, XIV, 33: *Illa horrida* (*barba*), *quam in statuis antiquis atque imaginibus videmus*; Sénèque, *Quæst. nov.*, I, XVII, 7 : *Tunc quoque cum antiqui illi viri incondite viverent, satis nitidi si squalorem opere collectum adverso flumine eluerent, cura comere capillum fuit ac prominentem barbam depectere.* — [3] Helbig, *Im neuen Reich*, 1875, t. I, p. 13 sq; *Bull. dell' Instituto di corrisp. archeol.*, 1875, p. 14 sq., avec les additions de Lignana (p. 16 sq.), de Fabiani (p. 37), de Zannoni (p. 46). — [4] Gozzadini, *Di un sepolcreto etrusco scoperto presso Bologna*, pl. VI, n. 10, 16; *Intorno agli scavi archeol. fatti dal Sign. A. Arnoaldi Veli presso Bologna, Osservazioni*, in-4°, Bologna, 1877, p. 53 sq. — [5] Varron, *De re rustica*, II, XI, 10; Pline, *Hist. nat.*, l. VII, 211. — [6] Pline, *Hist. nat.*, l. VII, 211. — [7] Spartien, *Hadrianus*, c. XXVI, cf. II; Dion Cass., *Hist. rom.*, LXVIII, XV, 5; Julien, *Cæs.*, 9. 17. Hadrien voulait, paraît-il, cacher certaines taches qui le défiguraient. — [8] Borghesi, *Œuvres*, t. I, p. 103. — [9] Plaute, *Captivi*, vs. 268. — [10] Clément, *Pædagogus*, III, c. XI, *P. G.*, t. VIII, col. 633 : κείρειν οὐ ξυρῷ, ἀλλὰ ταῖς δυσὶ μαχαίραις ταῖς κουρευτικαῖς. — [11] S. Augustin, *De serm. dom.*, l. II, c. XII. — [12] Fr. Oudin, *Suite des recherches sur la barbe*, dans le *Mercure de France*, avril 1765, t. I, p. 7. Sur les neuf lignes que nous citons on trouve deux fautes de sens : intérieur *pour* extérieur, prêtres *pour* Pères. Puisque nous en sommes à des minuties, disons encore que la référence donnée par le P. Sommervogel, *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus*, à l'article du *P. Oudin*, est inexacte. Elle renvoie au *Mercure de France* de l'année 1705. — [13] Clément d'Alex., *Pædagogus*, l. III, c. III, *P. G.*, t. VIII, col. 580-581; *Pædag.*, l. III, c. XI, *P. G.*, t. VIII, col. 633 : σεμνότητα τοῦ προσώπου καὶ κατάκλειστον γυναικείαν. Saint Cyprien, *De lapsis*, c. XXX, édit. Hartel, 1870, t. III, p. 259, est du même avis. — [14] *Pædag.*, l. III, c. XI, *P. G.*, t. VIII, col. 636. — [15] I Cor., XI, 7. L'homme ne doit pas laisser croître sa chevelure, étant l'image et la gloire de Dieu, etc. — [16] S. Épiphane, *Hæres.*, LXXX, 7, *P. G.*, t. XLII, col. 765. — [17] *Constitut. apostol.*, l. I, c. III, édit. Pitra, 1864, t. I, p. 117. — [18] Oudin, dans le *Mercure de France*, 1765, avril, p. 8.

fut le premier empereur chrétien, Constantin, qui ramena la mode de se raser complètement. Son exemple fut suivi par ses successeurs jusqu'à l'empereur Maurice qui mourut en 602. Un seul fit exception, c'était Julien, et l'usage contre lequel il tentait de réagir était assez général pour que la tentative du prince le rendit ridicule. Il le sut et brava ce ridicule, à moins qu'il ne soit plus exact de dire avec son dernier historien, que « le sens du ridicule lui manqua toujours » [1]. Le peuple d'Antioche, très spirituel et très caustique, raillait l'extérieur du prince qu'on s'amusait de voir « tendant son menton orné d'une barbe de bouc » [2]. On l'appelait « le bouc », τράγον, et on proposait de tresser des cordes avec sa barbe [3]. On raillait le profil hirsute qui lui donnaient ses monnaies [4]. On le chansonnait en vers anapestes [5], dont le refrain était : « Fais-toi raser [6]. »

Julien était non seulement barbu mais malpropre, il s'obstina, se glorifia de son poil et de sa crasse; il écrivit même un livre pour convaincre ses sujets qu'il avait la raison de son côté. Le *Misopogon* (l'ennemi de la barbe) ou *Antiochique* fut écrit à Antioche, au mois de février 363. Les titres que portent les manuscrits varient entre : Ἀντιοχικὸς ἢ Μισοπώγων et Μισοπώγων ἢ Ἀντιοχικός.

C'est un bizarre pamphlet dans lequel l'empereur affecte de se joindre aux railleurs : « La nature, dit-il, m'avait donné un visage ni beau, ni agréable, ni séduisant : moi, par une humeur sauvage et quinteuse, j'y ai ajouté cette énorme barbe, pour punir, ce semble, la nature de ne m'avoir pas fait plus beau. J'y laisse courir les poux, comme des bêtes dans une forêt. Je n'ai pas la liberté de manger évidemment ni de boire la bouche béante, car il faut que je prenne garde d'avaler, à mon insu, des poils avec mon pain. » Et il continue, expliquant que ses poils hirsutes le rendent impropre aux tendres baisers. Mais ce n'est pas tout : « Voulez-vous des détails plus secrets? J'ai la poitrine poilue, velue comme les lions, roi des animaux; je ne l'ai jamais rendue lisse, soit par bizarrerie, soit par petitesse d'esprit : et de même, dans le reste de mon corps, il n'y a rien de lisse et de doux [7]. » Et il se compare à ses sujets d'Antioche où, dit-il, « tout le monde est beau, grand, épilé, fraîchement rasé, jeunes et vieux [8]... » Et cette diatribe se termine comme une pantalonnade : « Nous avons cru beau de gouverner avec une sage modération, et nous nous imaginions que ce dessein nous ferait paraître nous-même suffisamment beau. Mais puisque vous déplaisent la longueur de notre barbe, la négligence de notre chevelure, notre éloignement du théâtre, notre respect pour les choses sacrées, par-dessus tout notre zèle à juger, notre volonté de mettre un terme aux exactions du marché, bien volontiers, nous sortons de votre ville [9]. »

De ces textes, nous pouvons maintenant rapprocher une série de documents contemporains. Sur les peintures des catacombes, des trois premiers siècles, le port de la barbe est tout à fait extraordinaire. On la trouve dans les cas suivants :

Le Christ juge [10].

Abraham sacrifiant son fils [11].

Moïse frappant le rocher [12].

Un évêque consacrant l'eucharistie [13].

Un évêque donnant le voile à une vierge [14].

A partir du IVe siècle, le port de la barbe est plus fréquemment figuré :

Le Christ (3 fois); Abraham (2 fois); Moïse frappant le rocher (6 fois); le prophète Michée (1 fois); et en plus, les représentations d'apôtres et de martyrs et les princes des apôtres.

Sont toujours imberbes : les orants, Noé, Daniel, les trois hébreux, Jonas, Isaac, Job, l'aveugle-né, Moïse devant le buisson. Il y a dans cette distinction constante l'indication d'un fait important au point de vue du symbolisme primitif. Le type barbu était donné pour figurer ceux qui se trouvent en l'état de lutte sur la terre, le type imberbe était réservé aux personnages entrés dans la paix de Dieu. Une fresque d'un cubicule *delle pecorelle* au cimetière de Callixte démontre ce point. Le personnage de Moïse au buisson ardent et de Moïse frappant le rocher, figure sur une même fresque, le premier est imberbe, le second barbu. Or ces deux scènes bibliques représentaient : l'une, la vision béatifique; l'autre, le baptême [15].

La sculpture chrétienne, si pauvre, nous offre quelques statues du Bon Pasteur, toutes imberbes, par contre les statues de saint Hippolyte et de saint Pierre sont barbues.

Le bas-relief, principalement les sarcophages, nous offre une multitude de personnages barbus. Nous y retrouvons le même symbolisme que dans les fresques, par exemple : Le Christ sur un sarcophage du Latran est représenté tour à tour barbu et imberbe, ce qui marque tantôt son séjour parmi les hommes tantôt sa présence auprès du Père. Une statistique entreprise sur les sarcophages, impossible à l'heure actuelle, ne modifierait pas sensiblement, croyons-nous, les résultats donnés par la statistique essayée au moyen des fresques [16].

L'épigraphie romaine nous fournit l'épitaphe d'un barbier chrétien [17].

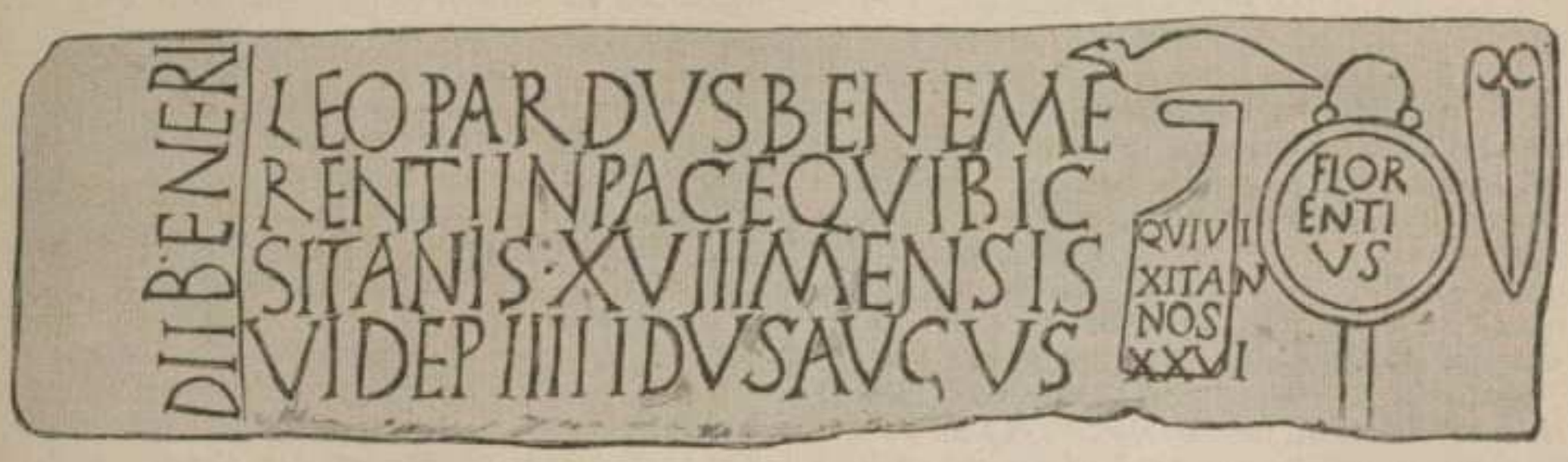
HIC POSITVS IN PACE OCTA
VIANVS TVSOR QVI V ISIT
ANNOS PLVS MINVS · CIN
QVACINTA MENSES V· DIIES VII
DEPOSITVS KIIAVIS VAIMCOAS

Deux épitaphes conservées au musée de Latran nous ont gardé le souvenir de deux autres barbiers chrétiens, mais ceux-ci ont voulu garder sur leur tombeau les insignes de leur profession : un miroir, deux rasoirs, un peigne et des ciseaux. Le premier nommé Leopardus mourut à dix-huit ans et fut enterré un vendredi : *dii beneri* (fig. 1388). Après lui un parent vint sans doute partager sa tombe et on ajouta, n'importe où, au risque de détériorer l'épitaphe, le nom de Florentius, mort à vingt-six ans [18].

Un autre fragment présente les mêmes instruments au sujet desquels J.-B. De Rossi conservait quelque

[1] Paul Allard, *Julien l'Apostat*, in-8, Paris, 1903, t. III, p. 162. — [2] Ammien Marcellin, *Histor.*, l. XXII, 14. — [3] Julien, *Misopogon*, édit. Hertlein, p. 435. — [4] *Ibid.*, p. 459. — [5] Libanius, *Ad Antiochenos, de regis ira*, édit. Reiske, t. I, p. 495. — [6] Julien, *Misopogon*, p. 445, 471. On attribuait ces « mazarinades » du temps aux villes les plus dévouées au paganisme, comme Émèse, mais Julien ne s'y laissait pas prendre. *Ibid.*, p. 466. — [7] *Ibid.*, p. 435. — [8] *Ibid.*, p. 441. — [9] *Ibid.*, p. 472. On trouvera dans Pagenstecher, *Prognosticon*, p. 120, et Fangé, p. 219, l'histoire de l'élection du consul par les échevins de Hardenberg, en Westphalie; histoire mise en vers latins par Huet, évêque d'Avranches. Elle eût fait la joie de l'empereur Julien. « Au jour marqué pour une si auguste cérémonie, le Sénat prend séance autour d'une table ronde, et chaque échevin se place de manière que l'extrémité de sa barbe touche le dessus de la table, au milieu de laquelle on met un pou, qu'on charge de faire le choix du nouveau magistrat. Ce petit électeur, après avoir erré quelque temps, ne manque pas de s'arrêter à une des barbes, et cette barbe, dans le moment même, devient barbe de consul. » — [10] Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, pl. 40, n. 2. — [11] *Ibid.*, pl. 78, n. 2. — [12] *Ibid.*, pl. 87, n. 1. — [13] *Ibid.*, pl. 15, n. 1. — [14] *Ibid.* pl. 9, n. 71. — [15] *Ibid.*, pl. 237, n. 2, p. 390. — [16] H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrét.*, t. II, c. IV. Sur les fonds de coupe dorés, les apôtres sont imberbes, dans Garrucci, *Vetri*, pl. X, n. 5; XIV, n. 3, 4, 5, 8; XV, n. 2; XVI, n. 6, 8, etc. — [17] Muratori, *Thes. nov. inscript. veter.*, p. MCMLXX, 4; *Corp. inscript. latin.*, t. VI, part. 2, n. 9942. — [18] *Museo Lateranense*, cl. XVI, n. 27; Perret, *Les catac. de Rome*, 1855, t. V, pl. XXVI, n. 55; Garrucci, *Storia*, t. VI. pl. 488, n. 6; Roller, *Les catac. de Rome*, 1881, t. I, pl. IX, n. 27.

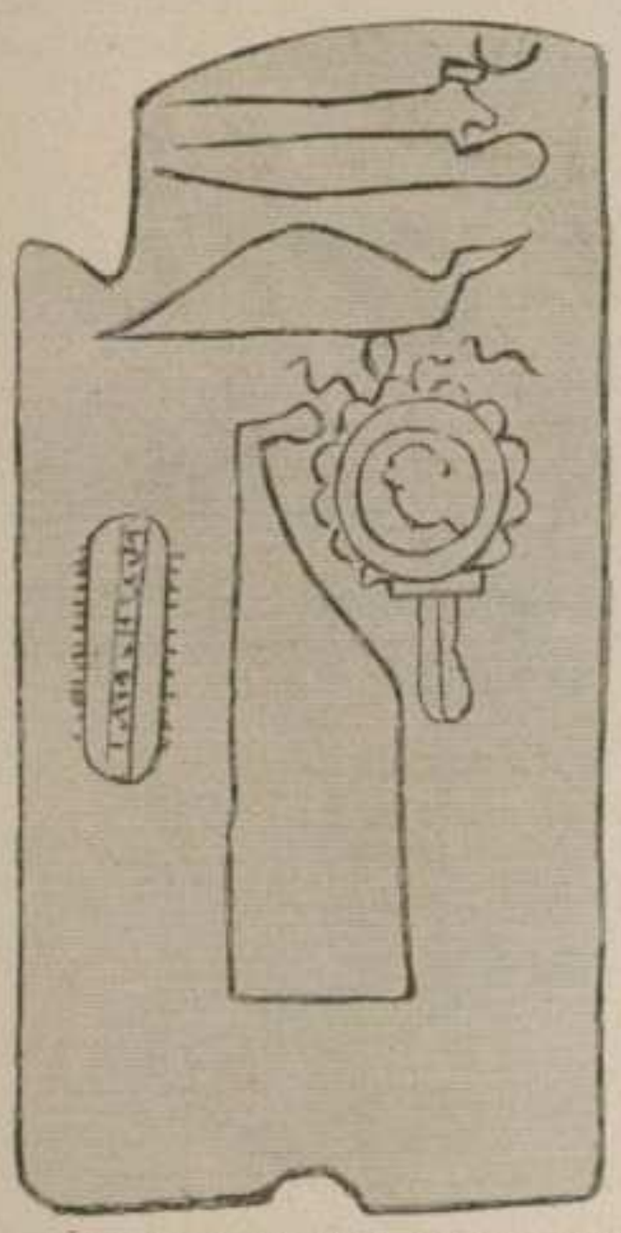
incertitude [1] (fig. 1389). Garrucci y voit, avec raison selon nous, les μάχαιραι, dont les anciens faisaient usage pour couper les poils de la barbe et même pour les cheveux. Clément d'Alexandrie en fait mention δύο μάχαιραι κουρικαί [2]. Les deux parties de l'instrument



1388. — Épitaphe de Leopardus. Musée du Latran. D'après une photographie.

sont retenues par un fil. Sur le miroir se voit une image assez fruste.

IV. Chez les moines. — Les moines égyptiens et orientaux portaient la barbe. On rapporte qu'à Tabenne,



1389. — Épitaphe d'un barbier. Musée du Latran. D'après une photographie.

saint Packhôme pour marquer l'importance particulière qu'il attachait à un ordre prenait la barbe de son interlocuteur dans la main [3]. Saint Basile rappelle à un moine déchu l'heureux temps de sa ferveur lorsque de saintes larmes ruisselaient jusque sur sa barbe [4].

La longueur variait. Celle de l'abbé Hor, au dire de Rufin, était particulièrement touffue [5], tandis que l'épuisement physique de Jean de Lycopolis faisait que sa barbe était peu fournie [6]. Par contre l'abbé Arsène la laissait flotter jusqu'à la ceinture [7]. On juge d'après ces quelques indications que le sujet offre un médiocre intérêt il serait facile d'accumuler les textes sans grand profit [8].

En Occident, la Règle des Solitaires, ch. L, prescrit que *solitarii et præcipue illi qui sacra mysteria contractant de quadraginta in quadraginta diebus se radant et capillos tondant*. Saint Césaire d'Arles au Concile d'Agde (506) prescrit à l'archidiacre de couper les cheveux et la barbe *de force* aux clercs qui se mettent à la mode barbare.

V. Chez les barbares. — Le type devenu vulgaire des anciens barbares, principalement Gaulois, Germains et Francs, nous les montre avec de longs cheveux et de fortes moustaches. Diodore de Sicile, à qui il faut bien s'en rapporter faute d'autorité meilleure que la sienne, nous dit que les Gaulois se rasaient ou bien portaient la barbe courte sur les joues, laissant croître au contraire sur la lèvre supérieure des poils longs et drus qui ombrageaient la bouche. Il arrivait donc qu'en mangeant leur viande s'embarrassait dans la broussaille de leur barbe, qui parfois aussi filtrait leur boisson. *Barbas nonnulli abradunt; quidam modice alunt; nobiles vero tonsura genas quidem levigant; at mystanis demittunt ita, ut ora eorum obtegantur. Ideo cum edunt, pilis cibi implicantur; cum bibunt, ceu per colum potus dimanat* [9].

Tacite nous apprend que les Germains laissent croître leurs cheveux et leurs barbes, qui leur couvrent presque tout le visage. Ceux-là seuls ont droit de se raser qui ont fait une action d'éclat. *Et aliis Germanorum populis usurpatum rara et privata cujusquam audientia, apud Cattos in consensum vertit ut primum adoleverint, crinem barbamque submittere; nec nisi hoste cæso exuere votivum obligatumque virtuti oris habitum. Super sanguinem et spolia revelant frontem, seque tum demum pretia nascendi retulisse, dignosque patria ac parentibus ferunt, ignavis et imbellibus manet squalor* [10]. Tacite nous dit encore que les Cattes portaient la barbe [11] et César rapporte que les Bretons avaient des moustaches : *Capillo sunt promisso, atque omni parte corporis rasa, præter caput et labrum superius* [12]. Sidoine Apollinaire ajoute que chez

[1] *Museo Lateranense*, cl. XVI, n. 28. Cf. *Roma sotterranea*, t. II, pl. XXXIX, n. 24; *Bull. di arch. crist.*, 1881, p. 78; Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, t. VI, p. 154, pl. 488, n. 7; autre épitaphe de barbier : LOCVS ADEODATI, et instruments, dans *The archeological Journal*, 1846, t. III, p. 282. Cf. Perret, *op. cit.*, t. I, pl. XXXI, n. 3; Roller, *op. cit.*, pl. IX, n. 28. — [2] Clément d'Alexandrie, *Pædagog.*, l. III, c. XI, *P. G.*, t. VIII, col. 625. — [3] *Vita Pachomii*, n. 75-82, *Acta sanct.*, mai, t. III, p. 325-328; *Vie arabe de saint Packhôme*, dans les *Ann. du musée Guimet*, t. XVII, p. 669. — [4] Basile, *Epist.*, XLV, *P. G.*, t. XXXII, col. 367. — [5] Rufin, *Hist. monachorum*, II, *P. L.*, t. XXI, col. 405. — [6] *Ibid.*, col. 395. — [7] *Verba seniorum*, *P. L.*, t. LXXIII, col. 958 : *Gestabat barbam longam quæ ad ventrem pertingeret.* — [8] Cotelier, *Monum. Eccles. græc.*, in-4°, Parisiis, 1677, t. I, p. 16 : *Noli tondere mentum*; t. II, p. 293, *Vita S. Euthymii auctore Cyrillo Scythopolitano*; t. III, p. 250, 259 : *S. Sabas et discipuli ejus; Acta sanct.*, 12 janv. : *Passio SS. XXXVIII martyrum sub Constantino Copronymo*; 22 avril : *S. Theodori Siceotæ*, n. 67; S. Isidori Peluseotæ *Epist.*, l. I : epist. CCXX, *P. G.*, t. LXXVIII, col. 321. — [9] Diodore, *Hist.*, l. V. c. XX. — [10] Tacite, *De moribus Germanorum*. — [11] *Ibid.*, c. III, — [12] Cæsar, *De bello gallico*, l. V.

les Francs ces moustaches étaient minces et troussées avec le peigne :

. . . . . vultibus undique rasis
Pro barba tenues perarantur pectine cristæ [1]

Chez les Goths et les autres barbares qui, vers le Vᵉ siècle, commencèrent à s'établir en Italie, le port de la barbe était ordinaire. Paul Warnefrid insinue que le nom de Lombards ou Longobards serait venu à la peuplade qui le portait *ab intactæ ferro barbæ longitudine* [2]. L'étymologie peut faire sourire, mais le renseignement qu'elle procure nous reste et il est confirmé par une loi de Rotharic (636-652), roi des Lombards, condamnant celui qui, dans une dispute, aura traîné un homme libre par la barbe ou par les cheveux. *Qui surgente rixa, per barbam aut per capillos hominem liberum traxerit, componat solidis sex; si autem servum ministerialem, aut alium seu servum alienum rusticanum per barbam aut capillos traxerit, componat solidi uno sicut pro una ferita. Lex Longobard.*, l. I, tit. VI, c. IV. Paul Warnefrid nous apprend en outre que le roi Grimoald portait une barbe longue et épaisse, enfin il rapporte que le roi Aribert, s'étant saisi de Rotharic, lui fit couper la barbe et les cheveux et l'exila à Turin : *Comprehensumque Rotharic pseudo-regem, ejus caput barbamque radens, Taurinis in exilium retrusit* [3]. Théodoric, roi des Ostrogoths d'Italie, portait la barbe, de même Alaric et Clovis [4]. Au dire d'Éginhard, les rois de la première race portaient les cheveux longs et une barbe tombant jusqu'à la poitrine : *Crine profuso, barba submissa, solio residerent et speciem dominantis effingerent* [5]. Cette description n'est pas d'accord avec les types conservés sur les monnaies mérovingiennes [6].

Charlemagne, le prince « à la barbe fleurie » des chansons de geste, est représenté avec la barbe courte et la moustache relevée sur la célèbre mosaïque du Latran qui nous le montre agenouillé avec le pape Léon III aux pieds de saint Pierre. Préoccupé comme il l'était de prendre les modes civilisées et de les faire adopter autour de lui, Charlemagne, à ce que rapporte son historien Eginhard, affecta, pendant la durée de son séjour à Rome, de se conformer aux usages et aux modes en faveur parmi la noblesse romaine [7]. Le petit bronze équestre représentant Charlemagne conservé au musée Carnavalet et remontant à l'époque carolingienne, montre l'empereur portant une simple moustache.

Ce fut ce prince qui, en conférant à Grimoald la Principauté de Bénévent, lui imposa d'obliger les Lombards à se raser le menton ; *ut Longobardorum mentum tonderi faceret* [8], afin de se conformer à l'usage des romains ; c'est-à-dire qu'ils se raseraient ou se tailleraient la barbe courte, car il n'est pas facile de décider à quoi on les obligeait. Le *Liber pontificalis* de l'Église de Ravenne nous apprend vers la même époque que les habitants de cette ville portaient la barbe et y attachaient grand prix, bien qu'ils ne prissent guère soin de l'entretenir en signe de deuil... *submisso humo capillos et barbas extrahentes... Omnes nobiles et ignobiles ciliciis se operierunt, inculta capita, squallida barba mœrendo incedebant* [9].

VI. Curiosités. — Les *Mémoires pour servir à l'histoire de la barbe de l'homme* sont un de ces ouvrages tels qu'on n'en fait plus guère aujourd'hui. L'exemplaire que nous avons sous les yeux porte au verso du titre cette note d'un ancien propriétaire du volume : « amusant, mal écrit. » La table des matières est en effet fort pleine d'imprévu et, ce qui ne l'est pas moins, c'est de rencontrer sous forme de « Conclusion » un « Poème de M. l'abbé de Grécourt » intitulé : *L'origine de la barbe* ; poème dont la grivoiserie surprend un peu dans un ouvrage du biographe de dom Calmet. Mais nous prendrons, au hasard, notre bien dans ce livre bizarre, groupant quelques remarques d'érudition, sous le lien artificiel de : *Curiosités*. 1° *La barbe croît-elle aux morts?* — L'histoire de la translation de saint Amand de Maestricht, mort évêque de cette ville en 679, et dont le corps fut levé cent cinquante ans après, contient ce passage : *Nec non et barbam Pontificis, nostri scilicet Aaronis, post sepulturam ipsius recrescentem totondit* [10]. Le biographe de saint Éloy, que l'on a pensé longtemps être saint Ouen, assure que les cheveux et la barbe du célèbre argentier de Dagobert crûrent dans le tombeau après la mort, bien que, suivant l'usage, le cadavre eût été rasé avant la mise en bière : *Quodque admirabilius est, barba et capilli ejus, qui ex more abrasi erant vita functo, in sepulchro cursus creverant, cunctis ad novum vel inauditum miraculum obstupescentibus* [11]. L'histoire de la Translation de saint Edouard le Confesseur, roi d'Angleterre, mort en 1066, nous offre un nouveau fait. *Cumque lapidem qui sarcophago super impositus fuerat sustulissent, conspexerunt virum jacentem in vestitu deaurato calceatum caligis purpureis, et calceamentis pretiosis, et faciem coopertam mitra rotunda auro satis operose intexta, barbam etiam niveam et prolixam, modicumque crispantem super pectus decente ordine suo jacentem* [12].

Il est clair, par la lecture de ces textes, qu'un tel fait surprenait grandement — et inquiétait probablement un peu — les anciens qui recouraient à des explications tout à fait réjouissantes, dont Galien et Hippocrate faisaient les frais, quelquefois Aristote, plus tard Albert le Grand. Au début du XVIIᵉ siècle, Riolan, héritier de toute cette science, expliquait que, d'après ces grands hommes, « le poil croît aux morts, dans les restes du chaud et de l'humide élémentaire, et non pas du vital; de même qu'il s'engendre de la mousse sur les pierres, par la condensation de l'air [13]. »

2° *Y a-t-il eu des femmes barbues?* — En pareille matière on s'attend à peine à rencontrer des traits hagiographiques [14]. Saint Grégoire le Grand raconte que la fille du consul Symmaque fut mariée et veuve dans le courant d'une même année [15]. *Quam dum, fervente mundi copia, ad iterandum thalamum et opes et ætas vocarent, elegit magis spiritualibus nuptiis copulari Deo, in quibus a luctu incipitur, sed ad gaudia æterna pervenitur, quam carnalibus subjici, quæ a lætitia semper incipiunt et ad finem cum luctu tendunt. Huic autem cum valde ignea conspersio corporis inesset, cœperunt medici dicere, quia nisi ad amplexus viriles rediret, calore nimio contra naturam barbas esset habitura, quod ita quoque post factum est.* On voit le thème sur lequel seront brodées d'insipides variations. Une certaine Paule, vierge d'Avila, en Espagne, souhaite rester fille au temps où un débauché la recherche. Elle se réfugie dans une chapelle aux portes de la ville,

[1] Sidoine Apollinaire, *Carmen*, V. — [2] Paul Warnefrid, *Hist.*, l. IV, c. XXV. — [3] *Ibid.*, l. VI, c. VI. — [4] Aimoin, *De gestis Francorum*, l. II, c. XX ; Canisius, *Antiq. lection.*, t. II, c. X ; Roricon, dans A. Duchesne, *Hist. Franc.*, t. I, p. 812. — [5] Eginhard, *Vita Caroli Magni*. — [6] De Vertot, dans les *Mém. de l'Acad. des inscr.*, t. IV, 1ʳᵉ série, p. 716-717. — [7] Eginhard, *Vita Caroli Magni*, c. XXVIII. — [8] Erchembert, *Hist. Longobardorum*, c. IV. — [9] *Liber pont., Vita Damiani*, c. II, *P. L.*, t. CVI, col. 693, 694. — [10] *De elevatione corporis S. Amandi*, c. I, dans *Acta sanct.*, febr. t. I, p. 900. — [11] *Vita Eligii*, l. II, c. XLIV, dans Surius, *Vit. sanct.*, 1ᵉʳ déc. ; Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri*, in-fol., Romæ, 1720, p. 295. — [12] Surius, *Vit. sanct.*, 5 janvier. Cette translation eut lieu en 1163, en présence de saint Thomas de Cantorbéry. — [13] A. Fangé, *Mémoires pour servir à l'histoire de la barbe de l'homme*, p. 65. Cf. Riolan, *De l'anthropographie*, édit. de 1629. — [14] Sur cette question, comme on peut le penser, Fangé rapporte des observations absolument étrangères à notre travail ; les curieux devront aller les chercher dans son livre, *op. cit.*, p. 55-62. — [15] S. Grégoire, *Dialogorum*, l. IV, c. XIII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 340.

embrasse les pieds du Crucifix à qui elle demande avec ferveur de lui changer le visage. Aussitôt la barbe lui vient en si grande quantité que le jeune homme ne la reconnaît plus [1]. Enfin, sainte Wilgeforte (ou Liberate), martyre portugaise, sollicite la même faveur et obtient une barbe qui éloigne d'elle tous les jeunes hommes [2].

3° *Les barbes postiches.* — Dès l'époque mérovingienne il existait dans les monastères des récréations que nous ne croyions pas si anciennes. On y jouait des comédies. Saint Grégoire de Tours rapporte qu'on accusa l'abbesse du monastère de Sainte-Croix de Poitiers, fondé par sainte Radegonde, d'avoir toléré dans sa maison la représentation d'une farce, du genre de celles qu'on nommait alors : *barbatoriæ.* Le grief était énoncé ainsi : *barbatorias intus eo quod celebraverit* [3], ce que plusieurs, dit Fangé, interprètent « de quelque mascarade que cette bonne abbesse auroit permise à ses religieuses pour leur divertissement; telles, à peu près, sont les petites farces et les petites comédies que l'on représente dans plusieurs monastères de filles, d'ailleurs bien réglés, aux jours de carnaval. Dans ces sortes de mascarades, on mettait sur le visage un masque, d'où pendoit une barbe postiche, pour mieux se déguiser et représenter les personnages de la pièce; c'est ce qu'on appeloit *Barbatorias celebrare;* et c'est en ce sens que Pétrone, parlant d'un de ses esclaves, dit qu'il devoit ce jour-là paroître en masque: *hodie servus meus barbatoriam facit* » [4].

4° *L'adoption par la barbe.* — Les Romains avaient pratiqué l'adoption, en vertu de laquelle, l'enfant adoptif devenait, quant aux effets civils, semblable en tout aux enfants nés du mariage. Les peuples du nord qui se répandirent sur le monde romain à partir du Ve siècle y introduisirent une coutume nouvelle, l'adoption d'honneur, c'est-à-dire une sorte d'alliance qui communiquait à ceux qui la concluaient les titres de père et de fils et ne donnait aucun droit de succession aux adoptés [5]. Entre toutes les manières de figurer cette adoption, celle qui fut usitée principalement au VIIIe siècle se faisait en coupant la chevelure de celui qu'on adoptait. On coupait aussi la barbe dans le même but. Aimoin dit que Clovis envoya ses ambassadeurs à Alaric pour traiter de paix avec lui et le prier de lui toucher sa barbe, c'est-à-dire de la couper et d'être par ce moyen son père adoptif : *Et Alaricus juxta morem antiquorum, barbam Clodovæi tangens, adoptivus ei fieret pater* [6]; un autre auteur s'exprime à peu près de la même façon : *Cum pacem inire cœpissent hujus convenientiæ ut Alaricus barbam tangeret Clodovæi effectus Patrinus.*

VII. Liturgie. — La rasure de la barbe a donné lieu, principalement dans les anciens monastères, à une cérémonie liturgique. Il est aisé de saisir l'origine de cet usage quand on se rappelle que chez les païens la *depositio barbæ* était l'occasion d'une fête et d'une offrande faite aux dieux. On trouve donc dans les anciens rituels des formules relatives à la bénédiction de la barbe. La plupart ne présentent qu'un médiocre intérêt; il faut toutefois faire exception pour *l'ordo super eum qui barbam tangere cupit* inséré dans le *Liber ordinum* ou « Pontifical » de l'Église mozarabe, édité depuis 1904 par dom Férotin. Comme toutes les pièces transcrites dans le *Liber ordinum* ne remontent pas à la même époque, celle qui nous intéresse si particulièrement peut n'être pas au nombre des plus récentes. La morphologie de la langue inviterait volontiers à l'attribuer au VIIIe siècle, peut-être au VIIe. Nous la transcrivons intégralement ici [7] :

Ordo super eum qui barbam tangere cupit. — *Quum venerit is qui barbam benedicere desiderat, explicata secundum morem missa, antequam absolvat diaconus, accedit ad sacerdotem juxta cancellos. Et tollens sacerdos de cereo benedicto ceram, in granos extremos in dextro et in sinistro similiter et in medio mento ponens dicit :*

In nomine Patris, et Filii, et Spiritu Sancti, re-[*gnantis*].

Post hec dicit antiphonam.

Antiph. *Sicut unguentum a capite quod descendit in barbam, in barbam Aaron, manda huic, Domine, benedictionem et vitam usque in seculum.*

Versus. *Ecce quam bonum.*

Dicta vero Gloria, *repetit caput antiphone. Deinde dicit has orationes cum sua benedictione :*

Oratio. *Sicut unguentum a capite quod descendit in barbam, in barbam Aaron, descendat quesumus, Domine Deus noster, super hunc famulum tuum.* Illum *benedictio Majestatis tue ; ut qui dono misericordie tue ad hanc usque se gaudet juvenilem pervenire etatem, et in tuo nomine sua celebrat vota, et a tua clementia benedictionem expectat, ita petimus, Domine, ut* [*per*] *infusionem Sancti Spiritus tui benedictus, et unitate fidei muniatur, et virtute celestis gratie decoretur. Amen.*

Alia. *Sanctificator animarum, ineffabilis Deus, cui complacet equitas et sincera conscientia semper accepta est, tua pia erga presentem famulum tuum pretende suffragia, sanctitatis et puritatis in eo amplifica vota : ut tue claritatis dignatione respectus, et unguenti salutaris persistat imbre perfusus, et a suis maneat pravitatibus absolutus, ut eum dignum ad habitationem gloria tue Majestatis inveniat, et cor ejus possidens atque regens Spiritus Sanctus per secula infinita possideat. — Pater.*

Benedictio. *Christe Domine, qui es caput in te credentium virorum : da ungnentum verticis tui in barbam famuli tui cum tua gratia et benedictione decoris perfectionisque descendere. Amen,*

Ut tum operum suorum, quam sensuum innovatione, te duce, in virum perfectum valeat pervenire. Amen.

Quo et unitate fidei in se habitatione per te consociet, et consommatione vite significatione sanctificet. Amen.

Ista explicita, intromittit in anulo aureo barbam cum cera, et in anulo barbam et ceram capulat qui barbam tangit, dicens :

In nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti.

Et accipit in linteo nitido. Peracta, ista omnia, absolvit diaconus, dicens :

Missa acta est.

Et post hec, si est monacus, radet barbam.

[1] *Vita S. Paulæ Barbatæ*, dans *Acta sanct.*, 1658, febr. t. III, p. 174; 3e édit., p. 177. — [2] A. Bouvenne, *Légende de sainte Wilgeforte*, dans la *Revue de l'art chrétien*, 1866, t. X, et tiré à part, 1866, 8 p., 3 pl. J. Th. Micklethwaite, *Notes on the imagery of Henry the Seventh's Chapel, Westminster*, dans *The Archeologia*, 1883, t. XLVII, p. 373, 378, 379, pl. XI, fig. 2, donne la statue de la « sainte barbue » conservée dans la chapelle de Henri VII, à l'abbaye de Westminster, p. 378-379, une note de Thomas Morus, sur le même personnage qui a eu également sa statue à Saint-Paul, de Londres, et que le peuple appelait « Saint Uncumber ». Douhet, *Dictionn. des légendes*, in-8°, Paris, 1855, p. 1213-1214; Boldetti, *Osservazioni*, p. 295. — [3] Grégoire de Tours, *Hist. Francor.*, l. X, c. XVI, *P. L.*, t. LXXI, col. 547. Le ms. Regiom., consulté par D. Ruinart, porte *inique* au lieu de *intus*. — [4] *Mémoires pour servir à l'histoire de la barbe de l'homme*, in-12, Liége, 1774. Dans quelques provinces de France, on a longtemps gardé les termes de *barboires* (en Picardie), de *barbadouères* (en Gévaudan), de *barbants* (en Auvergne). L'opinion différente de H. Valois a été réfutée par Tillemont, *Dissertat. sur l'hist. de saint Louys*, dans *Glossarium med. et inf. latinit.*, in-4°, Niort, 1887, t. X, p. 73 sq.; cf. t. I, p. 571, au mot *Barbatoria*. — [5] Tillemont, *Des adoptions d'honneur en fils, et, par occasion, de l'origine des chevaliers*, dans *Glossarium*, t. X, p. 71. — [6] Aimoin, *De gestis Francorum*, l. I, c. XX. — [7] M. Férotin, *Le Liber ordinum*, dans *Monum. Eccles. liturg.*, 1904, t. V, p. 43-46.

Et dum ceperit ambulare ac de ecclesia egredi, decantatur ei a clero hec antiphona, aut si voluerint subsequens Alleluiaticum.

Ant. Benedictus es in civitate, et benedictus in agro, et benedicte reliquie tue. Benedictus eris ingrediens et regrediens. Gloria.

Ant. Gloriam et magnum [decorem impones super eum, alleluia, et dabis eum in benedictionem et in seculum seculi, alleluia, alleluia. Vitam petiit a te : tribuisti ei, Domine, in longitudinem dierum in eternum. Et in seculum seculi, alleluia, alleluia].

L'éditeur du *Liber ordinum* n'a pu « découvrir à quelle secte hérétique cette pratique extravagante est attribuée dans ce curieux passage ». Le R. P. Fita suggère de lire *vivere* au lieu de *bibere* et d'interpréter *alienam* par *more alieno,* en donnant un sens actif au verbe *vivere.* Nous aurions alors la phrase suivante : *Anathema sit qui viverit (i. e. qui nutriverit) barbam alienam (i. e. more aliene) : quia consuetudo est hæreticorum.* Il s'agirait d'un usage adopté par certains hérétiques et qui était encore suivi en Galice à une date antérieure au IVe concile de Tolède (633). Les Pères de ce concile, présidé par saint Isidore et où siégeaient les évêques de Galice, le condamnèrent dans les termes suivants (canon 41) : *Omnes clerici vel lectores, sicut levitæ et sacerdotes, detonso superius toto capite, inferius solam circuli coronam relinquant : non sicut hucusque in Gallaeciæ partibus facere lectores videntur, qui prolixis ut laici comis in solo capitis apice modicum circulum tondant : ritus enim iste in Hispaniis hæreticorum fuit. Unde oportet ut pro amputando Ecclesiæ scandalo, hoc signum dedecoris auferatur, et una sit tonsura vel habitus, sicut totius Hispaniæ est usus. Qui autem hoc non custodierit fidei catholicæ reus erit.* La seule difficulté de cette explication est dans la signification à donner à *vivere.*

VIII. Bibliographie. — Allatius, *De Ecclesiæ occidentalis atque orientalis perpetua consensione libri tres,* in-4°, Coloniæ Aggripinæ, 1648. — J. Aurold, *Exercitatio extraordinaria de barbigenio, quam, Deo auspice, publice in auditorio majore constituet,* dans *Amphith. Dornavii,* t. I, p. 338. — C. Balcke, *De barba,* in-12, Burgo-Steinfurti, 1714. — J. Barbatium, *Barbæ majestas, hoc est, de Barbis elegans, brevis et accurata descriptio, in qua significatur qualis barba virum deceat, quantumque decus, auctoritatem, commoditatemque illi afferat? an abradenda, necne? an veteres illud in more habuerint, quisque tonsores Romam adduxerit, barbam radi curaverit? Ultimo quæritur : An sacerdotibus barbam gestare conveniat?* etc., dans *Amphith. Dornatii.* — M. Barrès, au mot *Barbe* (archéologie), dans la *Nouvelle Encyclopédie,* t. V, p. 353-355. — G. Barth, *De barba,* in-4°, Lipsiæ, 1676, 1736. — Becker, *Charickles,* 2e édit., in-8°, Leipzig, 1854, t. III, p. 233 sq. — A. Borghesi, *Della gente Arria,* dans les *Œuvres complètes,* in-4°, Paris, 1862, t. I, p. 93 sq. — Dom. Burchiello, *Nobilità dell' arte de barbieri,* in-8°, Firenze, 1552. — J. Camerarius, *De barba,* dans *Sylloges rerum memorabilium,* in-8°, Tubingæ, 1683, 2e édit., cent. XVI, n. 62-78. — Ch. H. Diether, *Epistola philologico-historico-juridica de capillis et barba,* dans *Ephem. nat. cur.,* an IV-V, p. 173; p. 1673-1674. — C. Dornavius, *Amphitheatrum sapientiæ socraticæ jocoseriæ; hoc est encomia et commentaria auctorum qua veterum qua recentiorum... quibus res aut pro vilibus vulgo aut damnosis habitæ styli patrocinio vindicantur exornantur,* 2 vol. in-fol., Hanovriae, 1619, t. I, p. 335, 338, 344. — J.-A. Dulaure, *Pogonologie, ou histoire philosophique de la barbe,* in-12, Constantinople (Paris), 1706. — Dusuel, *Pogonotomie ou l'art d'apprendre à se raser soi-même,* in-12, Paris, 1789. — P. l'Eguillard, *Enopogonérythrée, ou Louange des barbes rouges,* in-12, Caen, s. d. — J.-A. Fabricius, *Bibliographia antiquaria,* in-4°, Hamburgi, 1770, p. 850, ch. XVIII, n. 6. — Falke, *Haar und Bart der Deutschen,* dans *Anzeiger des germanischen Museums,* 1858. — [Aug. Fangé,] *Mémoires pour servir à la barbe de l'homme,* in-8°, Liége, 1774. — O. Ferrarius, *Electa,* l. II, c. XII, in-4°, Patavii, 1685. — Fleischer, *Wertschätzung und Pflege von Haar und Bart,* in-8°, Leipzig, 1885. — V. Hartungus, *Disceptatio di barbigenio hominis mere maris,* dans *Amphith. Dornavii,* t. I, p. 335, publié d'abord sous le titre : Περὶ πωγωνοφυίας, *vel de barbigenis hominis mere maris,* in-4°, Ienæ, 1608. — G. Hervet, *De pilis et barba reddenda,* in-8°, Parisiis, 1535. — R. Hospinianus, *De rasione comæ et barbæ,* in-12, Lugduni Batavorum, 1639. — A. Hotman, *De barba dialogus,* in-4°, Antverpiæ, 1586; in-12, Lugduni-Batavorum, 1587; réimprimé dans S. Pitisçus (voir ce nom). — Junius, *De coma,* in-4°, Roterodami, 1703. — J. Marquardt, *La vie privée des Romains,* dans Marquardt et Mommsen, *Manuel des antiquités romaines,* 1893, t. XV, p. 243-253. — C. Chr. Matthaei, *Ist das Abscheiden des Haupthaares und des Bartes eine der Mode zu überlassende gleichgültige Sache?* dans *Hufeland's Journal,* 1803, t. XVI, p. 67. — J.-P. Miller, *De adoptione per comam atque barbam,* in-8°, Ulmæ, 1766, réimprimé dans J.-C. Martini, *Thesaurus dissertationum quibus historia, geographia et antiquitates tam sacræ quam profanæ illustrantur, maximam partem rarissimarum et ex mss. interdum in lucem prolatarum,* in-12, Norimbergæ, 1748, t. II, pars 3, p. 49-69. — Fr. Oudin, *Recherches sur la barbe,* dans le *Mercure de France,* 1765, t. II (mars), p. 7; t. III (avril), p. 5. L'auteur se proposait d'enrichir de ce traité une nouvelle édition du *Traité des perruques,* de J.-B. Thiers. Un résumé de la dissertation d'Oudin fut donné par M. Michault, *Mélanges historiques et philologiques avec des notes,* in-12, Paris, 1770, t. II, p. 329-332. — J.-F.-W. Pagentscher, *De barba. Prognosticum historico-politico-juridicum,* in-32, Burgo-Steenvordiae, 1708; — *Prognosticon de barba. Historico-politico-juridicum secunda vice editum, priori auctius, et emendatius, auctore J. F. W. P.,* in-12, Burgo-Steinfurti, 1710; — J. Fr. W. P., *De barba. Liber singularis, tertia vice editus, multo auctior et emendatior,* in-16, Lemgoviæ, 1715. — J.-J. Perret, *La pogotomie ou l'art d'apprendre à se raser soi-même,* in-12, Paris, 1769. — D. Philippe, *Histoire philosophique, politique et religieuse de la barbe,* in-12, Paris, 1845. — S. Pitiscus, ΠΩΓΩΝΙΑΣ *sive de barba ex diversis veterum auctorum observationibus dialogus,* dans *Lexicon antiquitatum romanarum,* in-fol., Leovardiæ, 1713, t. I, p. 252-261. Le titre était un peu différent dans l'édition qui fut donnée par le frère de l'auteur, F. Hotman, dans ses *Opera,* à Genève, en 1599 : *Pogonias, sive de barba et coma ex diversis veterum auctorum observationibus dialogus* (à la fin du t. I). — Regnault (d'Orléans), *Pogonologie ou discours facétieux des barbes,* in-8°, Rennes, 1589. — E. Saglio, dans Daremberg et Saglio, *Dictionn. des antiq. gr. et rom.,* 1873, t. I, p. 667-670. — Guy Saulnier, *Le guidon des barbiers* (s. l. n. d., XVIIe siècle). — Schelle, *Geschichte des mannlichen Bart bei allen Völkern* (traduit du français), in-12, Leipzig, 1787, 1797 (c'est le livre de Fangé). — J. Thomasii, *Dissertatio de barba,* in-8°, Lipsiae, 1671. — M. Ant. Ulmo (= Olmi), *Barbæ humanæ physiologia, seu de fine ejus philosophico et medico,* in-fol., Bononiae, 1602. — J. P. Valeriano Bolsani, *Pro sacerdotum barbis defensio,* in-8°, Romæ, 1529; in-8°, Parisiis, 1531; 1533, 1558; in-12, Lugduni Batavorum, 1639 (avec Musonius et le traité d'Hospinianus, *De rasione comæ et barbæ*); in-8°, Francofurti, 1678 (à la fin des *Hieroglyphæ* de Hospinianus). — J.-V. Vannetti, *Barbalogia, sive dissertatio de barba,* in-8°, Roveredo, 1760. — De Vertot, *Disser-*

tation au sujet de nos derniers rois de la première race, auxquels un grand nombre d'historiens ont donné injustement le titre odieux de fainéants et d'insensés, dans la *Collection de l'ancienne Académie des inscriptions,* t. IV, p. 704 sq. — J. Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane,* in-fol., Roma, 1903, p. 97-99. — [Anonyme,] *Le blason des barbes de maintenant,* in-8°, s. l. n. d.

H. LECLERCQ.

BARDESANE. Bardesane naquit à Édesse, le 11 juillet 154[1] et mourut, selon Bar-Hébræus, en 222. Le personnage, très actif et même turbulent, nous est mal connu; mais nous n'avons à nous occuper que de son œuvre liturgique. Saint Éphrem représente Bardesane comme un mondain, aimant le luxe[2], créateur de la poésie syriaque. Il lui attribue en effet cent cinquante hymnes composés dans le but de répandre sa doctrine dans le peuple; car Bardesane était dissident, ou, du moins, passait pour tel. Il est difficile aujourd'hui de décider en quoi il se séparait des orthodoxes, mais le témoignage unanime des Pères de l'Église et les réfutations provoquées par sa philosophie ne permettent guère de mettre en doute la dissidence de Bardesane[3]. Ses partisans formaient à Édesse un groupe important composé de gens riches. Les assauts que lui livra saint Éphrem ne le désorganisa pas; ce ne fut que sous Rabboula († 435) qu'il se rallia à l'église orthodoxe[4]. Ce détail chronologique a son intérêt parce qu'il nous autorise à supposer que les compositions liturgiques de Bardesane restèrent en usage jusque dans la première moitié du Vᵉ siècle.

Voici les paroles de saint Éphrem relatives à Bardesane :

Il créa les hymnes et y associa des airs musicaux.
Il composa des cantiques et y introduisit les mètres.
En mesures et en poids il divisa les mots[5].
Il offrit aux gens sains le poison amer dissimulé par la douceur.
Les malades n'eurent point le choix d'un remède salutaire.
Il voulut imiter David et se parer de sa beauté.
Ambitionnant les mêmes éloges, il composa comme lui
Cent cinquante cantiques[6].

Suivant le même auteur, Bardesane avait écrit ces hymnes pour aider à la diffusion dans l'esprit du peuple de ses enseignements religieux. Son invention obtint, paraît-il, un grand succès, et son fils Harmonius, au dire des écrivains ecclésiastiques, dépassa son père dans cet art. Malheureusement il ne nous est rien resté de ces poésies, à l'exception de quelques vers cités par saint Ephrem[7]. Aug. Hahn fait observer que les compositions poétiques de Bardesane étaient de diverse nature : hymnes et psaumes. Il est possible que cette distinction soit fondée sur les faits, quoi qu'il en soit retenons à la fin de l'hymne LXVᵉ de saint Éphrem : *Adversus scrutatores*[8], ces mots : « Ici finissent dix-sept hymnes suivant la manière des cantiques de Bardesane. » Cette rubrique a été relevée par les éditeurs Assémani dans les mss. rapportés par eux des couvents de Nitrie[9]. Qui est l'auteur de cette rubrique, est-ce saint Éphrem lui-même? Nous l'ignorons. Mais il ne paraît pas imprudent de conjecturer que cette rubrique vise les hymnes 49-65 de l'œuvre de saint Éphrem, plus étroitement rattachées que les autres du même auteur aux modèles qu'elles voulaient faire oublier. En tous cas et quelque attention que l'on croie devoir accorder à cette conjecture, on remarquera que toutes ces hymnes sont composées d'après une loi métrique unique, ne permettant que de légères variations dans la forme des strophes. Le mètre est pentasyllabique et la strophe de douze vers. Nous ne pouvons aller plus avant dans la reconstitution des ouvrages de Bardesane.

Il se pourrait néanmoins que nous possédions encore une composition poétique étroitement inspirée de la pensée et des règles de Bardesane. Les *Actes de saint Thomas* sont une pièce capitale que nous possédons dans la rédaction grecque et la rédaction syriaque[10]. Cette dernière recension nous a seule conservé une hymne gnostique sur l'âme. Il est infiniment probable que cette hymne est d'origine syriaque; elle aura été intercalée dans les *Actes* composés eux aussi en syriaque en Orient et traduits en grec en Occident[11]. Ces actes semblent en effet avoir été écrits à Édesse et appartenir à l'école de Bardesane. L'époque de leur composition est l'année 232, date de la victoire d'Alexandre Sévère sur Artaxerxès et du transfert des reliques de l'apôtre à Édesse.

Le caractère gnostique de l'hymne est indiscutable, mais la nuance exacte de ce gnosticisme est moins apparente, ainsi que l'auteur et la date du morceau. L'absence de points de comparaison dans la littérature syriaque du IIᵉ au IVᵉ siècle et l'absence même d'écrits inspirés par une croyance opposée rendent à peu près superflus les efforts entrepris pour aboutir à des données précises. Ce qui est également hors de contestation c'est que l'hymne n'a aucun rapport avec la doctrine manichéenne alors florissante dans ces mêmes contrées[12]. Quoique saint Éphrem appelle Bardesane « le maître de Mani »[13], la différence était profonde entre leurs doctrines, si profonde qu'un manichéen, An Nadim, réfutera le bardesanisme[14]. Un simple coup d'œil jeté sur le

[1] Pour les détails biographiques, cf. Rubens Duval, *La littérature syriaque,* in-12, Paris, 1900, p. 241 sq.; Nau, *Une biographie inédite de Bardesane l'astrologue,* in-8°, Paris, 1897. — [2] Sur ces données, Renan, *Marc Aurèle,* in-8°, Paris, 1882, p. 436-439, a fait de Bardesane un *dilettante.* — [3] Voir les vues très intéressantes et très nouvelles de M. Nau, *op. cit.,* et *Bardesane l'astrologue,* dans le *Journal asiatique,* juillet-août 1899, p. 12-19, et *Bardesane l'astrologue. Le livre des lois du pays, texte syriaque et traduction française,* Paris, 1899. — [4] S. Ephræmi Syri *Opera selecta,* édit. Overbeck, in-8°, Oxford, 1865, p. 192. — [5] C'est-à-dire, il divisa les vers en mesures rythmées et accentuées. — [6] S. Ephræmi Syri *Opera syriace et latine,* éd. S. E. Assemani, Romæ, 1737-1743, t. II, p. 554, hymne LIII. — [7] Voir *Dictionn. d'arch. chrét.,* t. I, col. 2285. J. C. Augusti, *Dissertatio de hymnis Syrorum sacris,* 1814, p. 6; A. Hahn, *Bardesanes gnosticus, Syrorum primus hymnologus,* in-8°, Lipsiæ, 1819, p. 29. — [8] S. Ephræmi *Opera,* t. III, p. 128. — [9] Assemani, *Bibliotheca orientalis,* in-fol., Romæ, 1719, t. I, p. 61. Parlant d'Éphrem, Narsès et les autres poètes syriens : *Longe ante hos auctores jam Syri carminibus hujus modi utebantur, ut Bardesanes et Harmonius. Id enim indicant toni seu rubricæ cantuum, ad quos cantica Ephræmitica et alia referuntur, tanquam ad rem priorem et magis notam.* — [10] W. Wright, *Apocryphal Acts of the Apostles,* in-8°, London, 1871, réédités dans Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum,* in-8°, Paris, 1892, t. III, avec des variantes et de nombreuses additions d'après un ms. de Berlin; l'édition de Bedjan ne comprend pas l'hymne sur l'âme. La rédaction grecque des Actes par Max Bonnet, *Acta Thomæ,* dans *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden* de Lipsius, in-8°, Braunschweig, 1883, t. I, p. 232, ne contient pas non plus l'hymne sur l'âme. Le caractère gnostique de ce morceau a été signalé pour la première fois par Nöldeke, dans *Zeitschrift der deut. morgenl. Gesells.,* 1870, t. XXV, p. 670. Il en a été fait depuis deux traductions allemandes : Karl Macke, dans *Theologische Quartalschrift,* de Tübingen, 1874, p. 3-70; Lipsius, *op. cit.,* t. I, p. 293-300; t. II, p. 422; et deux traductions anglaises : A. A. Bevan, *The Hymn of the Soul contained in the syriac Acts of St. Thomas, re-edited with an english translation,* dans *Texts and Studies,* in-8°, Oxford, 1897, t. V, n. 3; F. C. Burkitt, *The Hymn of Bardaisan rendered into English,* in-8°, London, 1899. — [11] Telle est la conclusion à laquelle arrive M. Macke et après lui M. Nöldeke qui s'est livré à un examen approfondi de l'édition Wright et de l'édition Bonnet. Lipsius, *Die apocr. Apostelgesch.,* t. II, 2ᵉ partie, p. 423-425. Cf. A. Harnack, *Die Chronologie der altchristl. Literatur,* Leipzig, 1893, t. I, p. 545-549. — [12] Spiegel, *Erânische Alterthumskunde,* in-8°, Leipzig, 1873, t. II, p. 195-232; Kessler, *Mani,* in-8°, Berlin, 1889, et les correctifs indiqués par Nöldeke, dans *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft,* 1899, p. 535-549; 1900, p. 399. — [13] S. Ephræmi Syri, *Opera,* édit. Overbeck, Oxford, 1865, p. 63. — [14] Flügel, *Mani,* Leipzig, 1862, p. 73, 102.

poème montre à quel point cette composition est étrangère et contraire au manichéisme. L'idée est que l'âme est envoyée du ciel sur la terre en vue d'accomplir une mission divine; catte simple supposition est inacceptable au point de vue manichéen. Il est tout à fait remarquable que saint Ephrem, à qui il faut toujours recourir au sujet de Bardesane, résume ses griefs contre lui sous trois chefs : 1° négation de la résurrection et séparation de l'âme et du corps considérée comme un bienfait [1]; 2° naissance du « Fils de la Vie » due au rapprochement d'une mère divine et du « Père de la Vie » [2]; 3° subordination des choses de l'éternité au dieu suprême [3]. Or ces trois chefs d'erreur reparaissent distinctement dans l'Hymne de l'âme. Il y a là pour le moins une présomption d'origine qui ne doit pas être négligée. Nöldeke en avait conclu, un peu précipitamment, que l'hyme était le propre ouvrage de Bardesane [4]. Faudrait-il la classer parmi les hymnes *madhrāshē* ou parmi les 150 psaumes *zĕnūrāthā* dont nous a parlé saint Éphrem [5]. Hort, pour éviter de se prononcer, a supposé que saint Éphrem attribuait à Bardesane des compositions dues à Harmonius. Il est absolument impossible de découvrir dans l'hymne de l'âme nul indice qui permette de l'attribuer au père plutôt qu'au fils, ni même à l'un ni à l'autre. Nöldeke a fait observer que la mention des « Parthes » comme du peuple qui gouverne l'Orient, favorise l'hypothèse qui veut que l'hymne aurait été composé avant la chute de la dynastie parthe, en 224. L'allusion faite à Maishau, comme à une ville importante pour le commerce fortifie cette explication.

Le poème est écrit en vers hexasyllabiques; son dernier éditeur M. A. Bevan a fait remarquer en outre que les vers sont disposés de façon à former des couplets de deux vers dont le premier est souvent étroitement lié pour le sens avec le second après lequel il y a toujours une petite pause.

H. Leclercq.

BARETTE, en latin *biretum* ou *bireta,* est une coiffure ecclésiastique qui n'est pas antérieure au xe siècle, et dont, pour cette raison, nous n'aurons qu'à dire un mot. En 956, dans la cérémonie de dégradation de l'évêque de Cahors, par Jean XII, on mentionne la barette. Elle n'avait pas la forme carrée qu'elle a adoptée plus tard, mais ressemblait plutôt à une sorte de *bonnet* ou *mortier;* elle était de laine ou de velours. Elle ne fut pas non plus réservée toujours aux ecclésiastiques. Au xve siècle, les nobles portaient cette coiffure [6].

Elle est célèbre surtout comme insigne du cardinalat et la tradition de la barette rouge est une des principales cérémonies de cette dignité. La barette rouge fut concédée aux cardinaux par Paul II, en 1464 [7].

Pour cette cérémonie et pour de plus amples détails sur la barette des cardinaux, cf. Moroni, *Dizionario di erudizione,* t. v, v° *Beretta.* Cf. aussi Zaccaria, *Onomasticon rituale selectum,* t. I, v° *Biretum.* Kirchenlexicon, v. *Biret;* Pellicia, *The policy of the christian Church,* p. 179.

Bibliographie. — Outre les ouvrages cités dans l'article, cf. Mgr Barbier de Montault, *Le costume et les usages ecclésiastiques,* t. I, p. 228 (La barette); J. Braun, *Die Liturgische Gewandung in Occident u. Orient,* Freiburg i. Br., 1907, p. 510-514; et *Revue augustinienne,* 1906, p. 574, *La Barette des clercs, le capuchon des moines.* Voir Capuchon.

W. Henry.

BARNABÉ (Saint), apotre. — I. Légende et culte. II. Inscription au martyrologe. III. Bibliographie.

I. Légende et culte. — Nous n'avons pas à nous occuper ici du rôle historique de saint Barnabé. Cf. *Dictionnaire de la Bible,* au mot *Barnabé,* t. I, col. 1461 sq. Après qu'il se fut séparé de saint Paul, pour continuer seul ses travaux d'apostolat, on perd sa trace [8]. On sait qu'ayant pris Marc avec lui, il vint en Chypre. Les autres faits que l'on rapporte sur sa vie n'ont pas un caractère historique suffisant. Nous n'aurons rien à dire non plus de la fameuse épître qui lui est attribuée. C'est au point de vue de la tradition liturgique et historique que nous avons à l'étudier.

De bonne heure la légende s'est emparée de sa mémoire. Les *Recognitions* nous parlent longuement de lui, et il existe des *Actes de saint Barnabé* qui portent le nom du Jean Marc et qui ne sont pas plus véridiques [9]. Les traditions conservées à Chypre sont plus intéressantes et ont une base historique probablement plus solide, quoique l'on ne puisse les accepter dans leur intégrité. Elles ont pour auteur un moine de ce pays du nom d'Alexandre, que l'on a cru du ve siècle [10], mais qui est postérieur [11]. En tout cas, il est plus panégyriste qu'historien [12], et on ne saurait accepter son témoignage qu'avec précaution. Il raconte, entre autres choses, que saint Barnabé fut lapidé par les Juifs à Salamine [13]. Les Menées acceptent cette tradition et le considèrent comme martyr. Les Églises de Syrie suivent la même opinion [14]. Grecs et Latins en font la fête au 11 juin. Alexandre raconte encore que le saint apparut à Anthème, évêque de Salamine, et lui découvrit le lieu où il reposait [15]. Son sépulcre ayant été ouvert, on y trouva son corps, et sur sa poitrine était posé l'évangile de saint Matthieu « que saint Barnabé avait écrit de sa main ». C'était en l'an 488 sous l'empire de Zénon. L'évêque de Salamine se servit de cette découverte pour maintenir les droits de l'Église de Chypre que Pierre le Foulon, contrairement aux décrets du concile d'Éphèse, voulait rendre dépendante de son patriarchat d'Antioche [16]. Toujours d'après le même récit, Anthème envoya l'Évangile de saint Matthieu à Zénon, qui le fit garder dans le palais, et fit bâtir une église magnifique en l'honneur de saint Barnabé au lieu où était son corps, et qui devint un centre de pèlerinage fréquenté. Mgr Duchesne, qui a étudié spécialement la tradition latine sur saint Barnabé, admet l'authenticité de la découverte du tombeau à Chypre [17]. D'après cette étude, il n'est pas exact de dire, comme l'ont fait Harnack et Lucius, que la mémoire de Barnabé ait été bannie de Rome par les papes qui auraient eu contre ce souvenir importun je ne sais quelles préventions. Au contraire, on constate à Rome, à une époque antique, la présence d'une église dédiée à saint Barnabé [18]. De plus, le nom

[1] *S. Ephræmi Carmina Nisibena,* éd. Bickell, Leipzig, 1866, hymnes XLVI, LI. — [2] Édit. Assémani, t. II, p. 557. — [3] *Ibid.,* t. II, p. 443, 554, 558. — [4] Nöldeke, dans *Zeitschrift der deutschen morgenlandischen Gesellschaft,* 1871, p. 670-679. — [5] Macke, dans *Theologische Quartalschrift,* 1874, p. 51, s'efforce de démontrer que l'une des rapides citations que fait saint Éphrem d'après Bardesane, consistant en deux lignes, est du mètre hexasyllabique et non pentasyllabique. Mais il n'y aurait dans ce fait rien de très remarquable, car il n'est dit nulle part que Bardesane fit usage exclusivement du mètre pentasyllabique et par contre saint Éphrem nous a appris que Bardesane avait « introduit des mètres ». — [6] Elle est devenue l'insigne des docteurs. (Cf. Frid. Surius, *De pileo doctorali,* Kilovii, 1730. — [7] Cf. Francesco Novelli, *Opusculum novellum de pileo cardineo,* Romæ, 1536; Garampi, *Sigillo della Garfagnana,* Roma, 1759. — [8] La dernière mention qui soit faite de lui est celle de saint Paul, I Cor., IX, 6. — [9] Voir à la *Bibliographie.* — [10] Baronius, ad an. 485, n. 4. — [11] Tillemont, *Mémoires sur l'hist. eccl.,* 1701, t. I, p. 412, 655. — [12] Selon Harnack il est du VIe siècle, cf. l'art. cité plus loin, *Realencykl.* — [13] Surius, 11 juin, p. 172, § 14-21. — [14] Cf. Baronius, ad. an. 51, n. 54; Morin, *De sacris Ecclesiæ ordinat.,* p. 104, 115; Tillemont, *loc. cit.,* p. 413. — [15] Surius, *loc. cit.,* § 30, 31. — [16] Tillemont, *Mémoires,* t. XVI, p. 379 : Histoire de la découverte du tombeau. — [17] *Saint Barnabé,* dans *Mélanges De Rossi,* Paris et Rome, 1892, cf. p. 46. — [18] Mgr Duchesne, *loc. cit.,* p. 43.

de saint Barnabé est inséré aux diptyques du canon romain de la façon suivante :

COMMEMORATIO PRO DEFUNCTIS

Memento etiam Dne... Ipsis et omnibus... et nobis famulis tuis... partem aliquam et societatem donare digneris cum tuis sanctis apostolis et martyribus :

Cum Joanne, Stephano, Mathia, Barnaba, Ignatio, etc.

Or le canon romain est attesté au Ve siècle et même dès la fin du IVe. Mais il faut avouer que les noms des diptyques ont varié et l'on ne peut affirmer que le nom de Barnabé y ait été inséré dès l'origine. Cette inscription, dit Mgr Duchesne, est en tout cas antérieure au IXe siècle[1]. Il faut même, selon nous, remonter beaucoup plus haut, car la disposition des diptyques dans le sacramentaire grégorien, qui se retrouve du reste dans le Gélasien, présente un caractère très antérieur au IXe siècle. A cette époque et dès la période précédente, on ne se faisait pas scrupule d'insérer dans la liste de simples confesseurs, comme saint Martin ou saint Hilaire. La liste romaine, restée très fermée, n'admet encore que des martyrs, ce qui indique un stage liturgique antérieur. Cette question sera du reste traitée plus au long à propos des diptyques. Voir DIPTYQUES.

Voici le schéma de ces diptyques pour Milan, la tradition celtique et la romaine.

SACRAMENTAIRE DE BIASCA	MISSEL DE STOWE	GÉLASIEN
Nobis quoque... Cum Iohanne Agne Euphemia et Iohanne Cæcilia Lucia Stephano Felicitate Justina, etc.	*Nobis quoque... Cum Petro Barnaba Agne Paulo IgnatioCæcilia*, etc.	*Nobis quoque... Cum Ioanne Marcellino Agne Stephano Petro Cæcilia Matthia FelicitateAnastasia.Barnaba Perpetua*, etc

Dans la liturgie, il est mis à peu près sur le rang des apôtres et son office est celui des apôtres. Cependant dès le XIIe siècle, Beleth observait ces différences : *Barnabas non habet jejunium propterea quod non sit ex numero apostolorum. Nec profecto dicitur apostolus nisi quod, cum erat Pauli socius, ut cæteri ad prædicandum missus sit*[2].

A une certaine époque, saint Barnabé fut réclamé, comme le fondateur de l'Église de Milan. Mais Mgr Duchesne a démontré, après Tillemont et d'autres, que cette prétention ne saurait se soutenir[3]. Saint Ambroise qui parle des fondateurs de cette église de Milan (saint Denys, saint Eustorge, saint Mirocle, et autres), ne mentionne pas saint Barnabé. Mabillon remarquait déjà que dans l'ancien catalogue des évêques de Milan, le nom de saint Barnabé, qui ne faisait pas partie de la liste primitive, a été ajouté postérieurement[4]. Sa fête n'est pas dans les anciens sacramentaires. Il y a, il est vrai, tout un groupe d'inscriptions où apparaît le nom de Barnabé. Mais déjà Tillemont exprimait ses doutes au sujet des inscriptions d'Alciat, et il est aujourd'hui démontré qu'elles ont été fabriquées au XVIe siècle[5]. L'épiscopat de Barnabé à Milan est mentionné pour la première fois dans les catalogues grecs du VIIe siècle. Le séjour à Rome de saint Barnabé n'est pas mieux fondé[6].

II. INSCRIPTION AU MARTYROLOGE. — Au sujet de la fête de saint Barnabé et de son inscription au martyrologe, voici la note que dom Quentin a bien voulu nous communiquer. La mention de ce saint est le fait de Bède ; elle figure dans tous les manuscrits de la première famille de son martyrologe. C'est le témoignage de ce genre le plus ancien en occident, et vraisemblablement la source de tous les autres ; le martyrologe hiéronymien ne connaît pas saint Barnabé ; l'addition de deuxième main à l'abrégé de Reichenau a sans doute aussi son origine dans Bède. Le plus intéressant peut-être est que Bède place saint Barnabé à la même date que les Grecs. En fait de dates, Bède n'innove pas, c'est toujours sur un document qu'il s'appuie.

La seconde mention est en effet connue actuellement sous le nom d'Adon, mais elle appartient en réalité à Florus ; elle figure au moins dans le martyrologe qu'on lui attribue. Adon n'a fait que la transcrire. Le fait de l'invention qui en est l'objet est attesté dans la chronique de Victor de Cartenna (Tunnunensis) vers 450 ; il a passé de là dans la chronique d'Isidore, puis dans celle de Bède où Florus l'a recueillie.

Dans le *Libellus*, Adon ajoute personnellement quelques développements dont les actes font les frais[7]. C'est ce texte qu'a abrégé Usuard[8].

Le martyrologe romain a de nouveau complété à l'aide des mêmes documents qu'Adon ; le détail de l'invention de l'Évangile de saint Matthieu est emprunté aux mêmes sources.

BÈDE : *III ID. JUN. Natale sancti Barnabæ apostoli.*

ADON : *III ID. JUN. Natale sancti Barnabæ apostoli, cuius corpus tempore Zenonis imperatoris ipso revelante repertum est.*

(Du même, un texte un peu plus long, à la même date, dans le *Libellus de festivitatibus Apostolorum* en tête de son martyrologe.) (Repr. par NOTKER.)

USUARD : *III ID. JUN.* résume le texte d'Adon (*Libellus*).

La date est la même chez les Grecs (cf. *Synaxaire de Constantinople*, éd. Delahaye). — Voyez aussi, à la même date, l'addition de deuxième main, dans le *Brev. hieronymien Rich.*, dans l'édition Rossi-Duchesne.

III. BIBLIOGRAPHIE. — Braunsberger, *Der Apostel Barnabas*, Mainz, 1876 ; — Harnack, art. *Barnabas*, dans *Realencyklopädie*, t. II, p. 410-415. Cf. *Altchristl. Litt. Gesch.*, t. I, 1893, p. 58 sq. — Les Περίοδοι καὶ μαρτύριον τοῦ ἁγίου Βαρνάβα τοῦ Ἀποστόλου, édités d'abord par Papebrock, cf. Tischendorf, *Acta Apost. apocr.*, p. XXV sq., 64 sq. C'est l'œuvre d'un Cypriote chrétien du IVe ou du commencement du Ve siècle. Cf. aussi Lipsius, *Die apokr. Apostelgeschichten u. Apostellegenden*, Braunschweig, 1884, t. II, p. 270-320 ; *Analecta Bollandiana*, 1893, t. XII, p. 458, 459 ; — Tillemont, *Mémoires sur l'hist. eccl.*, 1701, t. I, p. 408, 655, t. XVI, p. 379 (*Histoire de la découverte du tombeau*). — Cf. Chevallier, *Bio-bibliographie*, t. I, *Barnabé*, une bibliographie abondante.

Sur le culte et les reliques, cf. *Acta Sanct.*, jun. t. II, p. 415 sq. (au 11 juin) ; Nilles, *Kalendarium utriusque Ecclesiæ*, Œniponte, 1896, t. I, p. 177, 488 ; t. II, p. 416, 608, 700, 712 ; Mgr Duchesne, *Saint Barnabé*, dans les *Mélanges De Rossi*, Paris et Rome, 1892.

F. CABROL.

BARONIUS (Le cardinal). Il appartient plutôt au *Dictionnaire d'histoire ecclésiastique ;* cependant ses *Annales ecclesiastici* contiennent une mine de renseignements intéressant l'archéologie chrétienne et la liturgie, et à ce titre son nom mérite de figurer ici. A l'article MARTYROLOGES, nous aurons à nous occuper de son édition du martyrologe romain.

BIBLIOGRAPHIE. — *Purpura sancta seu vita purpurati S. R. E. principis Cæsaris Baronii*, auctore Hier. Barnabeo, Romæ, 1631 ; 2e éd., Viennæ Austriæ, 1718 ;

[1] *Mémoire cité*, p. 44 sq. — [2] *Rationale, P. L.*, t. CCII, col. 24. — [3] Voir la note de Tillemont, *qu'on n'a aucune preuve que saint Barnabé ait prêché à Milan. loc. cit.*, p. 657. — [4] *Museum Italicum*, 1687, t. I, p. 109. — [5] Cf. Mommsen, dans *Corpus inscrip. lat.*, t. V, p. 619, 623 sq. ; De Rossi, *Inscr. christianæ urb. Romæ*, t. II, p. 174 sq. ; Duchesne, *loc. cit.*, p. 65. — [6] Cf. *Anal. Bolland.*, 1893, t. XII, p. 458, 459. — [7] *P. L.*, t. CXXIII, col. 186. — [8] *P. L.*, t. CXXIV, col. 143.

dom Sarra, *Vita del ven. card. Cesare Baronio,* Romæ, 1862; Hurter, *Nomenclator literarius,* 2ª éd., t. I, p. 209-212; Potthast, *Bibliotheca historica medii ævi,* 2e éd., t. I, p. XXXVII sq.; Lady Amabel Kerr, *The life of Cesare cardinal Baronius,* London, 1898. Cf. aussi Herzog, *Realencyklopädie,* 1897, v. *Baronius.*

W. HENRY.

BARTHÉLÉMY (SAINT). — I. Identification avec Nathanaël. II. Légendes. III. Reliques et fêtes.

I. IDENTIFICATION AVEC NATHANAËL. — Saint Barthélémy, בַּרְתֹּלֹמַי, fils de Tholmi, figure sur toutes les listes des Apôtres, tantôt en compagnie de saint Philippe, tantôt avec saint Matthieu, ou même avec tous les deux : *Philippus et Bartholomæus, Philippus, Bartholomæus, Matthæus; Bartholomæus, Matthæus* [1]. En dehors de ces passages, les Synoptiques ne parlent pas de lui. Saint Jean n'en connaît pas le nom, mais il raconte d'une manière détaillée la vocation de Nathanaël de Cana, dont il fait mention encore à propos de l'apparition de Notre-Seigneur, près de la mer de Tibériade [2]. D'assez bonne heure, on a commencé à *identifier* ces deux noms; Baronius et Tillemont se sont prononcés contre l'identité, s'appuyant sur un passage fameux de saint Augustin [3] qui suppose que Nathanaël ayant été docteur de la loi, fut rejeté à l'élection des Apôtres. Jean Roberti S. J.[4] traitant cette question *ex professo* remarque judicieusement que saint Augustin parle en prédicateur et non en historien. En effet, il serait presque incompréhensible que la vocation extraordinaire de Nathanaël fut restée stérile; d'autre part, ce n'est pas le seul cas d'un double nom au collège apostolique. Le nom de Barthélémy étant patronyme plutôt que nom propre, il paraît probable que l'apôtre en portait un autre. Saint Jean, lui aussi Galiléen, l'aurait connu sous ce dernier nom. Admettant donc au moins la probabilité de l'identité nous avons le magnifique témoignage de Notre-Seigneur : « Voici un vrai Israélite sans déguisement. » Roberti et les Bollandistes font ressortir le parallèle entre la vocation de Nathanaël-Barthélémy et celle de saint Pierre dont la vocation s'est accomplie par l'intermédiaire d'un tiers. Philippe dans un cas, André dans l'autre, annonce formelle que le Messie a été trouvé; invitation de venir et de voir : Jésus salue le nouveau venu, en fait l'éloge et prononce une prophétie ou une promesse. Enfin, dans les deux cas, il y a changement de nom.

II. LÉGENDE. — Ni les Évangiles, ni les Actes des Apôtres ne s'étant occupés de saint Barthélémy, le champ fut laissé libre à la légende, qui n'a pas tardé à s'en emparer. On peut distinguer trois courants principaux, sans parler d'un nombre considérable de légendes plus ou moins locales, se rattachant au nom de saint Barthélémy [5] : légende qui l'associe à saint Matthieu et semble contenir un fonds de vérité; légende qui le rattache à saint Philippe, et légendes qui combinent les deux. Eusèbe rapporte que saint Panténe, aux Indes, aurait rencontré des chrétiens instruits par saint Barthélémy d'après l'Évangile de saint Matthieu, écrit en hébreu, qu'ils conservaient religieusement [6]. On se demande quel était le pays évangélisé par les deux apôtres? Rufin, suivi par Tillemont et Schenz, pense à l'Arabie heureuse, d'autres à la *Caramanie,* ou à l'Éthiopie, d'autres encore, notamment K. Schmidt, aux Indes orientales. La légende nestorienne, qui semble également conserver quelques souvenirs authentiques, est plus précise. Elle suit saint Barthélémy à la cour du roi Polymios (Polemon II) du Bosphore, du Pont et de Cilicie qui avait été converti au judaïsme. Le frère du roi, Astyages (Astreges) demande en vain que Barthélémy sacrifie à l'idole Baldad; l'apôtre subit le martyre, Astyages est puni par Dieu et Polymios devient évêque. La légende phrygienne prétend que saint Barthélémy fut accompagné par saint Philippe en ces parages. Après la mort de ce dernier, il serait allé jusqu'en Lycaonie où il aurait été martyrisé à son tour. Selon la légende arménienne racontée par Moïse de Khorène, il serait allé avec saint Thomas à Aden, de là chez les Mèdes et Élamites, puis à Bostra, enfin en Arménie où il aurait rencontré saint Jude qui le *précéda* au martyre et le reçut au ciel. Cette légende assez tardive semble vouloir concilier les autres. Les Syriens revendiquaient saint Barthélémy comme compatriote, le faisant descendre des Ptolémées Barptolomæi. Cette étymologie a eu un vif succès pendant le moyen âge. On la retrouve dans les Œuvres de sainte Thérèse. Son corps reposerait à Nephergerd, ce que les Arméniens expliquent par un vol de la part des Syriens. Enfin la légende copte et abyssine suit l'apôtre jusqu'à l'oasis Wahat et chez les ichtyophages; elle raconte une rencontre avec saint André et son martyre à Naidas. — Pseudo-aréopagite cite une parole de saint Barthélémy [7].

III. RELIQUES ET FÊTES. — Le genre de mort attribué à saint Barthélémy n'est pas plus certain que ses aventures. Tantôt il est mis à mort avec de *gros bâtons,* tantôt écorché, décapité, noyé, parfois même il subit tout à la fois. L'endroit du martyre, selon la diversité des légendes, est placé à Urbanopolis (Arbanopolis, Albanopolis, Albon, Arenban), aux Indes, en Chine, à Naidas. Les légendes arménienne et copte assurent que le corps fut jeté à la mer. Théodore le lecteur et Procope parlent d'une translation à Daras en Mésopotamie. Saint Grégoire de Tours [8] raconte son arrivée miraculeuse à Lipari d'où il fut transporté à Bénévent en 808 à cause des Sarrasins et plus tard (an 1000), à Rome, à l'église de Saint-Adalbert, dans l'île du Tibre, qui de là reçut le nom de *S. Bartolomeo in Insula,* et devint un titre cardinalice. La fête de l'apôtre y est célébrée le 25 octobre. Sur la translation d'un bras à Cantorbéry on peut consulter les Bollandistes (n. 266). Au VIe et VIIe siècle, l'église d'Escalada au royaume de Léon conservait une relique *sancti Bartholomæi episcopi.* La date de la fête de notre apôtre a varié beaucoup. Les Grecs, les Coptes, les Syriens et l'Église wisigothique la font au 11 juin (les Grecs en conjonction avec saint Barnabé); le martyrologe hiéronymien met au 13 juin *Bartholomæi in Persia :* une autre fête, probablement une translation, se fait le 24 ou le 25 août chez les Grecs, les Latins et en Espagne; les Coptes ont en outre des fêtes en date du 29 août et du 15 novembre (dans l'oasis), et les Arméniens le 8 décembre [9]. Dans le monde latin, la fête de saint Barthélémy ne remonte pas au delà du Xe siècle.

B. ZIMMERMAN.

[1] Matth., X, 3; Marc., III, 18; Luc., VI, 14, 15; Act., I, 13. — [2] Joa., I, 45-51; XXI, 2. La légende d'après laquelle Nathanaël aurait été l'époux aux noces de Cana ne mérite aucun crédit. — [3] Baronius, *Notat. ad Martyrol.,* Antverp., 1613, sub die; *Annales,* ad an. 31, XXVIII; Lenain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique,* Paris, 1701, t. I, p. 387 sq.; S. Augustini, *Tract. in Joh.,* VII, *P. L.,* t. XXXV, col. 1445. — [4] Johannis Roberti S. J., *Nathanael-Bartholomæus, seu demonstratio qua probatur Nathanaelem esse Bartholomæum apostolum,* Liége et Douai, 1620. Parmi ceux qui favorisent la thèse de l'identité on peut encore citer Rupert, Corn. Jansenius, J. Grimm, *Leben Jesu,* Regensburg, 1835, t. III (2e édit.), p. 29. — [5] R. A. Lipsius, *Apokryphische Apostelgeschichten und Apostellegenden,* Braunschweig, 1887, t. III, p. 54-108. — [6] Eusèbe, *Hist. eccles.,* V, 10, *P. G.,* t. XX, col. 456; S. Jérôme, *De viris ill.,* 36, *P. L.,* t. XXIII, col. 651. — [7] *P. G.,* t. III, col. 1000. — [8] *De gloria mart.,* c. XXXIII, *P. L.,* t. LXXI, col. 734. — [9] Outre les ouvrages déjà cités on peut encore consulter dans Wetzer et Welte, *Kirchenlexicon,* 2e éd., Freiburg-i.-B., 1886, t. I, col. 2052 (Schenz); dans Smith and Cheetham, *Dict. of christ. antig.,* London, 1875, t. I, p. 178; (Robert Sinker;) Herzog, *Realencyclopaedie f. prot. theol.,* 3e édit., t. II, p. 420; (Lic. X, Schmidt,) Leipzig, 1887; dom Mar. Férotin, *Le Liber ordinum,* Paris, 1904, p. 472, 510.

BAS. Voir Braies.

BASILE DE CÉSARÉE (Saint) ET BASILIENS. — I. Idéal monastique de Basile. II. Action monastique de Basile. III. Écrits ascétiques de Basile. IV. Basile a-t-il écrit une règle? V. Influence de la tradition basilienne. VI. Influence des écrits basiliens. VII. Y a-t-il un ordre basilien? VIII. Basiliens catholiques.

I. Idéal monastique de Basile. — Saint Basile vivait à Césarée, en qualité d'avocat, lorsque l'exemple et les conseils de sa pieuse sœur Macrine le déterminèrent à quitter le monde[1]. Avant de s'engager dans le monachisme, il voulut s'initier aux secrets de la vie religieuse là même où cette vie avait pris sa naissance et trouvé ses premiers développements. Il partit donc pour un long voyage à travers les provinces du Sud. Les années 357 et 358 le virent successivement à Alexandrie, dans l'intérieur de l'Égypte, en Palestine, en Célésyrie, dans la Mésopotamie[2]. Ces contrées pratiquaient déjà la vie monastique sous deux formes très différentes : elles connaissaient, dans la vallée du Nil, les vastes colonies de cénobites; elles connaissaient, partout ailleurs, les cellules solitaires des anachorètes. Après les avoir parcourues, l'homme clairvoyant, pratique et précis qu'était Basile se trouvait à même de choisir, ou, au besoin, de créer le genre de vie monastique le plus en harmonie avec les besoins de sa patrie.

Basile, son voyage terminé, se retira dans une solitude du Pont[3]. Sa mère Emmélie et sa sœur Macrine vivaient en religieuses sur une rive de l'Iris[4] : il se fixa sur la rive opposée[5], au lieu dit Annesi[6], qui faisait partie du petit diocèse d'Ibores[7] et voisinait avec le territoire de Néocésarée. Là, avec l'aide intermittente de son ami Grégoire, futur évêque de Nazianze, notre saint mit ses efforts à constituer un centre religieux qui unirait les bienfaits de la retraite aux avantages de la société et permettrait de mêler dans une juste proportion l'existence contemplative des solitaires à la vie active des pakhômiens[8].

Basile ne voulait point de l'érémitisme. Bon sans doute pour les natures d'élite qui savent d'elles-mêmes s'imposer une règle et se prémunir contre les illusions de l'amour-propre, ce régime lui paraissait offrir deux graves inconvénients : laisser les âmes ordinaires en proie aux dangers d'un isolement qui rendait impossibles les secours de l'obéissance et les conseils de la direction; mettre chaque anachorète dans la nécessité de songer par lui-même, quotidiennement, aux très ennuyeux détails de son entretien matériel. Basile préférait donc le cénobitisme. Toutefois, homme de mesure et de tact, il jugeait excessif de grouper ensemble plusieurs centaines ou plusieurs milliers de moines : si nombreux, les religieux restaient hors de l'atteinte de leur supérieur qui ne pouvait ni les connaître ni les diriger; si vastes, les monastères arrivaient fatalement à se transformer en des colonies agitées et bruyantes où les nécessités de la production et de la consommation introduisaient des préoccupations mercantiles. Un couvent de proportions et de besoins modestes, tel était l'idéal de Basile[9].

Notre saint eut vite fait de le réaliser avec les vocations qui le suivirent ou allèrent le trouver à Annesi. Bientôt même, devenu le missionnaire du monachisme ainsi entendu, il réussit à le prêcher et à le répandre dans toute la province du Pont.

II. Action monastique de Basile. — Ce faisant, saint Basile innovait-il? L'usage veut que l'on réponde à cette question par l'affirmative. Pourtant, sans rien enlever à la gloire de l'illustre Cappadocien, je croirais plus exact de dire qu'il se contenta de perfectionner et de propager ce qui existait déjà. Entre les masses de cénobites enrôlées sous le drapeau de saint Pakhôme et la poussière d'anachorètes dispersée à tous les vents du ciel, les provinces du Sud possédaient sûrement de petits groupes intermédiaires d'ascètes partageant la même existence, car il suffisait, pour avoir une communauté de cette sorte, que tel ou tel solitaire plus en renom attirât quelques disciples résolus à vivre ensemble sous sa direction. En tout cas, dans le Pont, dans la contrée même qui vit les débuts monastiques de saint Basile, un autre ami de l'ascétisme florissait déjà en la personne du fameux Eusthate de Sébaste, et l'œuvre de cet homme, inaugurée quelques années plus tôt, allait à provoquer, elle aussi, un certain groupement conventuel. Basile, qui trouva précisément ses premiers compagnons parmi les disciples d'Eustathe[10], ne fut pas un initiateur au sens propre de ce mot.

Son action monastique n'en mérite pas moins d'être regardée comme capitale. Il fit une institution voulue et réfléchie de ce qui n'était avant lui qu'une production spontanée ou qu'une ébauche indécise. Dans le Sud, en effet, le groupement des moines s'effectuait capricieusement, d'après l'attraction plus ou moins puissante de tel ou tel ascète, d'après aussi le jeu varié de mille et une circonstances extérieures, et ce groupement, réduit ici à quelques disciples, pouvait arriver là jusqu'aux agglomérations pakhômiennes. Quant au Pont, l'esprit mal équilibré d'Eustathe n'avait pas encore su imprimer un but fixe et précis au mouvement créé dans cette province par son zèle inquiet. Ce fut Basile qui, avec son ferme bon sens, conçut le monastère aux proportions moyennes comme un idéal et qui, par son exemple et par ses enseignements, le proposa comme le meilleur moyen d'assurer le bien des âmes et la prospérité du monachisme.

Basile n'habita pas beaucoup son monastère. Dianée, métropolitain de Cappadoce, l'ayant mandé près de son lit de mort, il assista à l'élection de son successeur Eusèbe et fut ordonné prêtre par lui à la fin de 362 ou au début de 363. Quelques mois plus tard, victime de la jalousie épiscopale, il reprit le chemin de l'Iris, mais son rappel ne tarda pas à s'imposer. Devenu le bras droit d'Eusèbe au printemps de 365, il lui succéda au mois de juin 370. Ainsi Basile ne séjourna guère en tout que cinq ou six ans dans sa fondation d'Annesi; mais sa vie de prêtre et d'évêque resta, sauf les changements indispensables, la vie d'un moine très attaché à son état et toujours préoccupé de le répandre. C'est d'ailleurs à Césarée, évêque déjà ou tout au moins prêtre, qu'il rédigea ou retoucha une partie des écrits sortis de sa plume pour l'édification et la direction des moines.

III. Écrits ascétiques de Basile. — Les écrits ascétiques de Basile sont connus sous le nom générique d'Ἀσκητικὸν ou d'Ἀσκητικά. Dans le recueil en deux volumes qui en fournissait le texte à Photius[11], ils comprenaient les cinq ouvrages suivants : 1° l'opuscule *De judicio Dei*, Θεοῦ τοῦ ἀγαθοῦ χρηστότητι[12]; 2° l'opuscule *De fide*, Θεοῦ τοῦ ἀγαθοῦ χάριτι[13]; 3° les quatre-vingts ὅροι ou règles des Ἠθικά ou *Moralia* commençant par Ὅτι δεῖ τοὺς πιστεύοντας[14]; 4° les cinquante-cinq

[1] Grégoire de Nysse, *De vita sanctæ Macrinæ*, *P. G.*, t. XLVI, col. 965. — [2] Basile de Césarée, *Epist.*, CCXXIII, 2, *P. G.*, t. XXXII, col. 824. — [3] Basile, *Epist.*, XIV, *op. cit.*, col. 276-277. — [4] Basile, *Epist.*, CCXXIII, 5, *op. cit.*, col. 828 *c*. — [5] *Ibid.* — [6] Basile, *Epist.*, III, *op. cit.*, col. 236 *b*. — [7] Grégoire de Nysse, *In XL. martyres*, *P. G.*, t. XLVI, col. 784. — [8] Basile de Césarée, *Epist.*, CCX, *P. G.*, t. XXXII, col. 769 *a*. — [9] Sur le cénobitisme, tel que saint Basile l'envisage dans ses écrits, voir, parmi les auteurs modernes : A. Kranich, *Die Aszetik in ihrer dogmatischen Grundlage bei Basilius dem Grossen*, Paderborn, 1896, in-8°, 97 pages; O. Zöckler, *Askese und Mönchtum*, t. I, Francfort-sur-le-Main, 1897, p. 286-291; P. Allard, *Saint Basile*, Paris, 1899, p. 34-45. — [10] Basile, *Epist.*, CCXXIII, 3, *P. G.*, t. XXXII, col. 824-825. — [11] *Bibliotheca*, cod. CXLIV et CXCI. — [12] *P. G.*, t. XXXI, col. 652-676. — [13] *Ibid.*, col. 676-692. — [14] *Ibid.*, col. 692-869.

ὅροι κατὰ πλάτος ou règles développées, commençant par Ἐπειδὴ Θεοῦ χάριτι [1]; 5° les trois cent treize ὅροι κατ' ἐπιτομήν ou règles résumées, commençant par Ὁ φιλάνθρωπος Θεὸς ὁ διδάσκων [2]. Ce recueil paraît authentique, du moins si l'on regarde l'ensemble, sans vouloir s'attacher aux tables préliminaires, ou même à un ou deux préambules moins bien attestés par les manuscrits.

Sozomène, il est vrai, déclare quelque part [3], que plusieurs de ses contemporains dépouillaient saint Basile de la paternité de l'Ἀσκητικὴ βίβλος pour en faire honneur à Eustathe de Sébaste. Mais cette opinion du ve siècle contredit des témoignages trop anciens et trop graves pour être acceptée : en effet, dès 392, saint Jérôme saluait une œuvre de Basile dans l'Ἀσκητικὸν [4] et, dès les environs de 397, Rufin composait ses *Regulæ sancti Basilii episcopi Cappadociæ ad monachos* en fusionnant, sous deux cent trois interrogations, les ὅροι κατὰ πλάτος et les ὅροι κατ' ἐπιτομήν [5]. On peut donc, avec la critique moderne [6], reconnaître l'œuvre ascétique de Basile dans le recueil analysé par Photius, sauf à l'alléger un jour si des études postérieures en démontrent la nécessité.

Avant Photius, il faut le noter, divers autres écrits du même genre tendaient à se présenter sous le nom du grand docteur cappadocien. Ainsi en allait-il de certaines constitutions monastiques intitulées Διάταξις ἀσκητική. Il existe deux recensions de cette œuvre, débutant l'une et l'autre sur les mots Τὴν κατὰ Χριστὸν φιλοσοφίαν : la plus longue est imprimée, la plus courte reste manuscrite. Or, saint Théodore Studite a écrit toute une page pour démontrer l'authenticité de ces Constitutions que l'on appelait Μικρὰ ἀσκητικὰ et Μερικὰ ἀσκητικά, réservant le nom d'Ἀσκητικὰ tout court aux autres œuvres ascétiques de Basile [7]. Sans égard pour la démonstration de Théodore, on s'accorde assez généralement à regarder les Constitutions comme inauthentiques. Leur texte ne s'en trouve pas moins imprimé à la suite de l'Ἀσκητικὸν basilien [8].

Dans le même recueil figurent aussi, et sans y avoir un droit bien marqué, trois petits discours sur la grandeur du service de Jésus-Christ [9], sur l'excellence de la vie monastique [10], sur les obligations de l'ascétisme religieux [11]. On y a joint encore deux tarifs pénitentiels, l'un pour moines, l'autre pour moniales [12], mais tout à fait à tort, au moins en ce qui regarde le premier.

En dehors des six pièces ci-dessus qui font corps avec les parties authentiques de l'Ἀσκητικὸν, il existe d'autres morceaux ascétiques attribués à Basile, mais imprimés à part, comme suspects ou apocryphes [13]. Suspect, le traité de vie spirituelle que sont les deux livres *Sur le baptême* [14]; apocryphe, l'opuscule *Sur la vraie pureté des vierges* [15]; pseudépigraphes du moyen âge occidental, le *De consolatione in adversis* [16] et le *De laude solitariæ vitæ* [17] et aussi l'*Admonitio ad filium spiritualem* [18], dont on n'a, comme de juste, que le texte latin.

Exception faite pour ces derniers écrits, les œuvres ascétiques du docteur de Césarée, les vraies surtout, mais aussi les fausses, ont joui d'une sérieuse influence en Orient. Destinées aux moines pour la plupart, elles ont contribué dans une large mesure à faire regarder saint Basile comme le législateur et le patriarche du monachisme oriental. Jusqu'où Basile fut-il vraiment ce législateur et ce patriarche, voilà ce qui reste à examiner.

IV. Basile a-t-il écrit une règle? — Au risque de surprendre, je crois devoir répondre que non : saint Basile n'a pas écrit de règle monastique, ou du moins l'Orient n'a jamais considéré ses directions comme une règle monastique, au sens que l'on attache d'ordinaire à ce mot en Occident.

Certes, dans le Pont comme dans la Cappadoce, notre saint entendit fort bien dicter sa voie au monachisme. Grégoire de Nazianze se flatte d'avoir collaboré avec lui, sur l'Iris, à des ὅροις γραπτοῖς καὶ κανόσι [19]. Le même écrivain, louant le docteur de Césarée, signale, parmi les œuvres de son sacerdoce, des νομοθεσίαι μοναστῶν, ἔγγραφοί τε καὶ ἄγραφοι [20], et il signale, parmi les œuvres de son épiscopat, les soins donnés aux couvents de vierges καὶ τὰ ἔγγραφα διατάγματα [21]. Mais, qu'on ne s'y trompe point, Basile a donné des règles à la vie religieuse, il ne lui a pas donné une règle. Il a simplement fait pour les moines dans ses Ὅροι κατὰ πλάτος et ses Ὅροι κατ' ἐπιτομήν ce qu'il a fait pour l'ensemble des chrétiens dans ses Ἠθικά, prescriptions morales qui portent, elles aussi, le titre d'ὅροι : de part et d'autre, il a composé un directoire et non pas un code.

Le simple examen de son travail suffit déjà à le démontrer. Pour tracer les grandes lignes du monachisme tel qu'il l'entendait, Basile avait profité d'une lettre écrite à saint Grégoire de Nazianze dès 358 [22] : ce qui lui restait à faire après cette lettre, c'était de développer et de répéter ses idées pour les disciples groupés autour de lui ou relevant de sa direction. Il s'acquitta de cette tâche, au jour le jour, de deux manières : d'abord, en donnant des conférences, peut-être hebdomadaires, à la communauté qu'il fondait; ensuite, en fournissant des réponses aux difficultés d'ordre spirituel et temporel soulevées par les moines et les moniales qui l'entouraient. Le résumé plus ou moins complet de ces conférences, voilà les cinquante-cinq règles longues; la teneur plus ou moins littérale de ces réponses, voilà les trois cent treize règles courtes. Les premières, comme on l'a très bien dit [23], constituent ce que nous appellerions aujourd'hui une série de « lectures spirituelles »; les secondes, on peut l'ajouter, se présentent comme un recueil de solutions données à des cas de conscience et à des doutes pratiques. Les unes et les autres sont donc plutôt des pages de direction que des articles de législation. Même par leur côté extérieur, par leur rédaction sous forme de questions et de réponses, elles n'on rien d'un code. Et voilà un premier motif de ne pas regarder les ὅροι de saint Basile comme une règle monastique au sens occidental de ce mot.

A cette première raison, il s'en ajoute une seconde, autrement péremptoire, c'est que le monachisme byzantin n'a jamais vécu sur la base d'une règle écrite, n'a jamais supposé l'existence d'une règle basilienne. On cite, il est vrai, des auteurs latins qui disent le contraire [24]; on cite même des auteurs grecs qui semblent dire le contraire aussi. Justinien, se référant à la petite règle 267, l'annonce comme extraite ἐκ τοῦ κανονικοῦ... βιβλίου de Basile [25]. Grégoire prêtre écrit de Basile et de Grégoire : Θεσμοὺς ἀσκήσεως τοῖς φιλοθέοις ἀσκηταῖς καὶ κόσμου χωρισθεῖσι τιθέμενοι [26]. Le second concile de Nicée légifère sur les monastères doubles κατὰ τὸν

[1] *P. G.*, t. XXXI, col. 889-1052. — [2] *Ibid.*, col. 1052-1305. — [3] *Hist. eccl.*, III, 14. — [4] *De viris illustribus*, 116, *P. L.*, t. XXIII, col. 707 *c*. — [5] *P. L.*, t. CIII, col. 487-554. — [6] P. Batiffol, *Littérature grecque chrétienne*, Paris, 1897, p. 255-256. — [7] *P. G.*, t. XXXI, col. 1319; t. XCIX, col. 1685-1688. — [8] *P. G.*, t. XXXI, col. 1316-1428. — [9] *Ibid.*, col. 621-625. — [10] *Ibid.*, col. 625-648. — [11] *Ibid.*, col. 648-652. — [12] *Ibid.*, col. 1305-1316. — [13] O. Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, trad. Godet et Verschaffel, t. II, p. 78. — [14] *P. G.*, t. XXXI, col. 1513-1628. — [15] *P. G.*, t. XXX, col. 669-809. — [16] *P. G.*, t. XXXI, col. 1687-1704. — [17] *P. G.*, t. XXXI, col. 1784; *P. L.*, t. CXLV, col. 246 *d*-251 *b*. — [18] *P. G.*, t. XXXI, col. 1784; *P. L.*, t. CIII, col. 683-700. — [19] *Epist.*, VI, *P. G.*, t. XXXVII, col. 30. — [20] *Orat.*, XLIII, 34, *P. G.*, t. XXXVI, col. 541 *c*. — [21] *Orat.*, XLIII, 62, *ibid.*, col. 577 *a*. — [22] *Epist.*, II, *P. G.*, t. XXXII, col. 224-233. — [23] P. Allard, *Saint Basile*, Paris, 1899, p. 37. — [24] Voir leurs témoignages réunis dans *P. L.*, t. CIII, col. 483-486. — [25] *Liber adversus Origenem*, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 977 *c*. — [26] *Vita S. Greg. Theol.*, *P. G.*, t. XXXV, col. 260 *b*.

κανόνα τοῦ ἁγίου πατρὸς ἡμῶν Βασιλείου καὶ κατὰ τὴν διαταγὴν αὐτοῦ[1]. Saint Théodore Studite nous montre son oncle Platon qui pénètre εἰς τὰς τοῦ μεγάλου καὶ θεοφόρου Βασιλείου νομοθεσίας[2]. Le canoniste Zonaras se réfère au μέγας Βασίλειος ἐν τοῖς ἀσκητικοῖς αὐτοῦ διατάγμασι[3]. Mais, tout bien pesé, ces textes se contentent de montrer ce qu'il serait puéril de ne pas admettre, à savoir l'influence des prescriptions directrices laissées par saint Basile. Ils ne disent d'aucune façon que les ὅροι de saint Basile tenaient lieu de règle au monachisme byzantin. Traditionnel avant tout, ce monachisme n'avait pas besoin d'un document écrit pour assurer la diffusion des principes essentiels et des pratiques importantes qui le constituaient. Ses maisons naissaient ou vivaient sans code aucun, sauf le cas où le fondateur de tel ou tel monastère entendait imprimer une direction spéciale à son couvent, ce qu'il faisait en imposant le « typikon ktétorique » de sa composition ou de son choix. Hors de là et, bien entendu, hors des canons, point de règle écrite. Telle est du moins l'impression très nette que donne l'ensemble des textes relatifs au monachisme grec.

V. Influence de la tradition basilienne. — En quoi donc, s'il en est ainsi, Basile a-t-il influencé les destinées monastiques de l'Orient? Il les a influencées en formant pour une grande part les traditions de la vie religieuse byzantine et en prenant une belle place parmi les maîtres spirituels de cette même vie.

Saint Basile ne créa point le monachisme : on le vit, au début de son ascèse, aller en personne étudier toutes les formes que la vie parfaite revêtait dans les provinces du Sud; on le vit, dans une autre circonstance[4], renvoyer un futur moine « aux maximes des saints pères et à leurs expositions écrites ». Encore est-il que, par son exemple et ses enseignements, Basile consacra et propagea un genre de monachisme bien déterminé, je veux dire le cénobitisme restreint. Or, c'est le cénobitisme de cette sorte qui prit rang de monachisme traditionnel de l'Orient grec et qui, si l'on excepte les laures, fut pratiqué dans tous les couvents byzantins, même dans les couvents immenses où la communauté religieuse cessa accidentellement d'être une famille pour devenir un peuple.

Il y aurait beaucoup à dire si l'on voulait montrer comment le système cénobitique mis en œuvre sur l'Iris passa d'Annesi à toutes les parties de l'Orient byzantin. Un mot seulement pour marquer les principales étapes de sa marche conquérante. Le grand renom de Basile et sa haute situation hiérarchique suffirent à répandre tout de suite son régime religieux dans toutes les provinces placées sous la dépendance exarchale de Césarée : on l'adopta non seulement dans la Cappadoce, mais encore dans la Paphlagonie, dans le Pont et dans l'Arménie, d'autant qu'une partie des disciples d'Eustathe de Sébaste, si nombreux dans ces régions, tint sans doute à ne pas se solidariser plus longtemps avec les excès que le concile de Gangres avait condamné chez leur maître. De là, gagnant de proche en proche, la tradition basilienne eut vite fait d'atteindre toute l'Asie-Mineure, les pays du Caucase, le nord de la Syrie. Elle atteignit la Palestine avec les compatriotes de saint Basile qui s'en allèrent ouvrir les plus illustres maisons religieuses debout autour de Jérusalem[5] : saint Euthyme († 473) était de Mélitène, en Arménie[6]; saint Théodose († 529) était de Garissos ou de Mogarissos, en Cappadoce[7]; saint Sabas († 532) était de Moutalaské, en Cappadoce[8]. Au centre de l'empire la tradition basilienne ne s'implanta que peu à peu[9] : Isaac, qui fonda le premier monastère de Constantinople en 382, était un ermite syrien[10]; Dalmate, qui lui succéda et donna son nom à ce premier monastère, avait également une origine orientale[11]; Jonas, qui bâtit le couvent thrace d'Halmyrissos peu après 386, était un soldat venu d'Arménie[12]; la colonie religieuse qui s'installa au faubourg bithynien du Chêne ou de Rufinianes, en 393, provenait d'Égypte[13]; Hypace, qui remplaça cette première colonie dès 402, avait vu le jour en Phrygie[14]; Alexandre, qui réunit vers 420 les éléments du futur monastère des Acémètes, appartenait à l'Orient, non par sa naissance, mais par son éducation monastique[15]. Voilà, pour le monachisme de Constantinople, bien des courants divers. Ces courants fusionnèrent doucement à partir de 450 et ils se perdirent avec le temps dans le courant plus fort qui prévalait partout ailleurs.

Lors de son triomphe définitif, ce courant plus fort ne venait plus exclusivement des bords de l'Iris. En effet, et ceci est à noter comme correctif du paragraphe précédent, saint Basile avait trouvé de tous les côtés à la fois des émules qui, par la force même des choses, s'étaient arrêtés à un genre de cénobitisme très voisin du sien. La Palestine en particulier avait inauguré d'elle-même, très vite, quelque chose d'assez analogue au régime d'Annesi. Or, les initiateurs de ce premier cénobitisme palestinien, antérieurs ou du moins étrangers à saint Basile, s'étaient mis uniquement à l'école de l'Égypte; leurs disciples, durant plusieurs générations, continuèrent à chercher de préférence leurs modèles chez les anciens pères égyptiens; les Euthyme, les Théodose et les Sabas eux-mêmes, en dépit de leur lieu d'origine, n'agirent guère autrement. Il en résulta que, parmi les petits-fils spirituels de Chariton et de Gérasime, la tradition basilienne trouva une tradition parallèle solidement établie, et force lui fut de s'adapter à elle en se modifiant. C'est après cette adaptation et par le moyen du rayonnement palestinien que le cénobitisme traditionnel acheva de s'implanter. De la Palestine, il eut toute facilité pour pénétrer dans les autres régions du Sud, là du moins où l'orthodoxie conserva des fidèles. De Constantinople, il put s'étendre aux divers pays que l'influence du patriarcat œcuménique atteignit par le moyen des conquêtes politiques, comme l'Italie méridionale, ou par celui des missions religieuses, comme la Russie.

VI. Influence des écrits basiliens. — Non content d'être une des sources principales où le monachisme byzantin puisa ses traditions, saint Basile eut encore de l'action sur ce monachisme par ses écrits. En effet, si elles n'agirent pas en qualité de règle, ses œuvres ascétiques agirent comme livres de spiritualité.

Ici encore, il est vrai, son influence ne fut ni aussi exclusive ni aussi considérable qu'on pourrait le croire. Son style, bien qu'il l'eût simplifié pour la circonstance, offrait encore de trop réelles difficultés à l'ensemble des moines byzantins. Puis, les diverses questions traitées par sa plume manquaient un peu trop, pour des esprits à peine cultivés, de cet enchaînement extérieur qui incite aux lectures suivies, comme aussi de cet ordre rigoureux qui facilite les recherches occasionnelles. Puis encore, il faut bien le dire, son mysticisme austère ne faisait aucune place au merveilleux si goûté des caloyers. Pour ces raisons, pour d'autres

[1] Rhalli et Potli, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, t. II, p. 637. — [2] *Laudatio S. Platonis*, 23, *P. G.*, t. XCIX, col. 824 *d*. — [3] Rhalli et Potli, *op. cit.*, t. IV, p. 170. — [4] *Epist.*, XXIII, *P. G.*, t. XXXII, col. 296 *a*. — [5] Voir S. Vailhé, *Répertoire alphabétique des monastères de Palestine*, Paris, 1900. — [6] Cyrille de Scythopolis, *Vita S. Euthymii*, 2. — [7] H. Usener, *Der heilige Theodosios*, Leipzig, 1890, p. 6, 105, 116. — [8] Cyrille de Scythopolis, *Vita S. Sabæ*, 3. — [9] Voir J. Pargoire, *Les débuts du monachisme à Constantinople*, Paris, 1899. — [10] *Vita S. Isaacii*, 4, *Acta sanctorum*, mail t. VII, p. 246 *b*. — [11] *Vita S. Dalmati*, dans Banduri, *Imperium orientale*, Venise, 1729, p. 514. — [12] Callinique, *Vita S. Hypatii*, Leipzig, 1895, p. 10-11. — [13] Callinique, *op. cit.*, p. 18. — [14] Callinique, *op. cit.*, p. 7. — [15] *Vita S. Alexandri*, 4-42, *Acta sanctorum*, januarii t. II, p. 303-308

encore peut-être, les quelques lettrés des couvents s'adressaient à d'autres ouvrages au moins tout aussi volontiers qu'à l'Ἀσκητικὸν basilien. Les premières générations monastiques aimaient le *Gerontikon*, les *Paterika*, les *Apophtegmata Patrum;* les générations suivantes joignirent à ces recueils les *Didascalies* de Dorothée, le *Pré spirituel* de Jean Moschus, les *Pandectes* d'Antiochus, surtout l'*Échelle* de Jean Climaque; les générations postérieures complétèrent encore cet ensemble avec l'*Evergetinos* et le *Thékaras*. Et je ne viens de nommer que les ouvrages les plus lus.

Point souveraine, l'influence des écrits ascétiques de saint Basile fut pourtant réelle. Elle se fit sentir même là où régnaient des influences rivales, comme en Palestine. Il suffit, pour en être convaincu, de constater que les disciples de saint Théodose le Cénobiarque nous disent au sujet de leur maître: Πολλάκις δὲ καὶ τοῦ ἀνυπερβλήτου τὴν πολιτείαν καὶ ἀκαταγωνίστου τοῖς τῆς ἀληθείας δόγμασιν, τοῦ μεγάλου Βασιλείου τῶν διατάξεων ἐποιεῖτο τὴν πρὸς ἡμᾶς διδαχήν[1]. Les œuvres ascétiques de Basile gagnèrent beaucoup à être ainsi utilisées par saint Théodose le Cénobiarque. Elles gagnèrent davantage encore à devenir, plus tard, le guide favori de saint Théodore Studite. Plein d'admiration pour le docteur de Césarée, ne craignant pas de le comparer à l'apôtre qui détient les clés du ciel[2], Théodore aimait surtout ses écrits d'ordre monastique : il les lut et relut dès son entrée au couvent de Saccoudion[3]; il les mit sous les yeux de son oncle Platon, fondateur et chef de ce monastère[4]; il chercha même à démontrer l'authenticité des *Constitutions* soi-disant basiliennes[5]. En devenant higoumène de Stoudion, saint Théodore y établit l'amour des Ἀσκητικά, et il en fit une tradition studite. Or, comme on le sait, les traditions studites trouvèrent un excellent accueil dans les couvents de l'Athos, qui devinrent le centre du monachisme grec au XIe siècle, et dans les couvents de Kiev, qui furent le berceau du monachisme russe.

En dehors des textes particuliers relatifs à Théodose le Cénobiarque et à Théodore Studite, une preuve générale existe de l'influence exercée par les œuvres ascétiques de saint Basile et cette preuve est empruntée aux catalogues de manuscrits grecs, imprimés si nombreux en ces derniers temps : on y voit que les diverses parties de l'Ἀσκητικὸν basilien ne faisaient pas défaut dans les bibliothèques conventuelles.

VII. Y A-T-IL UN ORDRE BASILIEN? — Après les développements ci-dessus, on ne peut s'attendre ici qu'à une réponse négative. Assurément cette réponse étonnera beaucoup de lecteurs occidentaux, car il est entendu en Occident que, depuis quinze siècles, les moines grecs sont des basiliens et qu'ils forment un ordre. En revanche, ma réponse épargnera aux caloyers orientaux le mouvement de surprise qui les saisit en face des trop nombreux ouvrages d'Europe où l'on s'obstine à les traiter de « basiliens » et à les présenter comme organisés en « ordre ».

Si un ordre religieux est bien ce que dit le droit canonique latin, si la notion d'ordre religieux comporte la pratique du monachisme d'après une même règle déterminée, affirmons bien haut qu'il n'a jamais existé d'ordre basilien. D'ailleurs, à part les congrégations égyptiennes des IVe et Ve siècles[6], l'Orient grec a toujours répugné à cette idée d'un groupement religieux qui réunirait ensemble plusieurs monastères. Chez lui, tous les documents l'attestent, chaque monastère constituait un institut distinct, un ordre propre, si l'on peut dire; et cette organisation des siècles passés reste encore la même de nos jours. Même dans cette presqu'île de l'Athos que sa situation géographique et politique devrait faire si une, même-là, on compte autant d'ordres séparés que de couvents proprement dits.

Mais affirmer que l'ordre basilien est un mythe ne suffit pas; il faut aller plus loin et rejeter même ce titre de basiliens que l'on donne aux moines byzantins. Jamais, autrefois, les intéressés n'ont pris ce titre et nul auteur d'Orient n'a songé, que je sache, à leur imposer pareille dénomination. L'histoire mentionne des acémètes, des abrahamites, des studites, des palæolaurites, tous religieux d'un monastère unique; elle ne mentionne pas de basiliens. Aujourd'hui il en va de même. J'ai visité Saint-Sabas : je n'y ai vu que des Sabaïtes très étonnés qu'on pût les croire apparentés à saint Basile. J'ai goûté par deux fois, très longuement, l'hospitalité de l'Athos : j'y ai conversé avec des Lavriotes, des Dionysiates, des Xénophontins, des Esphigménites, etc., et pas un qui eût la moindre envie de se prendre pour un basilien.

Que si maintenant, privant les mots de leur sens propre, on tient à dire que pratiquer la vie religieuse d'après les traditions dérivées en grande partie de saint Basile est chose suffisante pour faire de tout moine oriental un basilien et pour regarder leur collectivité comme un ordre, rien de mieux. Mais alors on devra se montrer conséquent. Il ne faudra pas, comme un auteur récent[7], tenir tous les religieux byzantins pour des basiliens et sourire en même temps des historiens qui tiennent pour fils de saint Basile tous les moines et toutes les moniales de l'univers, à commencer par saint Benoît.

Un fait certain, en effet, c'est que le monachisme occidental a subi l'influence basilienne beaucoup plus que mainte maison religieuse de l'Orient byzantin. Cassien, un des maîtres de ce monachisme, savait le grec et il se réfère, en tête de ses *Institutions monastiques*[8], à ce docteur de Césarée qui *sciscitantibus fratribus super diversis institutis vel quæstionibus, non solum facundo, verum etiam divinarum scripturarum testimoniis copioso sermone respondit*. Saint Benoît, le patriarche incomparable, connaissait l'adaptation des ὅροι faite par Rufin, et sa règle se termine sur une mention de la *Regula sancti patris nostri Basilii*[9]. Plus que ces textes, plus que les autres textes latins de même teneur[10], les nombreux points de contact entre les pratiques de l'Orient monastique et celles de l'Occident bénédictin témoignent que le premier consentit au second de larges emprunts. Cela étant, dom Mennuti, l'auteur du *Kalendarium sanctorum ordinis sancti Basilii*, avait autant de raison d'y inscrire saint Benoît que saint Jean Damascène.

VIII. BASILIENS CATHOLIQUES. — Ce qu'on vient de lire sur le basilianisme regarde uniquement la vie religieuse byzantine laissée à elle-même, c'est-à-dire telle qu'elle se développa ou, si l'on préfère, telle qu'elle se figea dans les monastères d'hommes et de femmes appartenant au monde dit orthodoxe. Il faut tenir un autre langage pour les couvents d'origine orientale qui, soit du fait de leur position géographique, soit du fait de l'union confessionnelle, se trouvèrent touchés par l'influence organisatrice et hiérarchisante de Rome. En effet, le catholicisme a connu et connaît encore des religieux pour qui les ὅροι de saint Basile sont devenus une règle au sens propre du mot, et ces religieux, dûment appelés basiliens, vivent groupés en des congrégations analogues aux congrégations latines.

[1] H. Usener, *Der heilige Theodosios*, Leipzig, 1890, p. 50, 13. — [2] *Epigr.*, LXVI, *P. G.*, t. XCIX, col. 1797*c*. — [3] Michel, *Vita S. Theodori Stud.*, 9; Anonyme, *Vita S. Theodori Stud.*, 13, *P. G.*, t. XCIX, col. 245 *b*, 128 *c*. — [4] *Laudatio S. Platonis*, 23, *P. G.*, t. XCIX, col. 824-825. — [5] *P. G.*, t. XXXI, col. 1319; *P. G.*, t. XCIX, col. 1685-1686. — [6] P. Ladeuze, *Étude sur le cénobitisme pakhômien*, Louvain, 1898. — [7] Dom Besse, dans le *Dictionnaire de théologie catholique* de Mangenot, *Basile* (règle et moines de), t. II, col. 456-457. — [8] *P. L.*, t. XLIX, col. 57 *a*. — [9] *Regula*, LXXIII, *P. L.*, t. LXVI, col. 930 *a*. — [10] Réunis dans *P. L.*, t. CIII, col. 485-486, et *P. G.*, t. XXXI, col. 65.

En Italie, les basiliens se réclament de vieilles origines [1]. La conquête de Justinien au VIe siècle favorisa l'implantation du cénobitisme oriental dans la péninsule [2] et Rome elle-même comptait plusieurs couvents orientaux dès le VIIe siècle [3]. Dans l'Italie du Sud et la Sicile, régions où la chute de l'exarchat de Ravenne ne réussit pas à ruiner entièrement le monachisme grec, ce monachisme refleurit avec la restauration byzantine de Basile Ier, et il survécut à l'installation normande consommée en 1071 [4]. Aux siècles suivants, pour résister à la poussée latine, il opposa les ὅροι de saint Basile à la *regula* de saint Benoît et peu à peu la double série des directions basiliennes prit rang de règle monastique proprement dite. Les moines italo-grecs étaient en décadence quand le concile de Florence leur valut un renouveau de vie. Ils eurent alors pour protecteur officiel le cardinal Bessarion [5], qui entreprit de les réformer en 1446 et qui rédigea pour eux un résumé des ὅροι [6]. Grégoire XIII les soumit à une seconde réforme en 1573 : il fit une congrégation de tous leurs couvents réunis. Clément VIII acheva cette œuvre en 1597 : il dota l'institut d'un noviciat érigé à Saint-Sauveur de Messine. Entamés par le latinisme dès avant le XVe siècle [7], les moines italo-grecs sont allés de plus en plus en se latinisant, et c'est le rite latin que suivent les quelques basiliens subsistant encore aujourd'hui sous l'autorité d'un supérieur fixé à Palerme. Un seul monastère, exempt de ce supérieur, pratique le rite grec : celui de Grotta-Ferrata.

Les basiliens italo-grecs étaient à la veille de recevoir l'acte de Grégoire XIII qui constitua leur congrégation avec les trois provinces de Sicile, de Calabre et de Rome, lorsque des fondateurs espagnols voulurent leur donner des frères. Les basiliens latins d'Espagne, créés de toutes pièces, furent agrégés à ceux d'Italie par Paul IV le 18 janvier 1561. Ils constituèrent deux provinces : celle de Castille et celle d'Andalousie. Une branche réformée, dite de Tardon, fut approuvée et organisée par Clément VIII en 1602 et 1603. Les basiliens n'existent plus en Espagne [8].

En France ils n'ont jamais existé, à moins que l'on rattache au basilianisme, en raison de son nom, le groupe de prêtres inauguré comme association par Mgr d'Aviau vers 1802 et constitué en congrégation en 1822. Cette congrégation des prêtres de Saint-Basile avait sa maison-mère à Annonay; elle a essaimé à Toronto, dans le Canada, en 1852 [9].

Les religieux orientaux de langue slave entrèrent en sérieux contact avec l'Église latine grâce à l'union conclue à Brezese en 1596 [10] et grâce à la réforme entreprise au couvent de la Sainte-Trinité de Vilna par Vélamine Rutski et saint Josaphat Kuncewicz en 1607 [11]. Dix ans plus tard, au chapitre de Ruta, les réformés créèrent une congrégation dite de la Sainte-Trinité ou de Lithuanie, dont la Propagande confirma les statuts le 4 février 1624 [12]. Une congrégation analogue, dite du Patronage de la Sainte-Vierge ou de Pologne, fut décidée au concile de Zamosc en 1720 [13] et réalisée en 1739. Les deux congrégations fusionnèrent en 1741 et Benoît XIV approuva la chose le 2 mai 1744. Mais en 1780, par suite du partage politique de 1772, il fallut organiser quatre provinces : celle de la Sainte-Trinité en Lithuanie, celle du Patronage de la Vierge en Pologne, celle de Saint-Nicolas en Russie, celle du Saint-Sauveur en Autriche. Les trois premières ont succombé aux persécutions russes de 1786 à 1875; la quatrième se conserve seule en Galicie où Léon XIII l'a réformée par une constitution du 12 mai 1882 [14]. En dehors de la province galicienne, il existe sept couvents de basiliens grecs-ruthènes en Hongrie et deux de basiliens grecs-roumains en Transylvanie.

En Syrie, chez les Grecs Melkites, le basilianisme catholique prit naissance au début du XVIIIe siècle par la fondation de la congrégation de Choueïr que Clément XII approuva le 14 septembre 1739 et que Benoît XIV confirma le 24 décembre 1743. Originaires, les uns d'Alep, les autres du Liban, les religieux de Saint-Jean-Baptiste de Choueïr se partagèrent en deux camps et Grégoire XVI fut obligé de les séparer en 1832. De là deux branches : celle des Alépins et celle des Baladites ou Montagnards. A côté de cette double congrégation, et tout aussi nombreuse, il s'en trouve une autre qui porte le nom de Saint-Sauveur et qui fut fondée en 1715 par Mgr Euthyme, archevêque de Tyr et Sidon [15].

Ces divers instituts religieux ont pour règle les ὅροι de saint Basile complétés par des constitutions particulières, et Rome les appelle officiellement basiliens. On peut le voir, par exemple, dans le recueil intitulé *Jus pontificium de propaganda fide* [16], où se trouvent plusieurs documents regardant les basiliens d'Italie-Espagne [17], d'Italie seulement [18], de Ruthénie [19] et de Syrie [20]. On peut même y lire une pièce du 4 septembre 1630 où le pape Urbain VIII accorde aux moines du Sinaï, en les traitant de basiliens, diverses faveurs [21].

Ajoutons ici que les moines arméniens établis à Gênes en 1307 et connus depuis sous le nom de Barthélémites suivirent durant quelques années la règle basilienne, ainsi que le prouve le titre de la bulle dont Clément V les gratifia : *Dilectis filiis Martino et aliis fratribus dudum in monasterio de Montanea Nigra, ordinis sancti Basilii, in partibus Armeniæ constitutis* [22].

Voilà de brèves notes sur les basiliens modernes : leur modernité même empêche d'en parler plus longuement dans ce dictionnaire. On aurait pu donner plus de détails s'il avait été possible d'admettre, touchant leur antiquité, les théories soutenues par des auteurs comme le P. Alphonse Clavel [23] et le P. Apollinaire d'Agresta [24].

J. PARGOIRE.

[1] Sur les débuts du monachisme italien, voir E. Spreitzenhofer, *Die Entwicklung des alten Mönchthums in Italien von seinem ersten Anfangen bis zum Auftreten des heil. Benedict*, Wien, 1894, surtout p. 41-43. — [2] L. Bréhier, *Les colonies d'Orientaux en Occident*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. XII, p. 8-9. — [3] *Ibid.*, p. 7-8. — [4] Jules Gay, *L'Italie méridionale et l'empire byzantin depuis l'avènement de Basile Ier jusqu'à la prise de Bari par les Normands* (867-1071), Paris, 1904, p. 254-286, 376-386. — [5] H. Vast, *Le cardinal Bessarion*, Paris, 1878, p. 160, 223225, 291-292. — [6] *P. G.*, t. CLXI, col. 525-532. — [7] H. Vast, *op. cit.*, p. 160. — [8] *Dict. des ordres religieux*, éd. Migne, t. I, col. 396-398; t. III, col. 567-663. — [9] *Op. cit.*, édit. Migne, t. IV, col. 122-126. — [10] E. Likowski, *Union de l'Église grecque-ruthène en Pologne avec l'Église romaine conclue à Brest en Lithuanie en 1596*, Paris. — [11] A. Guépin, *Saint Josaphat et l'Église gréco-slave en Pologne et en Russie*, Paris, 1897-1898. — [12] *Regole del N. P. S. Basilio ed osservazioni spirituali raccolte da Mons. G. Wellamin, metropolita ruteno, e consignate al monasterio dello stesso ordine in Minsk*, Rome, 1854. — [13] *Synodus provincialis Ruthenorum habita in civitate Zamosciæ anno MDCCXX*, Rome, 1838, p. 133-136. — [14] Rapport de J.-B. Pitra au comte de Thunn, 4 septembre 1863, dans A. Battandier, *Le cardinal Jean-Baptiste Pitra*, Paris, 1893, p. 914-919; *Acta et decreta synodi provincialis Ruthenorum Galiciæ habitæ an. 1891*, Rome, 1896, p. 159-161. — [15] C. Charon, *L'Église grecque melkite catholique*, dans les *Échos d'Orient*, t. V-X (1901-1907), passim; P. Bacel, *La congrégation des basiliens chouérites*, dans les *Échos d'Orient*, t. VI-X (1903-1907), passim. — [16] Recueil en sept vol. in-4°, Rome, 1888-1897. — [17] *Jus pontificium de propaganda fide*, in-4° Roma, 1888-1897, t. I, p. 273-276. — [18] *Op. cit.*, t. III, p. 430-431; t. IV, p. 20-23, 63-64. — [19] *Op. cit.*, t. I, p. 33; t. II, p. 66-67, 411-412; t. III, p. 143-151, 526-528, 658-661; t. IV, p. 118, 250-251; t. IV, p. 617-618; t. VII, p. 163-164. — [20] *Op. cit.*, t. III, p. 129, 694-695; t. V, p. 298-299. — [21] *Op. cit.*, t. I, p. 120-123. — [22] *Dictionnaire des ordres religieux*, édit. Migne, t. I, col. 276. — [23] *Antiguedad de la religion y regla de san Basilio*, Madrid, 1645. — [24] *Vita di S. Basilio*, 1681.

BASILE (LITURGIE DE SAINT). Voir BYZANTINE (LITURGIE).

BASILÉENS. Voir BASILE DE CÉSARÉE.

BASILIC. L'histoire des officines adonnées à la fabrication des lampes en terre-cuite est encore aujourd'hui pleine de lacunes. Les relations existant entre ces officines avaient semblé devoir se réduire à très peu de chose. Il ne semble pas probable, à première vue, que les artisans employés à une fabrication grossière pussent se soucier de se perfectionner en parcourant les ateliers des différents pays. C'est cependant ce qui paraît de plus en plus vraisemblable depuis que, à défaut de



1390. — Lampe provenant d'Akhmin.
D'après R. Förrer, *Die fruhchristl. Alterthumer aus Akhmin*, pl. IV, n. 3.

textes formels, les monuments figurés nous montrent des types identiques reparaissant dans des contrées très éloignées les unes des autres. La lampe chrétienne au « basilic » en est un exemple démonstratif.

En 1867, J.-B. De Rossi publia quelques lampes chrétiennes découvertes à Rome, dans les ruines du palais des Césars. De l'une d'elles, offrant un type nouveau, il donna le commentaire suivant : « Au centre du disque supérieur est représenté le Sauveur, figure allongée de type byzantin, visage barbu, tête couronnée du nimbe crucifère; sous ses pieds, il foule un grand serpent; de sa main droite il perce ce même serpent avec la pointe d'une longue haste laquelle se termine en croix ornementale et gemmée. A gauche du Seigneur, un autre reptile élève une tête monstrueuse; à sa droite, une vipère ou un aspic attaque ses pieds sous lesquels figure un lion. Deux anges vêtus de tuniques et ailés sont suspendus en l'air à la hauteur de la tête du Sauveur qu'ils adorent. Il y a ici une allusion des plus claires au verset 13 du psaume XC : *Super aspidem et basiliscum ambulabis et conculcabis leonem et draconem* [1]. »

Un type analogue a été découvert en Afrique, à Bagaï. Il existe entre les deux monuments de légères différences, bien qu'ils expriment tous deux la même pensée de la même façon. Mais ces variantes suffisent à démontrer que les deux exemplaires ne sont pas sortis du



1391. — Le Christ foulant aux pieds un aspic.
D'après les *Mémoires de la Société des antiquaires de France*, 1846, t. XVIII, pl. II, n. 9.

même moule, ni, très probablement, de la même officine. Autour du disque de la lampe africaine court une décoration consistant en une couronne de quatorze lentilles, renfermant alternativement le monogramme du Christ ☧ et une disposition géométrique, des demi-ronds. Cet entourage est identique à celui de la lampe italienne. La composition est à peu identique sur les deux lampes pour les anges, le lion et les serpents; seulement à gauche du Christ, au lieu d'un dragon, il y a, sur la lampe d'Afrique, un troisième serpent ingénieusement disposé autour de l'orifice servant à introduire l'huile et lui servant de bourrelet. La croix est moins grêle, elle a plus de résistance; la figure du Christ est plus âgée [2].

Enfin, les fouilles de la nécropole égyptienne d'Akhmin [3] ont donné un nouvel exemplaire du type que nous reproduisons ici (fig. 1390). Notons encore quelques variantes d'après deux lampes, précédemment décrites. Les lentilles offrent une combinaison du système décoratif adopté dans la lampe de Bagaï, ici la croix est

[1] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1867, pl., p. 12, n. 1. Cf. Grisar, *Geschichte Rom in dem Mittelalter*, in-8°, Freiburg, 1901, t. I, p. 611, fig. 185. — [2] A. Héron de Villefosse, *Lampes chrétiennes inédites*, dans *Le musée archéologique*, 1876, t. I, p. 113-117. L'auteur s'inscrit en faux contre le dessin publié par De Rossi, dont « l'ensemble est d'un trop bon style pour ne pas penser que l'artiste l'a perfectionné ». Quant à celui de la lampe de Bagaï il reconnaît que son correspondant « a pensé qu'il s'agissait ici de la *Tentation de saint Antoine*, de sorte que, en présence d'un monument très fruste, et sur la signification duquel il avait une idée... fausse, il n'a pas distingué le nimbe du Sauveur, ni la tête du lion, et il a accordé au premier le capuchon d'un moine de la Thébaïde, tandis que son crayon donnait au second l'apparence d'une tête de pourceau ». — [3] R. Forrer, *Die fruhchristlichen Alterthümer aus dem Gräberfelde von Achmin-Panopolis*, in-4°, Strassburg, 1893, pl. IV, n. 3. Sur la nécropole d'Akhmin, cf. *Dictionn.*, t. I, col. 1042-1053, et la peinture d'une catacombe d'Alexandrie, t. I, col. 1138, fig 286.

cantonnée de demi-ronds; le troisième serpent, enroulé sur l'orifice de l'huile, a fait place au dragon.

Le P. Garrucci a publié un deuxième exemplaire romain d'une lampe au type du basilic. Elle faisait alors partie du cabinet de M. Brûls, on y lit BO MO (= BOHΘEIA MOY)[1]. Le même archéologue mentionnait un troisième exemplaire romain et signalait dans le cabinet de M. Fernandez Guerra y Orbe à Madrid un nouvel exemplaire provenant d'Athènes.

Ces petits monuments ne seront sans doute pas les seuls que la terre-cuite nous apportera dans la série commencée d'une façon si intéressante en raison de la dispersion des exemplaires. Nous ne reviendrons pas à cette place sur la démonstration faite des origines du type que nous étudions[2]. Ce n'est pas seulement sur les lampes que nous le rencontrons, quoique dans d'autres monuments il soit généralement moins littéral. De préférence, les artistes ont réduit la scène un peu encombrée à un seul animal, le serpent. Parmi les lampes d'Akhmin nous trouvons en effet un Christ debout, tenant de la main droite la croix gemmée et marchant sur la tête d'un serpent[3]. Ce type va nous amener en Gaule où un large bol en assez belle poterie rouge un peu pâle (diamètre du fond : 0m22) a été trouvé à Orléans, dans les fouilles du chemin de fer de Vierzon. Ce qui le rend très remarquable, c'est la figure gravée en creux sur le fond intérieur du vase. Elle représente un personnage foulant aux pieds un dragon et tenant en main un bâton terminé par une croix pattée. Cet homme, dont la figure et la coiffure tiennent du style égyptien, porte un vêtement qui se rapproche du *sagum* gaulois[4] (fig. 1391).



1392. — Le Christ foulant aux pieds des animaux fabuleux. Panneau central d'un diptyque d'ivoire conservé à la bibl. Vaticane. D'après une photographie.

Au point de vue technique le monument le plus remarquable, parmi tous ceux qui interprètent le texte du psaume XCe, est une plaque d'ivoire du musée du Vatican (fig. 1392). Nous voyons ici les quatre animaux mentionnés par le psaume, traités avec un souci du réel qui fait grand honneur à l'artiste. Aspic, basilic et dragon y sont assez bien conservés pour nous permettre d'y trouver un point de repère pour l'étude des animaux fantastiques d'où sortiront les bestiaires du moyen âge.

Un ivoire conservé à la bibliotheque Bodléienne d'Oxford[5] et qui paraît, à divers indices, être un ouvrage occidental du VIe siècle environ, fait partie de la classe assez nombreuse des couvertures de livres. La décoration se compose d'un panneau central enclavé dans douze petits compartiments comprenant autant de sujets empruntés à l'iconographie du Christ. Le type du Christ sur le panneau central est l'adolescent imberbe, portant la croix d'une main, le livre de l'autre, et nimbé du nimbe crucifère. Sur le livre on lit : IHS · $\overline{\text{XPS}}$ SVP(*er*) $\overline{\text{ASP}}$(*idem*). Ici les quatre animaux sont disposés d'une manière différente de celle que nous avons rencontrée; ils sont superposés deux à deux.

H. Leclercq.

BASILICARII ou **BASILICANI,** nom donné en général aux officiers chargés du soin des basiliques; c'étaient d'ordinaire des sous-diacres. Voir Basiliques Latran, Sous-diacres. Cf. Ant. Zaccaria, *Onomasticon rituale, Basilicarii*.

W. Henry.

BASILIDIENS. Dans l'étude consacrée aux *Abrasax* (voir t. I, col. 127-155) nous avons exposé la doctrine archéologique qui paraît se dégager de la série la plus nombreuse parmi les monuments du gnosticisme. Ici nous allons essayer de grouper et de commenter quelques pièces curieuses qu'on rattache plus particulièrement, à tort ou à raison, à la secte basilidienne. Malheureusement, nous pouvons le dire dès maintenant, ces quelques objets apportent peu de clartés nouvelles pour l'histoire de la secte. L'intérêt qui s'attache à eux est surtout provoqué par leur étrangeté ou, si l'on veut, par leur mystère.

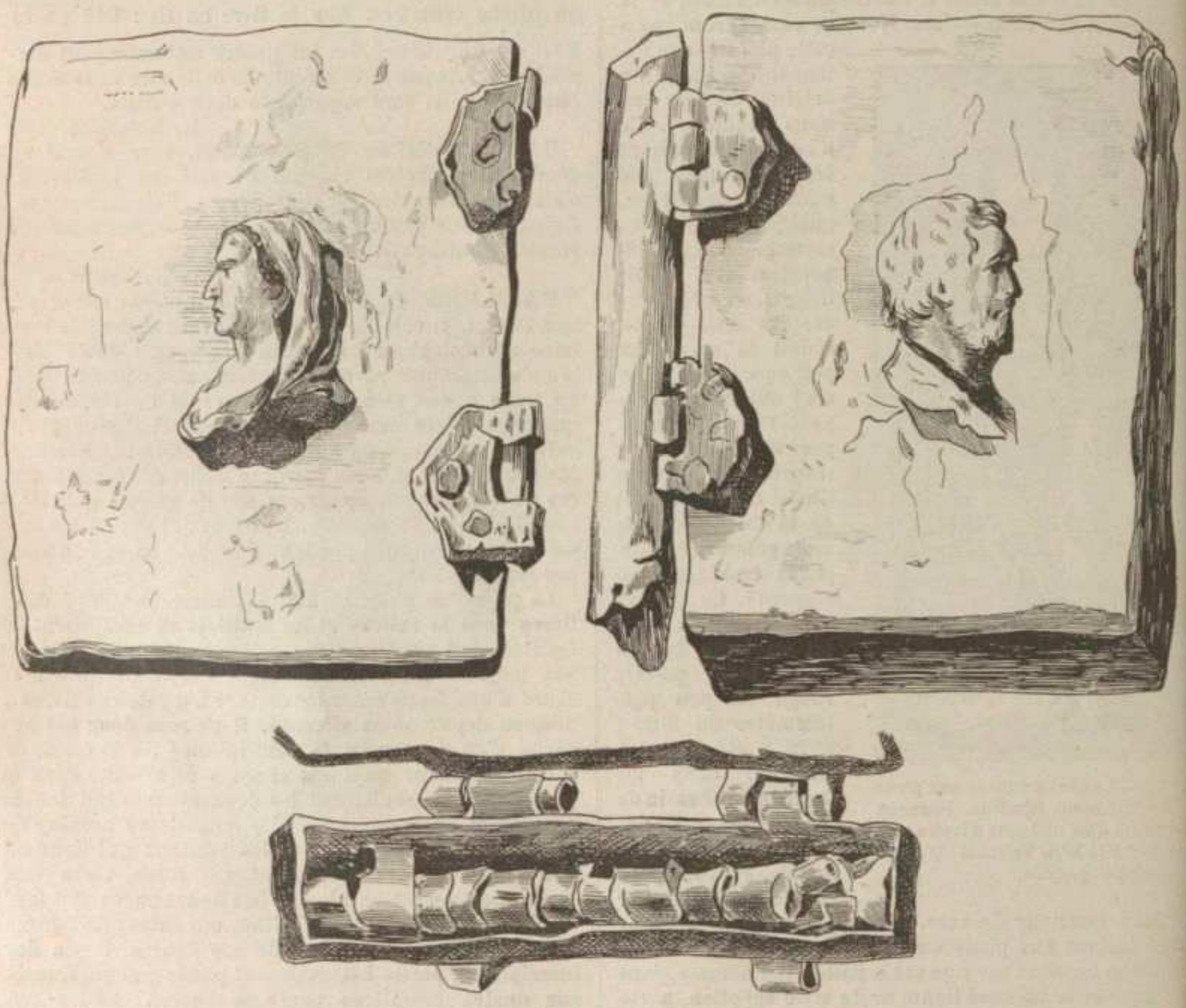
La première place revient incontestablement à deux livres dont la reliure et les feuillets se composent de feuilles de plomb. Montfaucon, d'après lequel on a presque toujours parlé de ces objets, s'est exprimé à leur égard d'une façon assez inexacte[6]. L'un de ces livres a disparu depuis deux siècles[7], il ne sera donc pas superflu d'en donner ici la description[8] : « Il est de la même grandeur qu'il est ci-après représenté dans la planche[9]; non seulement les deux plaques qui font la couverture, mais aussi tous les feuillets au nombre de six, la baguete insérée dans les anneaux qui tiennent aux feuillets, la charnière et ses clous, enfin tout sans exception est en plomb. Les douze pages que font les deux côtés de chaque feuillet, ont autant de figures de gnostiques; au-dessous de ces figures, il y a des inscriptions, partie hétrusques et partie grecques, mais aux quatre premières pages seulement; toutes ces inscriptions sont également inintelligibles. La première figure est d'un homme nu, qui porte une main à la bouche, et tient l'autre sur le flanc, la seconde représente un homme vêtu qui élève une main : dans la troisième on voit un homme vêtu d'une robe, qui étend ses mains, et qui paroît même les avoir jointes, comme pour prier: la quatrième est à tête d'oiseau : la cinquième montre un homme à tête de coq, qui a des serpents pour jambes, et qui tient un fouet à la main : la

[1] Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, t. VI, pl. 473, n. 3. — [2] *Dictionn.*, t. I, col. 1135. — [3] Förrer, *op. cit.*, pl. IV, n. 2. — [4] Vergnaud-Romagnesi, *Mémoire sur divers objets antiques et sur des constructions gallo-romaines trouvées, en 1845, dans le tracé du chemin de fer d'Orléans à Vierzon, près de la porte de Bourgogne à Orléans*, dans les *Mémoires de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1846, t. XVIII, pl. II, n. 9, p. 226. — [5] Didron, *Annales archéologiques*, t. XX, p. 118 et pl.; J. O. Westwood, *Fictile Ivories in the South Kensington Museum*, in-8e, London, 1876, p. 55, n. 126, pl. VI. G. Stuhlfauth, *Die altchristliche Elfenbeinplastik*, in-8e, Freiburg, 1896, p. 74, 77, 199, croit cet ivoire byzantin par ses détails et le place au VIIIe-IXe siècle d'après son style; toutefois la présence d'une inscription latine l'entraîne à faire de cette pièce distinguée l'ouvrage d'un faussaire. — [6] B. de Montfaucon, *Palæographia Græca*, in-fol., Parisiis, 1708, p. 181-182; *L'antiquité expliquée*, in-fol., Paris, 1719, t. II, part. 2, p. 379. — [7] Acheté à Rome, en 1699, par Montfaucon et offert par lui au cardinal de Bouillon, mort en cette ville, en 1715, dans la disgrâce et avec des finances très compromises. — [8] *L'antiquité expliquée*, t. II, part. 2, p. 378 sq. — [9] *Ibid.*, pl. CLXXVII. Montfaucon n'a donné que quatre feuillets entiers et pour les autres il a donné les caractères gravés sous les figures, si toutefois ces caractères ont existé, ce que Brunati ne croit pas.

sixième est un homme à tête d'oiseau, qui a le corps tout raionnant : la septième, un buste de Sérapis avec le boisseau ou le *calathus* sur la tête : la huitième, une femme étendue à terre : la neuvième, une figure égyptienne qui semble une insecte : la dixième une grenouille : l'onzième, un oiseau qui ressemble à une oie : la douzième, une femme qui étend un grand voile tout parsemé d'étoiles [1]. »

Le deuxième livre, celui qui est conservé au musée Kircher, aurait été publié, au dire de Montfaucon par le P. Buonanni dans son *Museum Kircherianum*, où l'expliquait ainsi : *Septem quidem tabellis, uti hodiernus Kircherianus libellus, sic et alius editus à Bonannio constabat, eratque et ipse operculo, figuris anaglyptis ex utraque parte insignito protectus, forma item litterarum atque stylus figurarum variis in tabellis idem erat. Ast non eadem litterarum dispositio non eædem repræsentationes : unde quod duo sunt libelli, non unus, clare patet. Tantum suspicio oritur, quod quidam, abrepto sincero veteri libello, alium fraudolenter substituerit* [5].

Il faut donc, très probablement, distinguer trois livres



1393. — Couverture et charnière du livre basilidien du Musée Kircher.
D'après Ett. de Ruggiero, *Catalogo del Museo Kircheriano*, p. 65.

« il a donné la figure d'un livre semblable, trouvé dans dans un ancien tombeau » [2]. Il y a là une singulière méprise. Ce qu'a publié Buonanni ne ressemble en aucune façon aux sept feuillets que nous possédons et qui ont été étudiés et publiés par Matter [3] et Ruggiero [4]. La remarque avait déjà été faite par Brunati qui se

basilidiens en plomb. 1° Celui de Montfaucon qui vient d'être décrit; 2° Celui de Buonanni qui le décrit ainsi : *Thecam plumbeam expressimus in tabula LX, in formam libri compactam, in qua septem laminæ etiam plumbeæ includuntur, in quarum singulis plures characteres incisi fuerunt verriculo, et quidem non*

[1] Voici l'explication que suggère Montfaucon dans la *Palæographia*, p. 182, et dans *L'Antiquité*, p. 379 : « Je crois que ces douze figures marquent ici les douze heures du jour : l'homme nu qui sort du lit marque la première : l'homme tout raionnant à tête d'oiseau, la sixième qui est le midi, où le soleil est dans sa plus grande force; et la femme au voile tout chargé d'étoiles, marque la douzième heure ou le commencement de la nuit; les autres heures ne sont pas si marquées, mais il faut observer que Sérapis, qui est à la deuxième heure, est appelé par les anciens ἑπταγράμματος θεός, le dieu à sept lettres, parce qu'il y en a tout autant dans le nom de Serapis ou Sarapis, et c'est apparemment à raison de ce nombre de sept qu'on l'a mis ici le septième, pour marquer la septième heure. » — [2] Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, t. II, part. 2, p. 379, pl. CLXXVIII, reproduit les trois figures données par P. Buonanni, *Museum Kircherianum sive musæum a P. Ath. Kirchero inceptum*, in fol., Romæ, 1709, pl. LX, et notice p. 180. — [3] J. Matter, *Une excursion gnostique en Italie*, in-8°, Strasbourg, 1852, p. 23. — [4] H. de Ruggiero, *Catalogo del museo Kircheriano*, in-8°, Roma, 1878, p. 63. — [5] G. Brunati, *Musei Kircheriani inscriptiones ethnicæ et christianæ in sacras, historicas, honorarias et funebres distributæ*, in-8°, Mediolani, 1837, p. 122 : *De museo Kircheriano libello basilidiano plumbeo opistographo dissertatiuncula.*

unius idiomatis sed variarum linguarum; sunt enim aliqui ex græco alphabeto selecti, aliqui vero ex hæ-

repertus in antiquo sarcophago, in quo cineres demortui fuerant inclusi[1].



1394. — Recto et verso du premier feuillet. D'après de Ruggiero, *op. cit.*, p. 67-68.

braico, multi ex antico ethruscorum, varii ex latino. Horum characterum combinationes verba intelligibilia

Enfin, le troisième exemplaire est celui conservé aujourd'hui au musée Kircher (fig. 1393). Il se compose,



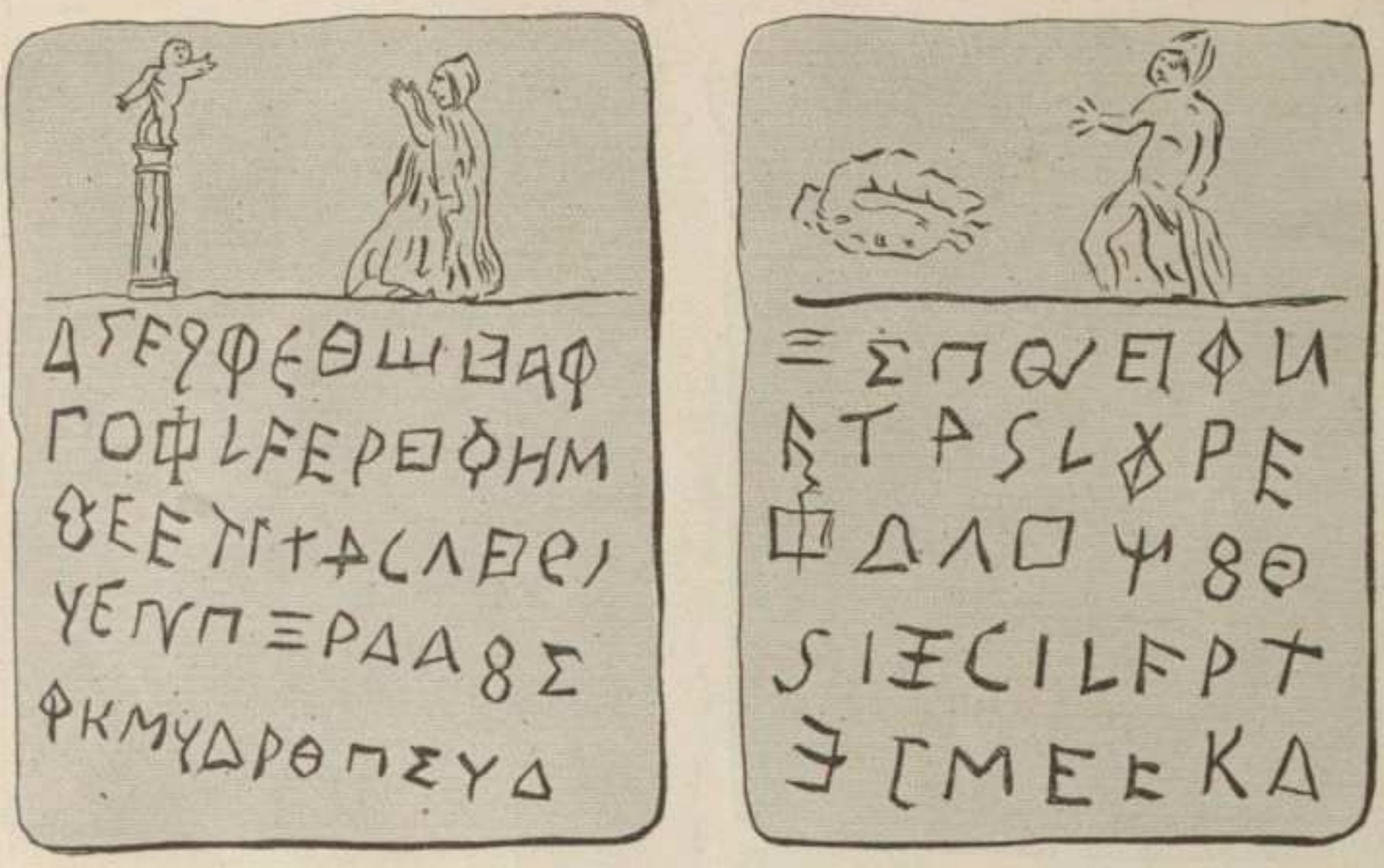
1395. — Recto et verso du deuxième feuillet. D'après de Ruggiero, *op. cit.*, p. 69-70.

efformant, quæ nec græcus, nec hebraici, neque latini sermonis licet peritissimus intelligere nunquam potuit. Singulis etiam laminis adjecta sunt aliqua symbola, at ex nullo eorum deduci potest, quid artifex mente conceperit, quod indicaret. Fuit hic plumbeus liber

lui aussi, de sept feuillets dont les figures et les caractères offrent de grandes analogies avec ceux des douze dessins du livre donné au cardinal de Bouillon par

[1] Buonanni, *op. cit.*, p. 180.

Montfaucon et publié par lui. Toutefois des différences très notables ne permettent pas de les identifier [1]. 0m10 cent. de hauteur sur 0m09 de largeur. La couverture porte, au droit, un buste de femme, au revers,



1396. — Recto et verso du troisième feuillet. D'après de Ruggiero, *op. cit.*, p. 71-72.

J. Matter qui vit ces feuillets en 1852, les trouvait privés de couverture et n'ayant jamais été engagés dans une charnière [2]; mais, en 1878, dans une publication soignée on a pu voir une reproduction excellente de cette couverture et de la charnière. Le livre mesure

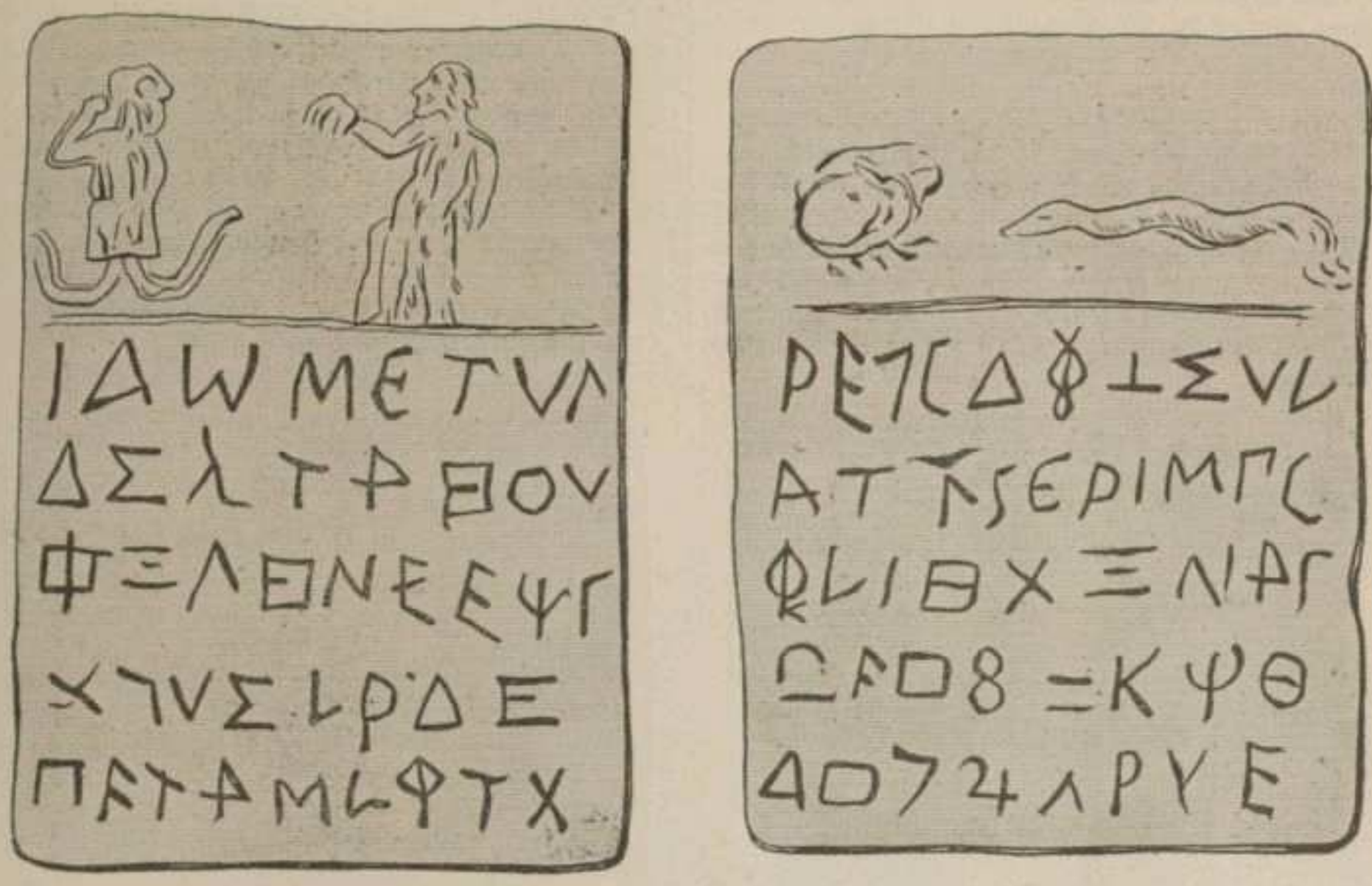
un buste d'homme barbu. La charnière contenait des attaches des sept feuillets. Ceux-ci sont opistographes et chargés d'un bizarre mélange de figures et de caractères grecs, italiens et latins. Les traits de ressemblance entre les feuillets des trois exemplaires sont frappants,



1397. — Recto et verso du quatrième feuillet. D'après de Ruggiero, *op. cit.*, p. 73-74.

[1] Montfaucon, *Antiquité expliquée*, t. II, part. 2, pl. CLXXVII; Matter, *Excursion gnostique*, pl. III-IX. Ces planches sont fidèles sans être absolument exactes; le trait est trop délié et la tentation de préciser les types trop souvent visible; la seule reproduction acceptable est celle de Ruggiero que nous donnons ici. — [2] *Op. cit.*, p. 23.

du moins quant à la disposition. La couverture du seul exemplaire aujourd'hui connu rappelle également la couverture de l'exemplaire de Buonanni, car celui de Montfaucon était entièrement lisse avec un simple bouton.



1398. — Recto et verso du cinquième feuillet. D'après de Ruggiero, *op. cit.*, p. 75-76.



1399. — Recto et verso du sixième feuillet. D'après de Ruggiero, *op. cit.*, p. 77-78.

officine et différer peu d'époque les uns des autres. J. Matter[2] estime que si ce livre « appartient à une école gnostique, c'est à une de celles qui se sont le plus éloignés de la pureté et du berceau du christianisme. On y remarque toute une série de symboles qui ne se retrouvent pas sur d'autres monuments gnostiques. Plusieurs des figures semblent en rappeler d'autres ou

Suivant la remarque de Brunati les trois exemplaires — en supposant authentique le seul connu aujourd'hui[1] — paraissent devoir être le produit d'une même

[1] J. Matter, *op. cit.*, p. 35 : « J'ajouterai que j'ai en vain recherché à Rome la trace du livret de plomb publié par Montfaucon et que j'ai lieu de croire qu'il n'existe plus. S'il y était conservé, on le trouverait, je crois, soit dans ces collections particulières qu'y entretiennent quelques-unes des grandes maisons, soit chez les marchands d'antiquités. Je suis certain qu'il ne se trouve pas chez ces derniers. » — [2] J. Matter, *op. cit.*, p. 24-25.

offrir de l'analogie avec elles, il est vrai; toutes, cependant, ont des caractères qui leur sont propres et qui semblent en faire un nouvel ordre de monuments. En effet, nous voyons ici un symbolisme si nouveau qu'il se rattache à peine par quelques points à celui qu'on reconnaît pour gnostique ».

Montfaucon[1] y voyait des ouvrages du IIIe siècle, et une telle précision nous paraît un peu aventureuse. L'essai d'explication du même antiquaire ne paraît pas plus heureux. Montfaucon voyait dans les six feuillets douze dessins ou douze scènes qu'il interprétait des douze heures du jour et des incidents variés que chacune d'elles amène dans la vie de l'homme. Les deux exemplaires à sept feuillets portant à quatorze le nombre des scènes ne se prêtent plus à l'hypothèse des douze heures du jour. Peut-être s'agirait-il d'une représentation relative à la migration des âmes et à la métempsycose.

Le premier feuillet (fig. 1394) nous montre un personnage nu se présentant à un personnage porteur d'un trident dont il paraît bien accueilli. Le même feuillet au *verso* nous fait voir un disque rubanné et une sorte de caducée, symboles dont l'interprétation autoriserait toutes les imaginations.

Le second feuillet (fig. 1395) présente au *recto* un personnage en robe talaire faisant le geste d'acclamation devant un oiseau, tandis qu'au *verso* un personnage nu semble invoquer une momie d'animal à longues oreilles.

Le troisième feuillet (fig. 1396) nous montre une femme adorant une statue élevée sur un piédestal et un homme arrêté en présence d'une tortue.

Le quatrième feuillet (fig. 1397), un homme debout, vêtu d'une sorte de pèlerine, s'arrête au pied d'un monticule; au *verso* un cynique, barbu, vêtu d'une longue robe, un bâton à la main, en présence d'un personnage à la robe ample et plissée, au chef mitré, une sorte de mage.

Le cinquième feuillet (fig. 1398), un homme fait offrande à l'abrasax sous lequel on lit distinctement ιαω; au revers, une grenouille symbole de résurrection et le serpent, symbole de l'agathodémon.

Le sixième feuillet (fig. 1399) nous fait voir un personnage au buste radié faisant un geste vers une sorte de monstre ailé; au revers un buste barbu coiffé du *modius* et posé sur un trépied, à ses côtés une momie avec son tabla; on lit au-dessous χεφαλου.

Le septième feuillet (fig. 1400) au *recto* montre un homme mi-habillé et mi-couché tendant les bras vers un oiseau; au *verso* un personnage presque nu, debout, le bâton à la main, retenant du bras droit une sorte d'écharpe qui l'enveloppe et rappellant la *Nuit étoilée* des monuments grecs; à sa gauche un taureau. Au-



1400. — Recto et verso du septième feuillet. D'après de Ruggiero, *op. cit.*, p. 79-80.

dessous, dans l'inscription, on voit le signe planétaire de Jupiter.

Nonnus le Panopolitain[2] a parlé dans ses écrits d'un livre de sept feuillets qui appelle naturellement un rapprochement avec les trois exemplaires que nous venons de décrire. La destination vraisemblablement était celle des amulettes et des objets similaires. L'inscription placée au-dessous de chaque scène en découvrait sans doute le sujet ou le mystère aux initiés, mais composée de caractères grecs, latins et étrusques et offrant plus de consonnes que de voyelles elle est pour nous inintelligible[3]. Brunati se montre disposé à faire venir les trois exemplaires de l'Étrurie parce que là seulement se conservait chez les doctes le souvenir et la connaissance d'une ancienne langue indigène; mais il pourrait se faire que ces formules fussent établies, transmises et depuis longtemps immuables sans que rien nécessitât leur rédaction sur les lieux mêmes. Ce qui favoriserait plutôt l'origine italienne, c'est le fait de la découverte ou de la présence à Rome des trois exemplaires. L'attribution aux basilidiens n'offre absolument pas l'ombre de certitude: on ne saurait aller au delà.

Sous le nom des basilidiens, divers musées ont classé des objets, gnostiques assurément, mais qu'on n'a

[1] Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, t. II, part. 2, p. 379. — [2] *Dionysiaca*, l. XLI, vs. 340-353. — [3] R. Wuensch, *Defixionum tabellæ atticæ*, Appendice du *Corpus inscriptionum atticarum*, in-fol., Berolini, 1897, p. II, n. 2, n'a malheureusement pas jugé devoir étudier le monument qu'il qualifie de gnostique.

aucune bonne raison d'imputer à telle secte de la gnose plutôt qu'à telle autre. Clous de fer ou de bronze[1], lamelles d'argent couvertes d'inscriptions[2], pierres basilidiennes ou abrasax n'ont rien de spécial aux disciples de Basilide et bon nombre d'entre ces monuments ne sont guère que les contemporains des descendants les plus dégénérés et presque méconnaissables de Basilide[3].

H. Leclercq.

BASILIQUE. — I. Églises domestiques. II. La maison privée. III. Basiliques privées et civiles. IV. La basilique. V. La description dans les écrits chrétiens. VI. Type chrétien primitif. VII. Appropriation de la basilique au culte chrétien. VIII. Type oriental. IX. La basilique byzantine voûtée. X. Type occidental. XI. L'orientation. XII. Le couvrage. XIII. Chalcidique = Transept. XIV. La « tour lanterne ». XV. Les tours de basilique. XVI. Les contreforts. XVII. L'abside; le chevet. XVIII. Distribution de la basilique chrétienne. XIX. La nef et les bas-côtés. XX. Le *narthex*, l'*atrium*. XXI. La façade. XXII. Les fenêtres. XXIII. Les portes. XXIV. Plafonds. XXV. Décoration. XXVI. Aspect général. XXVII. Les dépendances du sanctuaire. XXVIII. Les dépendances du reste de la basilique. XXIX. Restauration des basiliques romaines. XXX. Basiliques de bois. XXXI. Basiliques cémétériales. XXXII. Bibliographie.

I. Églises domestiques. — Il n'est pas possible d'étudier l'histoire de la basilique chrétienne sans tenir compte des conditions au milieu desquelles le christianisme s'est développé et établi dans l'empire romain. Tour à tour persécutée, tolérée, protégée même, enfin triomphante, la société des fidèles a connu des alternatives déconcertantes de prospérité et d'infortune. Ceux qui composaient cette société, bien loin d'être, ainsi qu'on l'a trop répété, des misérables et des indigents, ont compté dans leurs rangs des individus et des familles dont l'opulence et la puissance rivalisaient sans peine avec les fortunes désordonnées de la société païenne du début de notre ère[4]. Soit piété, soit ostentation, ces fidèles ont pris soin de procurer aux Églises dont ils étaient membres les ressources indispensables au bon fonctionnement de celles-ci. Ils ont souvent fait plus; ils ont, par leurs libéralités, fourni aux frais d'érection et de décoration d'édifices somptueux, et dispendieux à proportion. Nous n'entreprendrons pas ici de refaire une démonstration présentée ailleurs[5] et nous admettrons comme un fait indiscutable l'existence d'un nombre considérable d'édifices chrétiens destinés au culte avant la paix de l'Église. Il s'agit maintenant de rechercher quand et comment les fidèles adoptèrent pour type des édifices de leur culte le type même des basiliques.

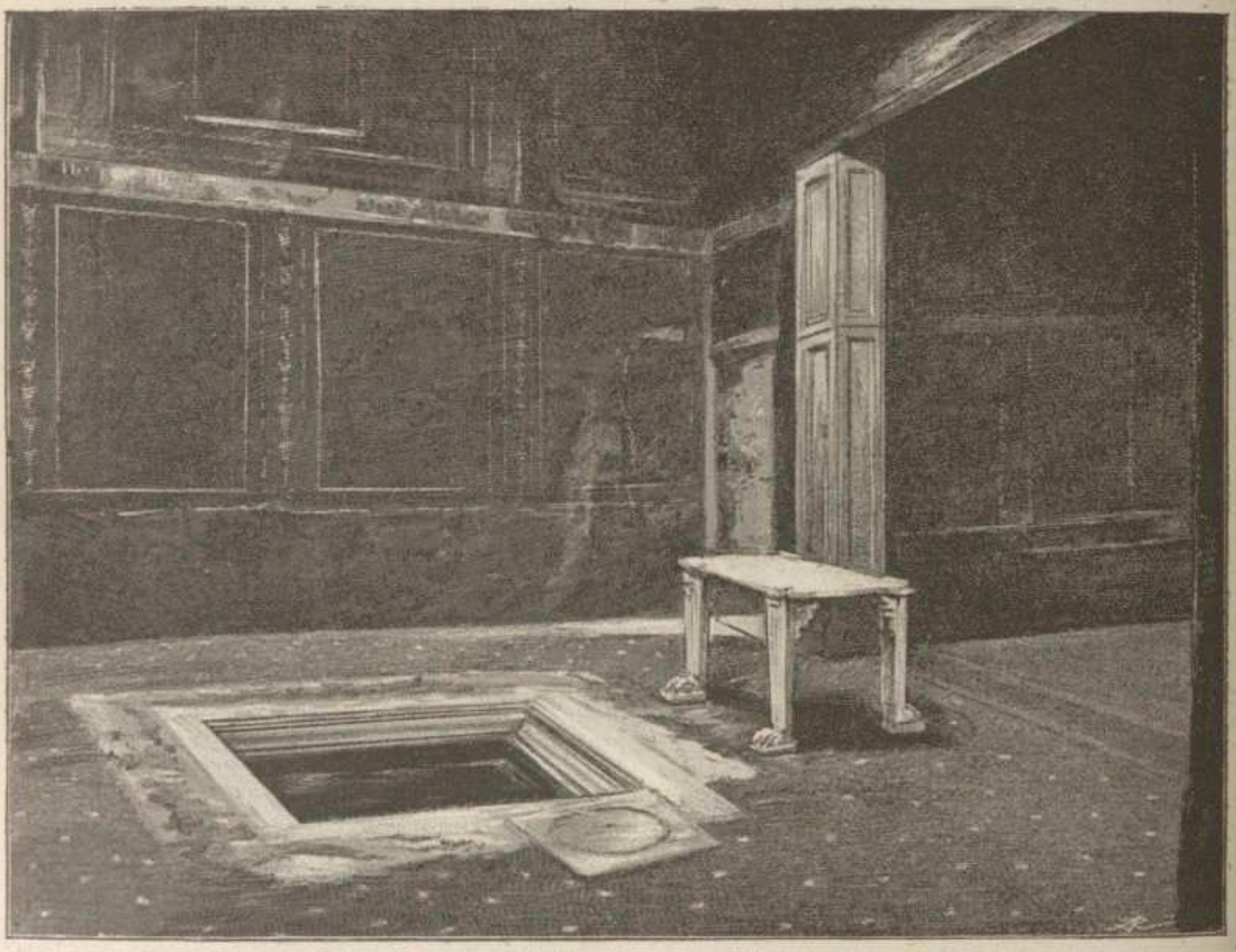
Pendant la période qu'on pourrait désigner sous le nom de « premières origines » et qui se prolonge pendant toute la durée du 1er siècle, des textes suffisamment nombreux et explicites — eu égard au mystère qui enveloppe ordinairement ces sortes de débuts — nous apprennent que les communautés se fondèrent dans un certain nombre de villes et y pratiquèrent les rites prescrits par Jésus à ses apôtres[6]. D'abord à Jérusalem, ensuite en Syrie, en Asie-Mineure, les évangélistes avaient adopté une tactique qui échoua partout[7]. Rejetés du temple et des synagogues, maltraités par leurs compatriotes auxquels ils s'adressaient tout d'abord et de préférence, les « Galiléens » — car ils ne portaient pas encore d'appellation plus précise — se virent contraints, sous peine de s'assembler en plein air, de profiter de l'hospitalité de tel ou tel parmi les nouveaux associés; ainsi se contracta l'habitude de se réunir « tantôt dans une maison, tantôt dans une autre »[8]. Au jour de la Pentecôte, nous voyons l'Église naissante groupée dans la salle située au premier étage d'une maison[9]. Les incidents provoqués par les premières prédications des apôtres hâtèrent l'adoption d'un usage déjà bien établi quelques années plus tard[10] à Jérusalem et que saint Paul va vulgariser au cours de ses missions[11].

Nous n'avons plus à rechercher ici la part d'influence exercée sur les premiers édifices chrétiens par le souvenir de l'installation du culte dans les synagogues et dans les maisons privées[12]. Cette influence, pour réelle qu'elle paraisse, est difficile à préciser dans le détail. Le plus qu'on puisse dire, croyons-nous, c'est que « ramenées à un noyau primitif, synagogues et églises chrétiennes présentent un point de contact indéniable : une maison de prière précédée d'un préau; cependant cette disposition rudimentaire se trouve ailleurs, ainsi le type de l'église chrétienne ne dépend pas nécessairement et exclusivement du type synagogal, il s'y rattache comme il se rattache à un type plus complet, adapté à une destination très différente, la maison romaine avec son *atrium* »[13].

Les avanies prodiguées aux fidèles qui s'aventuraient dans les synagogues les avaient amenés à se réunir dans des maisons privées. La célébration du culte, pour improvisée qu'elle fût, ne dut pas laisser que d'offrir dans la plupart des cas les mêmes développements, réclamant les mêmes dispositions, qui étaient en usage dans cette synagogue dont on ne s'était séparé qu'à son corps défendant et peut-être pas sans un secret espoir de rapprochement dans l'avenir. Si, à mesure que les différences s'accusèrent, on renonça peu à peu à l'idée d'un raccommodement; à ces débuts, on s'était gardé d'innover en dehors du strict nécessaire, afin de ne pas dresser un obstacle devant lequel pourraient venir échouer les bonnes volontés. La réunion synagogale se passait en lectures et en prières, elle ne réclamait donc pas une installation très spéciale; le culte chrétien ajoutait à ces pratiques le rite du ban-

[1] Brunati, *op. cit.*, p. 121, n. 277; Matter, *op. cit.*, p. 22; Ruggiero, *op. cit.*, p. 68, n. 198. — [2] Matter, *op. cit.*, p. 22; H. Kopp, *Palæographia græca*, in-4°, Mannheimil, 1829, t. IV, p. 388, n. 898; Preuschen, *Denkmäler von alten Revoluzionen*, in-8°, Frankfurt, 1787, p. 210. Nous avons donné dans notre *Man. d'arch. chrét.*, t. II, p. 369, fig. 269, une gravure représentant la Crucifixion, jaspe rouge provenant de Gaza dont l'attribution basilidienne ne nous paraît pas démontrée malgré le travail de A. de Longpérier, *Pierre gravée basilidienne représentant le Christ en croix*, dans le *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France*, 1868, t. XXX, p. 111. — [3] E. Amélineau, *Essai sur le gnosticisme égyptien*, dans les *Annales du musée Guimet*, 1887, t. XIV. Cf. J. L. Jacobi, *Das ursprungliche Basilidianische System*, dans *Zeitschrift fur Kirchengeschichte*, 1877, t. I, p. 481-544; Kennedy, *Buddist Gnosticism, the system of Basilide*, dans *Journal of the royal asiatic Society*, 1902, p. 377-415. — [4] Voir Classes aristocratiques, *Dictionn.*, t. I, col. 2845-2886. — [5] H. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne*, in-8°, Paris, 1907, t. I, p. 335-428. Jusque dans la remarquable *Histoire de l'architecture* de A. Choisy, in-8°, Paris, 1899, t. II, p. 2, nous lisons : « Le christianisme traversa sans posséder de temple les trois siècles qui précédèrent Constantin : les assemblées religieuses se tenaient dans les maisons, les seuls monuments étaient des galeries de carrières abandonnées (autre inexactitude) où les chrétiens ensevelissaient leurs martyrs. » — [6] Voir *Dictionn.*, t. I, col. 783; *Manuel d'archéologie chrétienne*, t. I, p. 355 sq. — [7] *Manuel d'archéol. chrét.*, t. I, p. 337. — [8] Act., II, 46. — [9] Act., I, 13, 15. [10] La chronologie de ces premiers événements de l'Église de Jérusalem est extrêmement obscure. Quoi qu'il en soit les faits sont assurés. Au moment où s'élève la première persécution — toute locale — nous constatons l'existence d'églises domestiques dans lesquelles Saul de Tarse s'introduisit par force. Act., VIII, 3. Autre attestation, mais un peu plus tardive dans le récit de l'évasion de saint Pierre et de son arrivée nocturne dans la maison où les fidèles priaient pour lui. — [11] A Troade, l'assemblée se tient dans un troisième étage, Act., XX, 6-9; à Rome, chez Aquilas et Prisca; à Colosses, chez Nympha et chez Philémon. Rom., XVI, 5; I Cor., XVI, 19. — [12] H. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne*, Paris, 1907, t. I, p. 340. — [13] *Ibid.*, t. I p. 353.

quet commémoratif et, ici encore, l'aménagement indispensable à ce rite était des plus simples. En Syrie, la prédication avait lieu dans des habitations particulières, probablement dans la salle principale, celle qui correspond à l'οἶκος des maisons grecques, à l'*oecus* de Vitruve, sorte de pièce commune où se tenaient les réunions de famille, où se prenaient les repas, où se pratiquaient les devoirs de l'hospitalité [1]. Le fait n'était pas sans analogies. Les textes anciens nous montrent des païens réunis dans la maison d'un des membres de la confrérie dont les uns et les autres faisaient partie. Une inscription mentionne la réunion d'un collège



1401. — Habitation à Pompéi. D'après *Atti della reale Accad. dei Lincei*, ser. V, t. IX, pl. 148, fig. 4.

dans la maison de Sergia Paulina [2]. Des textes, d'une rigoureuse précision et en nombre suffisant, nous autorisent à admettre la généralité de cet usage parmi les fidèles [3], tandis que d'autres textes nous apprennent que les églises établies dans les maisons particulières étaient fort multipliées, car les communautés étaient souvent composées d'un très petit nombre de fidèles [4].

Les documents font fréquemment usage d'une expression caractéristique. Jusqu'au cours du IIIe et du IVe siècle, alors que des édifices sont officiellement et exclusivement destinés au culte, on se sert pour les désigner de l'expression : *maison de l'église* [5]. A Rome, les plus anciens titres presbytéraux [6] sont établis sur l'emplacement d'habitations privées. A Alexandrie, à Antioche, à Carthage, des faits analogues ont pu se produire et les églises auxquelles nous trouvons au IVe siècle le nom d'un particulier peuvent avoir une semblable origine [7].

II. La maison privée. — Nous venons de constater l'existence des églises domestiques et le *minimum* d'exigences imposé par leur installation; aussi peut-on dire que l'assemblée chrétienne s'adapta à la disposition générale de l'habitation privée bien loin de la modifier et de la transformer en vue de la rendre conforme à un plan arrêté à l'avance. Au Ier siècle de notre ère, les habitations aisées — les seules vraisemblablement qui aient hébergé les communautés chrétiennes — offraient un aspect beaucoup moins varié que pourrait nous le faire supposer la variété indéfinie de nos habitations modernes. A partir du IIe siècle environ avant Jésus-Christ, un type tend à prévaloir, qui ne se modifiera guère, mais se précisera plutôt avec une régularité de plus en plus impitoyable jusqu'à la fin de la période à laquelle nous bornons nos recherches. Les architectes romains ne connaissaient guère qu'un seul type, celui que Vitruve avait décrit et qui se ramenait à un péristyle servant d'habitation aux hommes et de lieu de réception pour les étrangers; les femmes se trouvant relé-

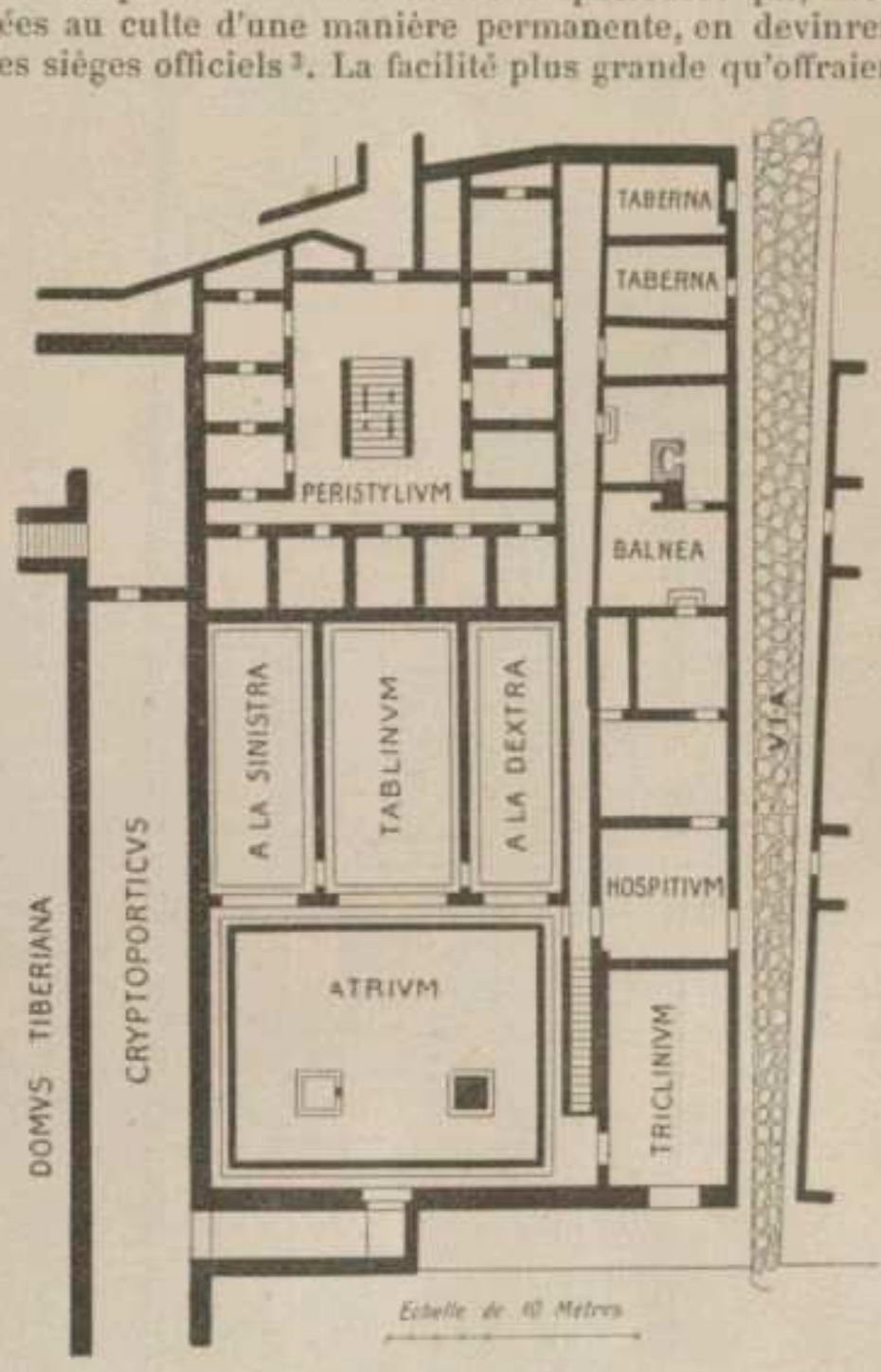
[1] H. Leclercq, *Manuel d'arch. chrét.*, t. I, p. 357. — [2] F. Cabrol et H. Leclercq, *Monumenta Eccles. liturg.*, t. I, præf., p. XIII : *Collegium quod est in domu Sergiæ Paullinæ.* — [3] *Manuel d'archéol. chrét.*, t. I, p. 358 sq. — [4] *Ibid.*, t. I, p. 360 sq. Il faut noter cependant la tendance aux réunions compactes dès qu'elles deviennent possibles. *Ibid.*, t. I, p. 360, note 4. — [5] *Domus ecclesiæ* et οἶκος τῆς ἐκκλησίας. Ce terme se rencontre dans un document très explicite, mais malheureusement de basse époque, la *Passio S. Cæciliæ*, cf. *Manuel d'archéol. chrét.*, t. I, p. 361. — [6] *Prisca*, mont Aventin, *Cæcilia* au Trastevère, *Pudentiana* au Viminal. — [7] L'exemple classique est celui de la basilique de Saint-Clément, à Rome; peut-être la basilique de Parenzo est-elle dans le même cas. Pour la Gaule, cf. *Manuel d'archéol. chrét.*, t. I, p. 363.

guées dans les appartements exigus et sombres qui entourent ceux des hommes ou dans les chambres de premier étage. Le péristyle est comme le noyau de la maison, à l'entour sont disposées les pièces d'apparat : salons, bibliothèques, galeries de tableaux. Pris dans son ensemble, un tel logis est commode et magnifique; au moment où il est pourvu de tous ses organes essentiels. les circonstances vont lui assurer le plus large succès. C'est vers le temps, en effet, où l'on applique les règles de Vitruve, que Rome ayant conquis la Grèce, on voit le vaincu imposer au vainqueur ses goûts, son art, ses supériorités en tous genres. La maison grecque se combine avec la maison romaine. « Maintenant, écrit Varron. On ne croit pas posséder une vraie maison de campagne, si l'on ne donne pas à toutes les pièces des noms grecs, si l'on n'y trouve pas un προαυλιτῶνα, une παλαίστριαν, un ἀποδυτήριον, un περίστυλον, un ὀρνιθῶνα, un περιστεριῶνα, une ὑπωροθήκην [1], » Horace nous dit qu'il se souvient du temps où l'on ne connaissait pas le péristyle, mais désormais, ajoute-t-il, chacun veut avoir sa cour à colonnes. La vogue était décidément à l'hellénisme, une circonstance célèbre favorisa soudain le goût public et lui permit de se satisfaire. Rome, incendiée par Néron, offrait, pour la grande partie des quartiers riches, une occasion unique de rebâtir suivant le goût nouveau. Ce ne fut pas toutefois l'abandon total de l'ancienne disposition qui s'était trouvée si longtemps associée à l'existence domestique.

L'ancienne habitation romaine se composait d'une grande salle éclairée par une ouverture rectangulaire du toit et entourée de cases séparées par des cloisons perpendiculaires au mur (fig. 1401). C'était l'*atrium* auquel le *vestibulum* donnait accès. Au centre de l'*atrium* était creusé le bassin, *impluvium*, correspondant à l'ouverture du toit. En arrière de l'*impluvium* se dressait fixée au sol une longue table carrée en pierre, *cartibulum*, sur laquelle étaient déposés des vases. Dans l'axe principal de l'*atrium* se voyaient le foyer et l'autel consacré aux dieux domestiques. Au fond de l'*atrium*, juste en face de l'entrée, là où était placé le lit conjugal, on installa un appartement nouveau qui fut appelé *tablinum*. Avec le temps on prit la coutume d'étendre à sa droite et à sa gauche deux pièces symétriques qui reçurent le nom d'*alæ*. Là furent suspendus ou exposés les trophées et les images des ancêtres accompagnées d'instructions explicatives, *tituli*. Les chambres latérales servaient de magasins, *cellæ penariæ*, de salle à manger, *triclinium*, de chambres à coucher, *cubicula*.

Ce fut ce logis que le style et le goût de la Grèce modifièrent en l'embellissant et plus encore en l'étendant. La nouvelle habitation fut littéralement gréco-romaine. La partie ancienne conserva ses appellations latines, la partie nouvelle garda ses appellations grecques. Désormais l'habitation, considérée dans sa projection longitudinale comporta cinq parties : *vestibulum, atrium, tablinum, peristylium, œcus*. L'*atrium* a été déserté par la famille qui s'est réfugiée dans le péristyle et l'*œcus*, dernière retraite donnant accès dans le jardin et l'*atrium* ainsi délaissé ne sert plus qu'aux affaires, au culte, à la réception des clients (fig. 1402).

Naturellement, d'une maison à l'autre, ces dispositions varient [2]. Les artisans et les petits rentiers vivent dans des maisons fort humbles et n'offrant pas toute cette enfilade. Mais ce fait importe assez peu, parce que si des assemblées chrétiennes ont été tenues dans ces étroites demeures c'est un pis-aller et un cas exceptionnel. La tendance centralisatrice des Églises porte à réunir par groupes compacts, dès que la chose est possible, les fractions disséminées. Des dons, des acquisitions procuraient des maisons spacieuses qui, affectées au culte d'une manière permanente, en devinrent les sièges officiels [3]. La facilité plus grande qu'offraient



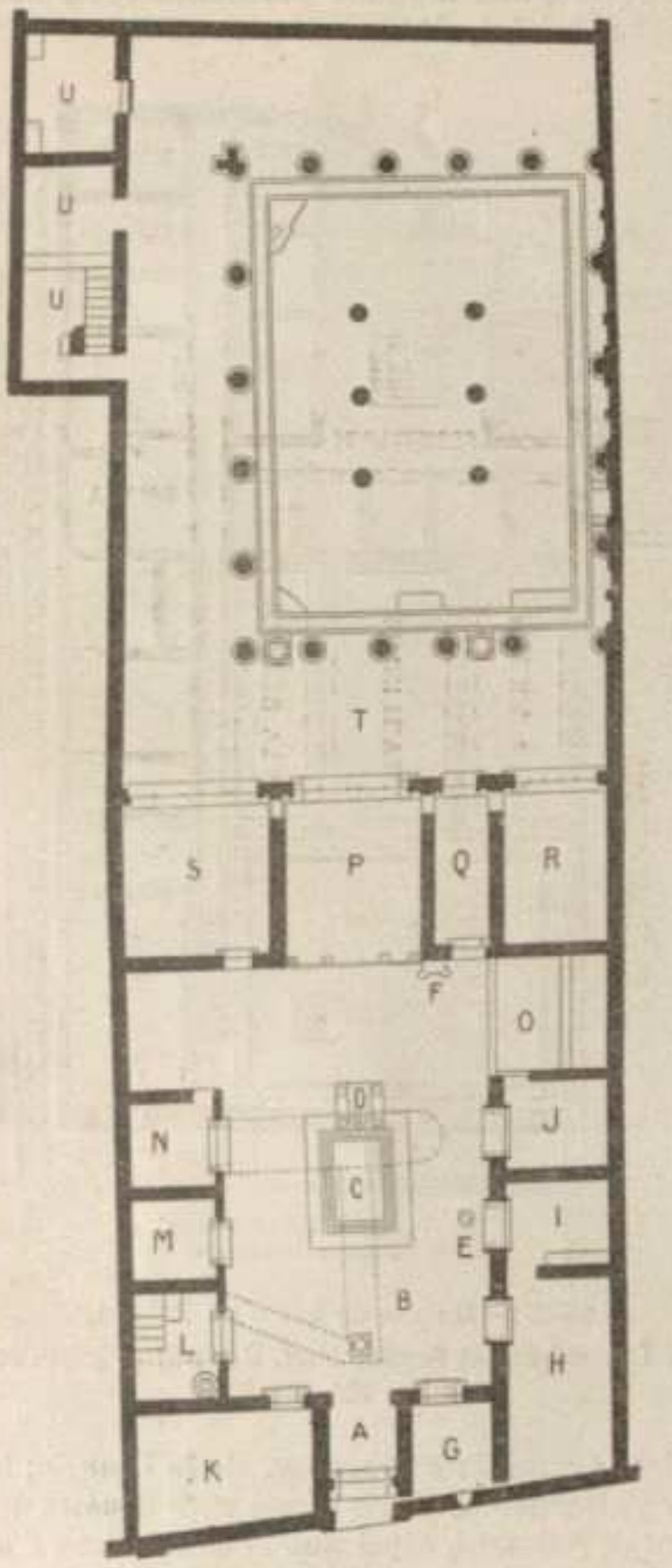
1402. — Maison de Livie au Palatin.
D'après Daremberg et Saglio, *Dict. des antiq. grec. et rom.*, t. II, p. 354, fig. 2515.

ces maisons pour la célébration de la liturgie; la sécurité qui s'attachait au logis d'une race illustre ou d'un personnage puissant, ainsi que la satisfaction d'amour-propre de posséder une riche installation durent contribuer à la concentration des communautés chrétiennes dans les grandes habitations des particuliers [4].

En province la variété du plan ne connait pas de limite et cependant les lignes générales sont faciles à ressaisir. Tel *atrium* a été amputé d'une *ala*, tel autre des deux. On rencontre une maison avec plusieurs *atria*, ailleurs une cour remplacée par un *atrium*. Dans tout cela, une tendance persiste : la fidélité à l'*atrium*

[1] Varron, *De re rustica*, præf. — [2] Le développement de la maison privée avait progressé rapidement et le luxe avait marché du même pas. En l'an 78 de notre ère la maison de Lépidus passait pour la plus belle de Rome, trente-cinq ans plus tard elle était complètement démodée. Pline, *Hist. nat.*, l. XXXVI, n. 109. La ville se transformait rapidement, mais tous ne pouvaient suivre la mode, ainsi on rencontrait tous les types d'habitation, car il ne plaisait pas à tout le monde de s'endetter, et, suivant Vitruve, « les gens de fortune moyenne n'ont pas besoin de magnifiques vestibules, ni de *tablinum*, ni d'*atrium*. » Il n'était pas rare de rencontrer dans les faubourgs les vestibules encore munis d'étables. D'une façon générale on peut ramener à deux types principaux les logis particuliers de l'époque impériale : ceux qui sont conformes à la vieille tradition et ne possèdent que l'*atrium*, ceux qui y ajoutent le péristyle. — [3] La valeur vénale au temps de l'empire de ces vastes immeubles était considérable. Elle n'avait guère baissé depuis le temps où Cicéron achetait une maison pour 900 000 francs. La description des régions de Rome au temps de Constantin nous donne le rapport numérique des maisons particulières et des immeubles en location. Au total nous avons 46 602 *insulæ* et 1 790 *domus*. Ainsi la proportion des hôtels et des logis complets aux maisons à locataires était d'environ un à trente. Ce rapport a dû varier assez peu pendant la durée de l'empire. — [4] En province l'irrégularité des maisons et le caprice de leur ordonnance est presque infini. On peut s'en rendre compte à Pompéi. Mais parmi les divergences les lignes générales se reconnaissent toujours. Voir *Manuel d'archéol. chrét.*, t. I, p. 365, note 1, fig. 111.

traditionnel. La salle au toit percé, pourvue de l'*impluvium*, du *cartibulum*, et généralement flanqué des *alæ*, demeure la partie essentielle du logis ; tandis que le *tablinum* et le *peristylium* sont supprimés sans trop de regret. Nous avons donné dans notre *Manuel d'archéologie chrétienne* (t. I, fig. 111, 112), les plans de deux maisons pompéiennes, celle de Pansa et celle de Salluste, qui montrent bien ce qu'est la grande habitation gréco-romaine. Du premier coup d'œil on se rend compte de la disposition de l'ensemble, nous



1403. — Maison des chapiteaux figurés.
D'après Daremberg et Saglio, *Dict. des antiq. gr. et rom.*, t. II, p. 357, fig. 2522.

A, corridor pavé en mosaïque conduisant à l'*atrium*. — B, *atrium*. — C, *impluvium*. — D, *cartibulum*. — G, loge du portier. — H, I, J, chambres. — K, grand appartement. — L, salle contenant un puits et un escalier. — M, N, chambres. — F, coffre-fort. — O, *alæ*. — P, *tablinum*. — Q, corridor menant au *peristylium*. — T, *peristylium*. — R, S, grands appartements s'ouvrant sur la partie antérieure du *peristylium*. La colonnade s'appuie à droite contre le mur de la maison et enferme un parterre, *viridarium*. — U, U, U, chambres d'esclaves.

allons la trouver dans la maison dite « des chapiteaux figurés » à Pompéi (fig. 1403).

D'une maison de ce type à l'habitation d'un grand personnage à Rome, la différence n'est qu'affaire de proportions. Vitruve nous apprend que les maisons romaines des personnages appelés à gérer les grandes charges de l'État se sont peu à peu transformées. Le *vestibulum*, l'*atrium*, le *peristylium* sont immenses, les promenoirs ressemblent à des forêts de colonnes, les bibliothèques, les pinacothèques, les basiliques, diffèrent à peine pour les dimensions et la somptuosité de celles des édifices publics[1]. C'est dans ces vastes maisons — les textes ne laissent aucun doute à cet égard — que les fidèles se réunissaient. L'installation semblait se faire d'elle-même, tant la disposition des lieux se prêtait à maintenir la distinction des catégories de la communauté chrétienne.

Le *tablinum*, dont la dignité est consacrée de longue date parmi les diverses parties de la maison, recevra le clergé. Les *alæ*, qui tirent de la foule ceux qui s'y établissent, seront réservées aux diacres, aux diaconesses, aux vierges et aux veuves. Le reste des fidèles prendra place dans l'*atrium*, dont l'*impluvium* servira dans l'avenir aux ablutions, et dont le *cartibulum* marquera l'emplacement de l'autel. La décoration de l'*atrium* et des *alæ* : trophées et portraits d'ancêtres, *imagines clypeatæ*, inspirera la plus ancienne décoration basilicale, ces médaillons des papes que nous voyons dans la basilique de Saint-Paul-hors-les-murs. Le *triclinium*, indispensable à toute maison privée, ne l'est pas moins à l'installation d'une assemblée chrétienne astreinte au repas liturgique pour lequel elle trouverait l'aménagement indispensable dans le *triclinium*[2].

Ainsi donc, la maison romaine satisfaisait aux deux exigences capitales du culte chrétien à qui elle offrait son *atrium* et son *tablinum* pour la réunion et son *triclinium* pour le souper liturgique. La disposition de l'*atrium*, du *cartibulum*, des *alæ*, de l'*impluvium* et de l'*atrium* nous apparaît très claire dans la maison de Cornelius Rufus, à Pompéi (fig. 1404). C'était bien la maison romaine tout entière que l'assemblée chrétienne adaptait à son usage puisque, en l'année 303, le procès-verbal de saisie opérée dans une église chrétienne à Cirta, en Afrique, fait mention, outre les bâtiments du culte, d'appartements identiques à ceux que nous rencontrons dans les habitations privées : bibliothèque, salle à manger, cellier, magasins, etc. Cette persistance doit suffire à prouver l'utilisation faite de très bonne heure des divers locaux de la maison romaine pour le culte liturgique et les services qui en dépendent. Il paraît donc tout à fait probable que les églises domestiques comportèrent de très bonne heure une double installation dont on faisait usage selon qu'on célébrait la réunion proprement dite ou le souper.

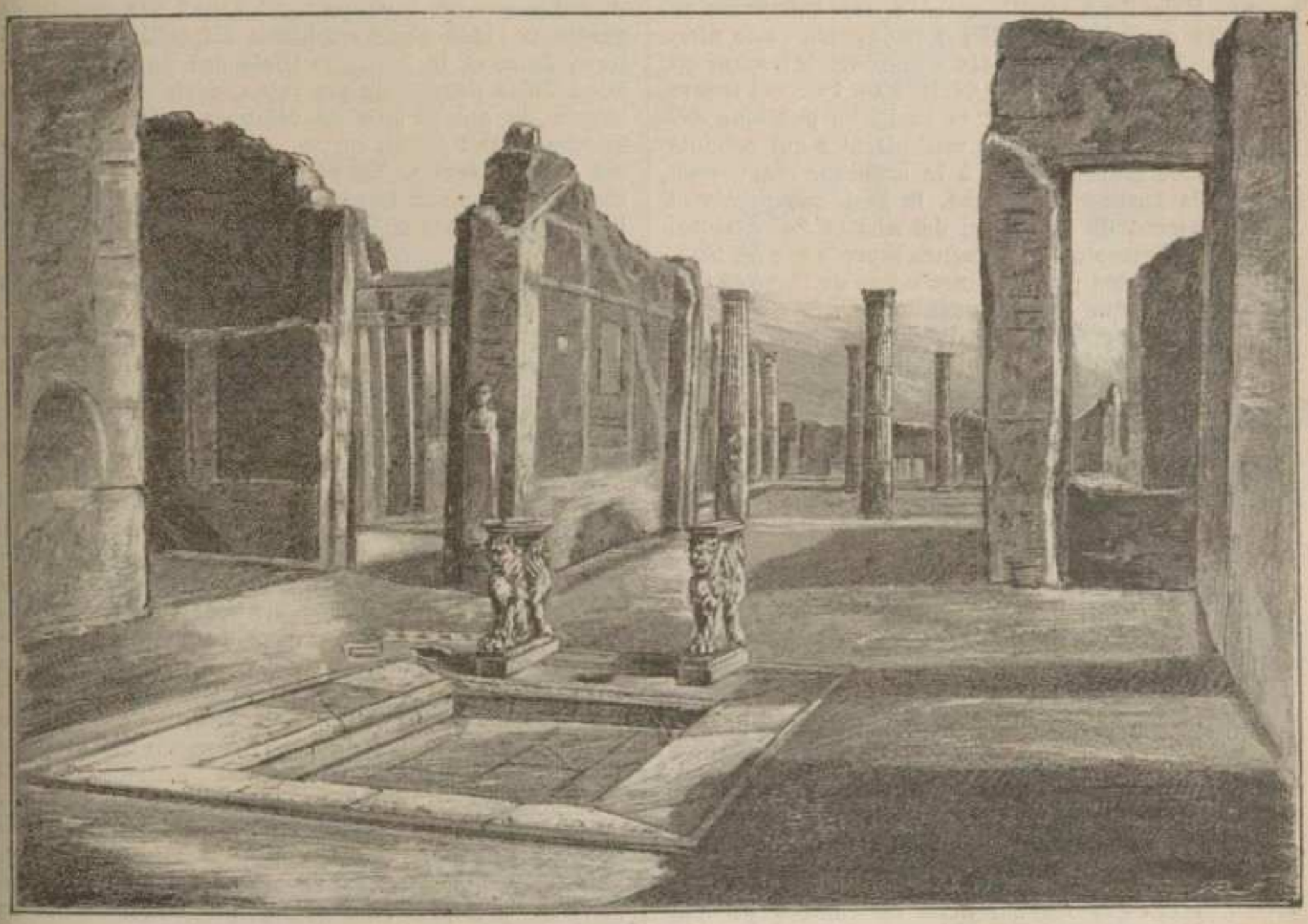
Le souper avait lieu dans le *triclinium*. Les *triclinia*, nous apprend Vitruve, doivent être deux fois aussi longs que larges ; à l'instar des salles, *œci*, ils sont fréquemment traités à l'égyptienne, c'est-à-dire qu'au droit des grandes colonnes d'en bas on en élève de nouvelles, d'un quart plus petites, et qu'entre ces dernières s'ouvrent les fenêtres, ce qui fait ressembler ces salles à des basiliques[3]. Jules Capitolin confirme cette observation quand il nous dit que la *villa* des Gordiens, sur la *via Prænestina*, comptait trois basiliques[4]. Plutarque mentionne la basilique privée de Domitien[5], saint Jérôme celle de Latran, en des termes qui donnent lieu de supposer qu'elle était contemporaine du palais et antérieure à Constantin[6]. Les fouilles entreprises il y a peu d'années au Palatin, sur l'emplacement de la *domus Flaviorum*, commentent avec une clarté inespérée les textes que nous venons

[1] Vitruve, *De architect.*, VI, 8. — [2] Nous avons exposé les conditions du repas liturgique, nous y renvoyons simplement. Voir *Dictionn.*, t. I, col. 788 sq. Vitruve, *De architect.*, VI, 5, nous décrit les *triclinia*. Cf. *Manuel d'archéol. chrét.*, t. I, p. 369, note 2. — [3] Vitruve, *loc. cit.* — [4] Jules Capitolin, *Gordian. tert.*, c. XXXII. Cf. K. Lange, *Haus und Halle*, p. 254 sq. — [5] Plutarque, *Publicola*, c. XV. — [6] G. Dehio, *Die Genesis der christlichen Basilika*, p. 316 sq.

de rappeler. A droite du *tablinum* se trouve une *basilica* dont quelques vestiges subsistent : fragment de balustrade séparant le *podium* de la nef, bases de colonnes. Au delà du *peristylium* se voit le *triclinium* dont le plan par terre est seul assuré, mais qui cependant, grâce à son abside et à ses colonnes latérales rappelle les paroles de Vitruve au sujet des *triclinia* semblables à des basiliques [1].

Il suffira aux chrétiens de combiner les divers éléments que nous venons d'énumérer et d'étudier pour aboutir au type architectural des édifices de leur culte [2].

III. Basiliques privées et civiles. — On a tour à tour accueilli et repoussé l'hypothèse qui fait procéder la basilique chrétienne non de la basilique privée, mais directement de la basilique civile. Présentée en 1451 pour la première fois par Léon Baptista Alberti, cette opinion demeura indiscutée jusqu'en l'année 1847 où A. Chr. Zestermann avança et soutint qu'aucune basilique civile n'avait été transformée en basilique chrétienne. J. A. Messmer affirma que la désaffectation de la basilique civile avait donné la basilique chrétienne tandis que, d'après Fr. von Quast, la basilique chrétienne ne serait qu'un *martyrium* étiré et prolongé. J. Kreuser et J. P. Richter adoptèrent l'opinion de Zestermann laquelle commençait à gagner du terrain, mais Richter refoulait, on ne sait pourquoi, les réunions chrétiennes jusque dans l'*œcus*. H. Hübsch accepta l'indépendance de la basilique chrétienne à l'égard de la basilique civile, mais sans se prononcer sur l'origine de la première. G. Dehio a exposé, dans un travail important, une opinion aussi vraisemblable que fondée dans les faits. Il voit dans l'*atrium*, le *tablinum* et les *alæ*, le prototype de l'église des chrétiens. V. Schultze veut y joindre le péristyle et F. X. Kraus les appartements de luxe de la maison. D'autre part, K. Lange cherche la trace de réminiscences d'anciens édifices, par exemple : les *scholæ* ou l'*atrium* du βασιλεύς à Athènes, tandis que H. Holtzinger et Dolbert prennent le *schema* basilical en général comme modèle des églises chrétiennes. Kœstlin réclame qu'on fasse une part très large aux exigences d'une société en pleine période d'expansion, ce qui demeure très vague. P. Crostarosa et J. P. Kirsch voient l'origine des basiliques dans les grandes salles et les basiliques privées. D'après J. P. Kirsch les premières églises chrétiennes ont été installées dans des habitations particulières. Les dispositions de la maison gréco-romaine se prêtaient aisément à cette installation. A partir du IIIe siècle, on commence à construire des « maisons de l'église » qui ne se distinguaient en rien des maisons privées. Elles comportaient une grande salle à trois nefs pour la célébration de la liturgie, des logements destinés à l'évêque et au clergé, enfin des servitudes. R. de Lasteyrie estime que les basiliques n'ont jamais



1404. — Ruines de la maison de Corn. Rufus, à Pompéi. D'après une photographie.

[1] Voir *Man. d'arch. chrét.*, t. I, fig. 111, 114, 115. — [2] Pour comprendre l'architecture des basiliques, il faut sans cesse se rappeler l'architecture de la maison privée. « Un rapprochement du même genre a éclairé les origines du temple grec. Le Parthénon, où l'ordre dorique, dans la parfaite sérénité de ses proportions, rappelle encore, par tant de détails singuliers, les traditions d'une architecture de bois et de pisé, reproduit les formes d'une construction primitive qui n'est autre que la salle d'apparat, le *mégaron* des palais homériques. De même, la basilique chrétienne sera le développement magnifique de l'*atrium* et du *tablinum*, qui formaient comme la partie publique de la maison romaine. Les deux types d'architecture religieuse qui, l'un après l'autre, ont régné sur le monde méditerranéen semblent être issus l'un après l'autre de l'architecture domestique. » E. Bertaux, *op. cit.*, p. 29-30.

eu un type uniforme que les chrétiens se seraient bornés à reproduire. En réalité, la question est bien plus complexe et ce qui est plus probable c'est que plusieurs facteurs ont concouru à la formation du type de nos premières basiliques chrétiennes. Aux basiliques civiles elles ont emprunté leur forme oblongue, leurs colonnades intérieures, la forme de leurs toitures; aux maisons romaines leur *atrium;* aux exèdres et autres salles de réunion, si communes chez les anciens, leur abside.

La disposition du *triclinium* étant, d'après le témoignage de Vitruve que nous avons rapporté, assez peu différente de celle des basiliques privées, on entrevoit comment les fidèles se sont familiarisés avec ces divers locaux. Mais dans quelle mesure ces influences se sont-elles compénétrées, il est impossible de le dire. L'*atrium*, le *tablinum*, les *alæ* d'une part, le *triclinium* d'autre part ont habitué les fidèles à un type qui trouve dans la basilique privée et la basilique publique des réalisations de plus en plus satisfaisantes qui conduisent comme naturellement à la basilique chrétienne.

Outre la basilique publique, la basilique privée et l'aménagement du *tablinum*, des *alæ* et de l'*atrium*, il faut tenir compte de l'influence exercée sur les basiliques chrétiennes par certaines salles de thermes [1]. A Rome, la basilique Sainte-Pudentienne a été à l'origine une salle de thermes privés, l'église Sainte-Marie-des-Anges une salle de thermes publics. L'adaptation en était aisée ainsi que nous en pouvons juger par les salles de bains en forme de carré long avec exèdre à l'une des extrémités qui ont été découvertes à Segermès (Algérie) et à Saint-Julien de Courcelles (Loire-Inférieure).

Bien que désignées par le même nom, les basiliques chrétiennes différaient des basiliques civiles aussi complètement que possible. Construites toutes deux pendant le règne de Constantin, la basilique de Saint-Pierre, avec son toit en charpente, n'évoquait que de très loin l'idée de la basilique du Forum, couverte d'énormes voûtes. Les basiliques chrétiennes rappelaient plutôt le souvenir des anciennes basiliques, comme la basilique Æmilia et la basilique Julia, reconstruites par Auguste. Mais ce qui distinguera presque constamment les basiliques chrétiennes, c'est leur disposition sur nefs parallèles tracées par des portiques intérieurs, tandis que la plupart des basiliques civiles sont de simples salles rectangulaires. D'ailleurs, on sait aujourd'hui que la transformation des basiliques civiles par les chrétiens en édifices de leur culte se borna à un nombre peu considérable d'exemples; presque toutes les basiliques civiles restèrent ouvertes longtemps après Constantin aux plaideurs et aux commerçants. Les quelques édifices païens désaffectés, à Rome, au IVe et au Ve siècle et transformés en églises, n'étaient pas divisés en plusieurs nefs, par exemple la salle du cadastre au Forum, dans laquelle fut logée l'église des Saints-Côsme-et-Damien; les bureaux du Sénat et l'ancienne salle des Séances qui reçurent les églises de Saint-Martin et de Saint-Hadrien. La basilique de Junius Bassus, sur l'Esquilin, consacrée au Ve siècle sous le vocable de Saint-André-in-Catabarbara, n'était qu'une simple salle rectangulaire. Quant aux basiliques civiles à plusieurs nefs, elles n'ont pas été transformées en églises et n'ont pas avec les basiliques chrétiennes le rapport intime qu'on a imaginé. Dans ces basiliques, les portiques intérieurs faisaient le tour de l'édifice et ne convergeaient pas vers un sanctuaire unique, l'abside manquait ou bien deux absides s'opposaient d'une extrémité à l'autre de la basilique, le transept était à tel point exceptionnel qu'on peut dire qu'il était inconnu.

Cependant la basilique civile tient sa grande place dans les origines de la basilique chrétienne. En effet, la maison romaine présente, dans ses dispositions, une ressemblance frappante avec celles des basilique construites par les fidèles. Toutefois, cette ressemblance s'arrête au plan, Si on étudie l'élévation de la basilique on reconnaît bien vite qu'elle ne doit rien et ne peut rien devoir à la maison romaine qui était à ciel ouvert et sans étage. La basilique, au contraire, forme avec son transept une haute construction dont les murs, percés de fenêtres, supportent un toit (ou une voûte), dressé haut par-dessus le niveau des nefs latérales. « Parmi les édifices antiques, les seuls qui eussent une nef ainsi surélevée étaient les basiliques civiles. Il est probable que ces basiliques ont donné aux architectes chrétiens l'idée d'une semblable disposition. La basilique Julia et la basilique Ulpia ont pu leur donner aussi l'idée de diviser un vaisseau en cinq nefs, au moyen de quatre files de colonnes : l'*atrium* d'une maison n'avait jamais qu'un portique sur chacune de ses faces latérales. En résumé, les basiliques chrétiennes, bâties sur le plan d'une maison romaine, ont imité, pour leurs nefs, l'élévation d'une basilique civile [2]. »

Nous avons exposé en détail dans les deux premiers chapitres du t. II du *Manuel d'archéologie chrétienne*, les procédés de construction chez les Romains et chez les Byzantins. Ici, nous nous contenterons de quelques indications sur ce vaste sujet.

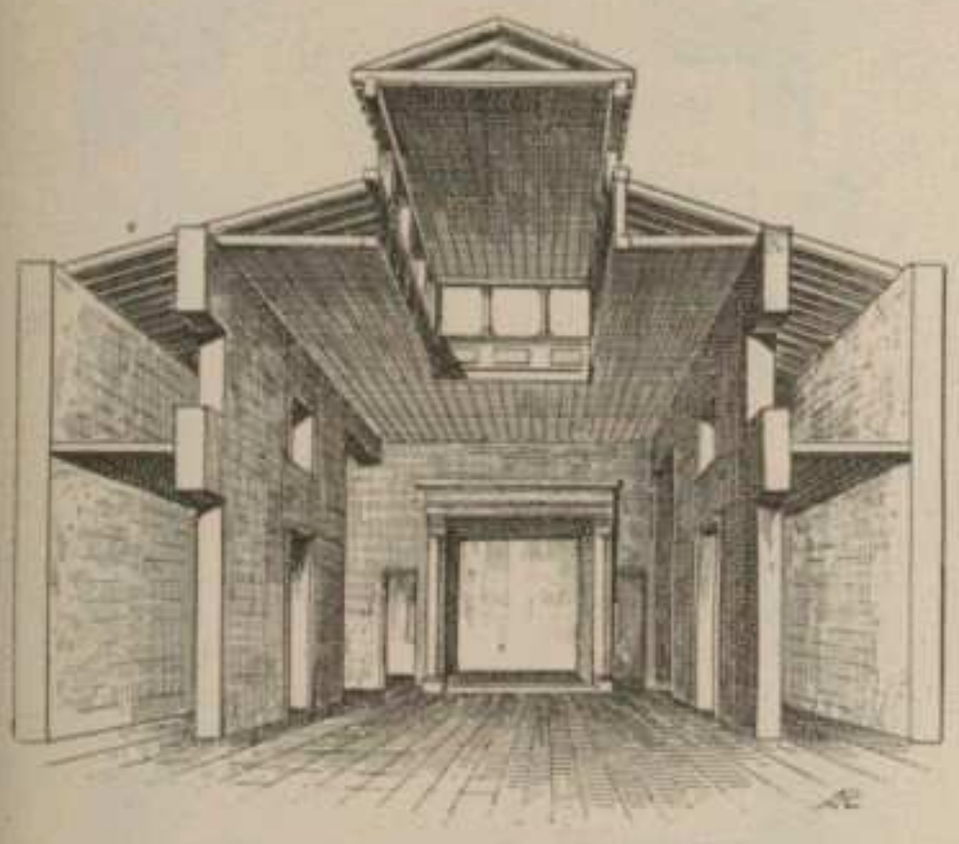
L'appareil varie suivant les ressources locales. Le grand appareil est employé par les architectes syriens et africains qui disposent de blocs de grandes dimensions. En Syrie l'emploi du grand appareil est constant et les dispositions qui en résulte révèlent, au point de vue de la science architectonique et dynamique un savoir consommé. En Afrique, le grand appareil est plus rare; d'ordinaire les murs sont bâtis en blocage, avec des chaînes en pierre de taille placées à des distances variables (0m80 à 2 mètres); l'emploi de la brique est tout à fait exceptionnel, tandis que dans la plupart des autres pays de l'Occident, mais surtout en Italie, l'emploi de la brique est fréquent. On le trouve notamment à Ravenne et à Rome. En Gaule, l'emploi du grand appareil est des plus rares. Si l'on s'en rapporte aux textes, toujours un peu sujets à caution en pareille matière, l'évêque saint Didier, de Cahors, mort en 655, avait rebâti sa cathédrale en grand appareil; un peu plus tard on signale la construction de l'église Saint-Léger par l'abbé Audulphe de Saint-Maixent (683-684) dans une architecture en grand appareil. Ce n'est là cependant, semble-t-il, que l'exception; ce qui, en Gaule, obtient la vogue la plus étendue et la plus durable, c'est le petit appareil à insertions de briques ou d'épais tuileaux formant chaînages dans les murs et alternant avec les claveaux dans les arcs.

L'aménagement des basiliques civiles ou des temples païens pour le culte chrétien est plus rare qu'on ne serait disposé à le supposer. Les chrétiens ont préféré se construire des édifices nouveaux. Sans doute, on peut citer des exemples : à Cavésus, à Ancyre, à Constantine, à Baalbek, etc., on remarque des adaptations, des utilisations incontestables; à Rome même; et les instructions données par saint Grégoire Ier aux apôtres de l'Angleterre leur prescrivent d'employer les édifices païens désaffectés pour le culte nouveau. Mais un fait beaucoup plus général c'est l'emploi de matériaux empruntés à des monuments plus anciens, rajustés, combinés, et ces larcins se découvrent presque partout dans les ruines chrétiennes. Morceaux d'entablements, colonnes, débris de portes, de pressoirs, bases

[1] Voir à ce propos la bizarre confusion faite entre une basilique et de prétendus thermes, à 'Amwas (l'Emmaus des Machabées). H. Vincent, *Les ruines d'Amwas*, dans la *Rev. bibl.*, 1903, t. XII, p. 571-599. — [2] E. Bertaux, *Rome*, in-8°, Paris, 1905, t. I, p. 30.

de statues, pierres tumulaires, stèles, tout est bon de ce qui tombe sous la main. Le peu de fatigue que les charpentes font peser sur les murailles n'exige pas de celles-ci une grande solidité.

L'apparition de la brique constitue un événement d'une importance capitale dans l'histoire des méthodes de construction. L'économie d'une part, la souplesse et la mobilité de ces nouveaux matériaux d'autre part, entraînent les architectes à les employer et en peu de temps ils deviennent usuels en Asie-Mineure, en Italie, en Gaule, dans la Grande-Bretagne. La construction en brique se prête à diverses dispositions, telles que l'appareil réticulé et l'appareil en épi, celui-ci formant des chaînages, celui-là peu solide et réservé aux parties élevées des murailles. Des enduits et des plaquages dissimulent l'appareil à l'époque barbare; de même qu'à l'époque romaine cet appareil disparaissait sous des revêtements de feuilles de marbre, de mosaïques, de stucs, de peintures. Ce voile opaque tendu sur la



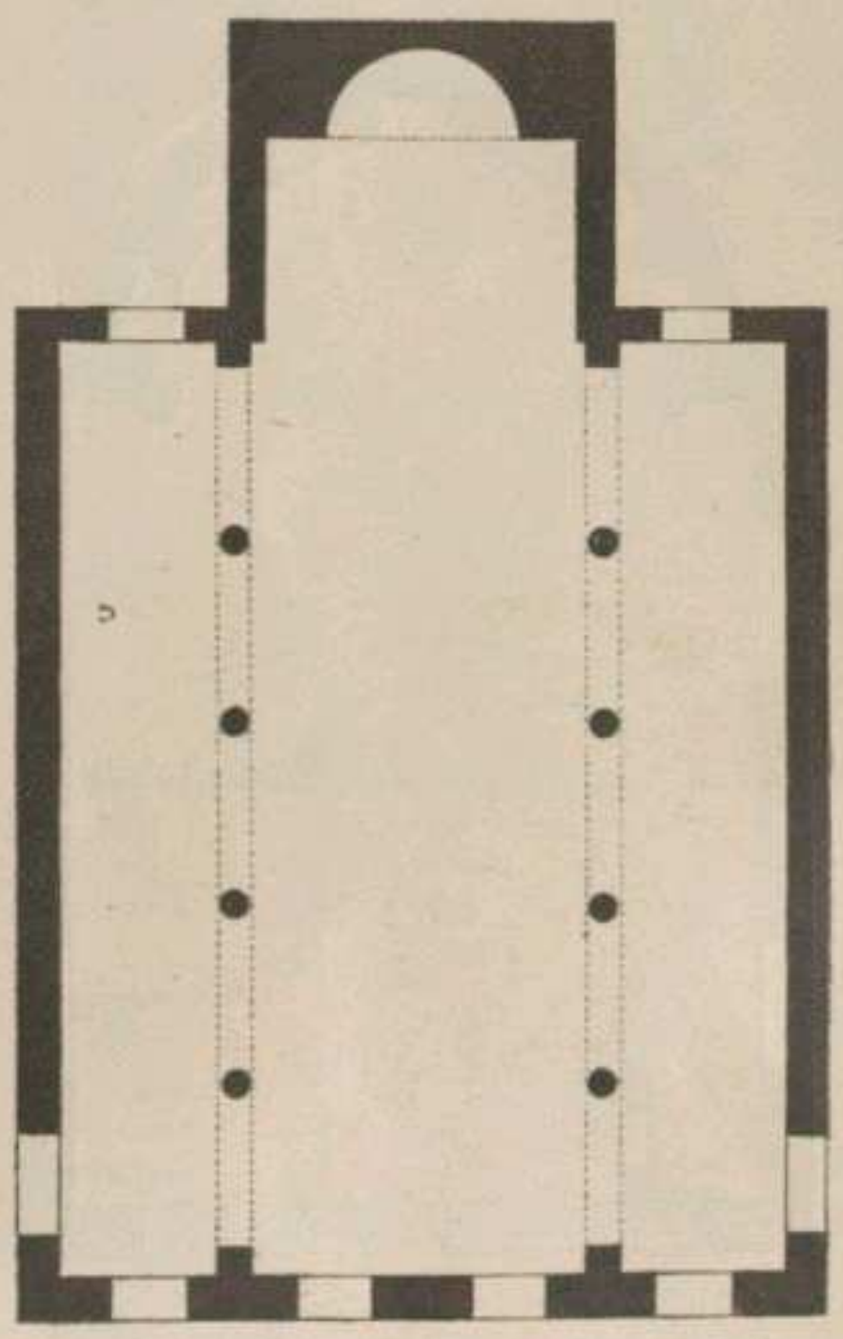
1405. — *Atrium displuviatum.*
D'après Dehio et Bezold, *Die kirchliche Baukunst des Abendlandes,* atlas, pl. XV, n. 17.

maçonnerie induit rapidement les architectes à tolérer et les ouvriers à se permettre les pires négligences.

IV. La Basilique. — On donne le nom de basilique à un édifice oblong fermé par des murs sur quatre côtés, divisé intérieurement en trois nefs par deux rangées de colonnes [1]. La nef centrale est plus large au moins du double que les galeries latérales, elle est également plus élevée de comble et la partie qui surpasse l'amorce du toit des bas-côtés doit être percée de fenêtres à droite et à gauche dans toute sa longueur. La largeur totale de l'édifice était, autant que possible, comprise entre la moitié et le tiers de la longueur. A l'extrémité de la galerie centrale un renfoncement en hémicycle remplace le mur du fond et prend le nom d'abside et de tribune. L'accès pouvait être donné tantôt par une porte tantôt par trois portes percées dans la façade, dans l'axe de chaque galerie.

Telle est la basilique dans son type le plus sobre; mais il tolère quelques modifications, comme par exemple la division en cinq galeries, la création d'une galerie au-dessus de celles du rez-de-chaussée [2], formant étage, enfin l'établissement d'un portique à l'intérieur de la galerie centrale, à peu de distance de l'entrée, formant tribune en face de l'abside [3].

Avant d'aller plus loin, montrons la ressemblance qui existe entre cette basilique réduite à ses éléments essentiels, l'*atrium displuviatum* de la maison romaine (fig. 1405) et de la basilique privée. De cette dernière nous avons quelques exemples qui appartiennent à la période des tâtonnements. Ce sont d'abord deux salles de la *villa Hadriana*. L'une rectangulaire, terminée par un réduit dans lequel une niche tient lieu d'abside (fig. 1406), l'autre dépourvue de galerie mais ayant une exèdre soudée et de toute la longueur de la nef (fig. 1407). Ensuite la basilique de Junius Bassus sera



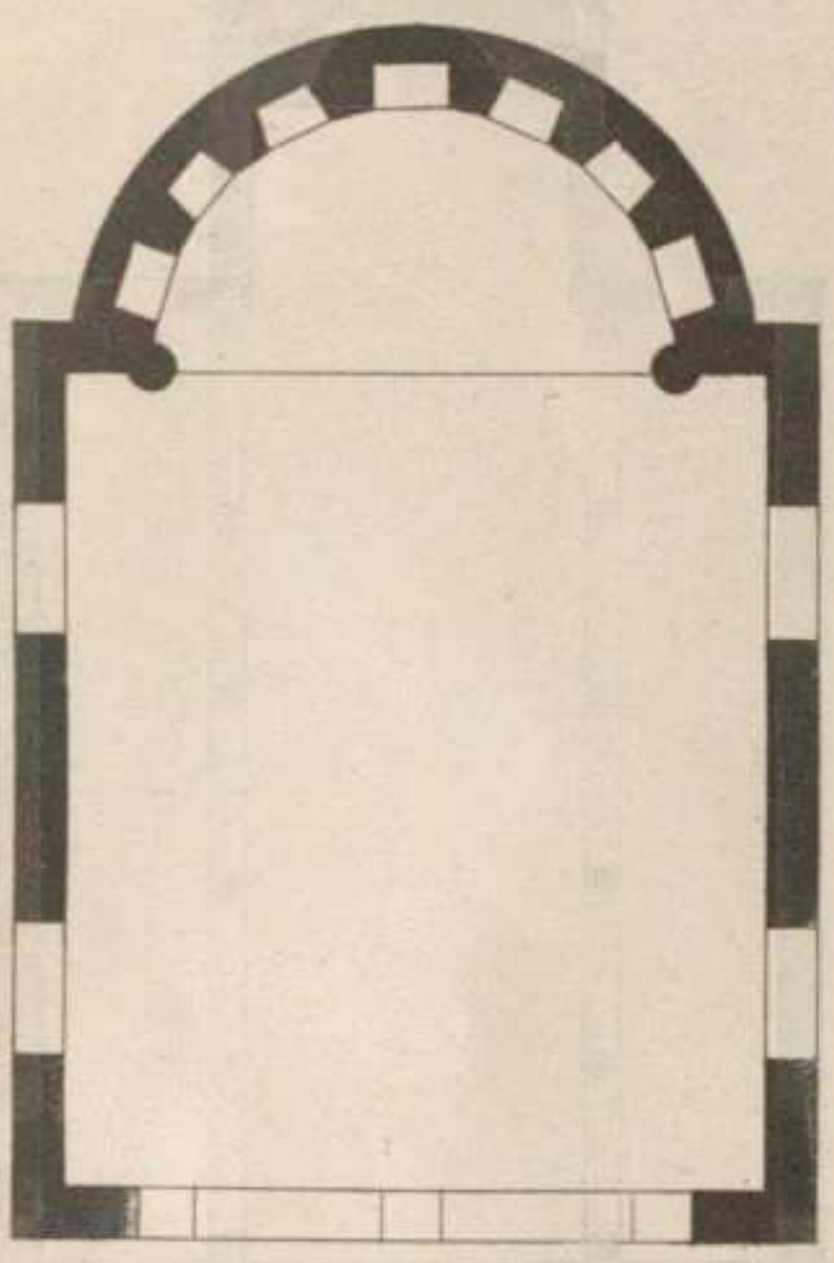
1406. — Plan de la basilica Hadriana 1°.
D'après Dehio et Bezold, *Die kirchliche Baukunst des Abendlandes,* atlas, pl. XV, n. 6.

au IVe siècle transformée en basilique chrétienne sous le vocable de Saint-André *in Catabarbara* (fig. 1408); ainsi on voit que la transition se fait progressivement. La basilique privée de la *domus Flaviorum* [4] offre un type plus achevé mais qu'il ne faut pas être surpris de ne pas rencontrer partout à cause, précisément, de sa perfection. La basilique de Sainte-Balbine avec son abside relevée et son portique, est un acheminement vers Sainte-Croix-en-Jérusalem où nous pouvons deviner l'*atrium* nouveau (fig. 1409, 1410).

La progression que nous venons d'établir entre l'atrium et la basilique réduite à ses éléments essentiels ne saurait prétendre à la rigueur d'une démonstration. Trop de conditions topographiques et chrono-

[1] Sauf exceptions, cela va sans dire. En Afrique nous avons signalé quatre rangées de colonnes traçant cinq galeries et la substitution des piliers aux colonnes. Voir *Dictionn.*, t. I, col. 697. On trouve également deux galeries de chaque côté de la nef centrale à Saint-Pierre de Rome et à Saint-Paul-hors-les-murs. En ce qui concerne les proportions de la basilique, disons tout de suite que les formules posées par Vitruve ne sont généralement pas suivies et lui-même s'en affranchit dans la construction de la basilique de Fano. Cf. Viollet-le-Duc, *Entretiens sur l'architecture,* in-8°, Paris, 1863, t. I, p. 150, Atlas, pl. VIII, IX. — [2] Cette disposition se rencontre à Rome, à Sainte-Agnès et dans la partie primitive de Saint-Laurent-hors-les-murs; en Afrique, à Tigzirt. — [3] Cette disposition reparaît également dans les deux basiliques romaines citées à la note précédente; en Afrique, à Tigzirt, Tipasa, Matifou. — [4] *Manuel d'archéol. chrét.,* t. I, fig. 111, 114, 115.

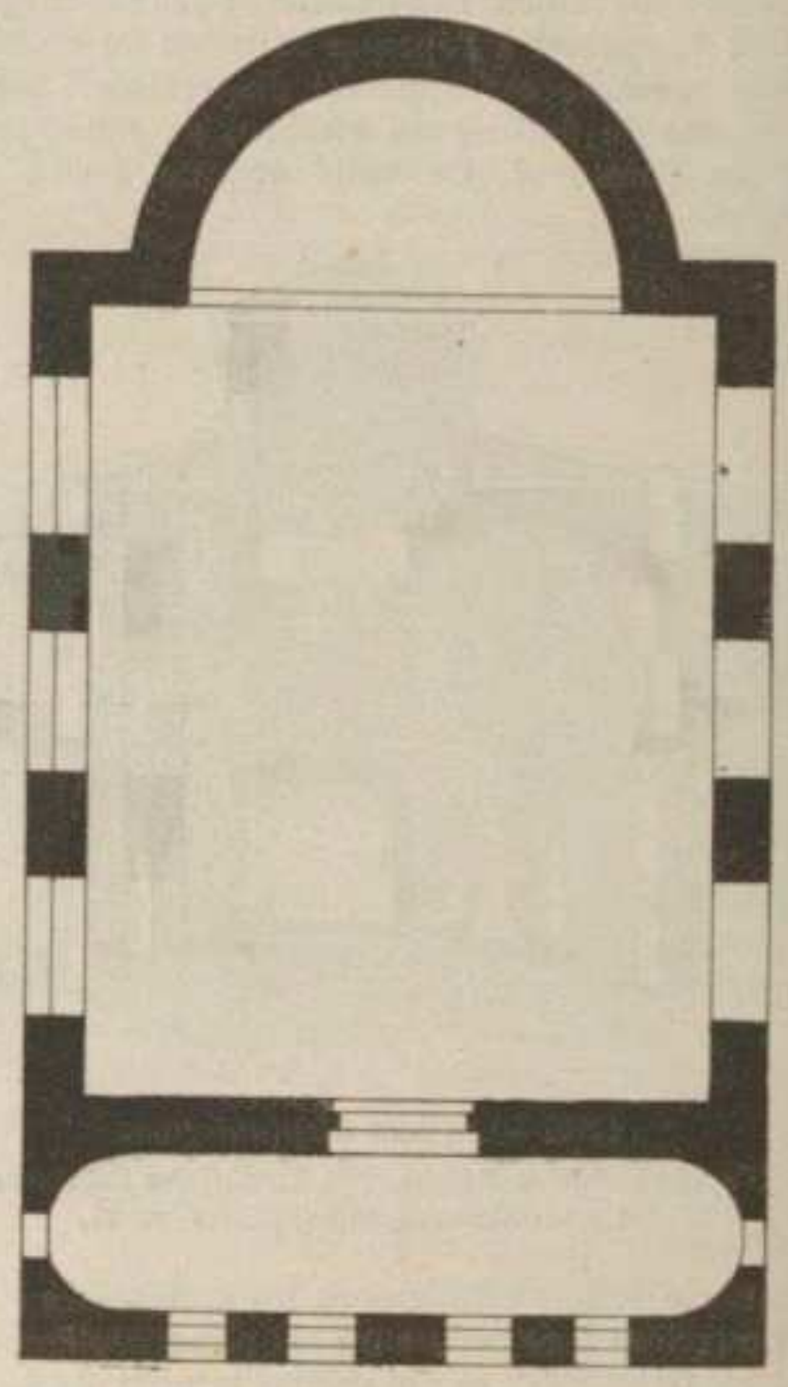
logiques nous font et nous feront toujours défaut pour ce passé dont il ne subsiste pas un seul vestige monumental; mais si ce n'est une démonstration c'est du moins une indication de la manière dont les choses se sont passées. Car il est temps de le dire, les fidèles pendant la période des persécutions, jusqu'en l'année 313, n'ont pas été réduits toujours et partout à faire usage de bâtiments d'emprunt adaptés tant bien que mal à l'usage du culte. Il n'y a pas lieu d'exposer ici [1] que pendant toute cette période les chrétiens ont édifié des églises en grand nombre, églises dont la destination était connue de tous. Ces églises, personne parmi les contemporains n'a pris soin de nous les décrire; une mention rapide, une indication tombée au courant de la plume sont tout ce que nous savons; l'archéologie



1407. — Plan de la basilica Hadriana 2°.
D'après Dehio et Bezold, *op. cit.*, pl. XV, n. 7.

recueille ces attestations, mais la science monumentale n'en peut rien tirer. La célèbre église dite de l'Arche, à Apamée de Phrygie [2], ne paraît pas antérieure au IVe siècle. Si on admet que la reconstruction a respecté le plan du sanctuaire primitif qu'elle remplaçait, on ne saurait en conclure autre chose sinon que l'édifice formait un carré parfait [3]. Cette forme le soustrait à la présente étude [4], toutefois il est très possible, comme nous l'avons dit ailleurs [5], que la transition entre la forme carrée et la forme basilicale soit aisée à concevoir si on admet que l'appropriation des temples païens — parmi lesquels il s'en trouvait beaucoup de carrés — en églises chrétiennes, ait eu lieu dans quelques provinces plus fréquemment et plus tôt qu'à Rome même.

Ce n'est pas en Asie-Mineure mais en Syrie centrale que nous rencontrons quelques édifices d'une grande importance pour l'histoire des origines de la basilique chrétienne. L'étude du prétoire de Mousmieh, construit entre 160-169, et de la basilique de Chaqqâ, postérieure de quelques années [6], nous montre les architectes syriens en possession des procédés et des types qui sembleraient au premier abord la spécialité des constructions basilicales du IVe siècle. Le plan par terre de Chaqqâ est celui que copiera scrupuleusement, deux siècles plus tard, l'architecte de la basilique chrétienne de Tafkha. M. A. L. Frothingham a fait observer que si aucune église préconstantinienne n'a été retrouvée



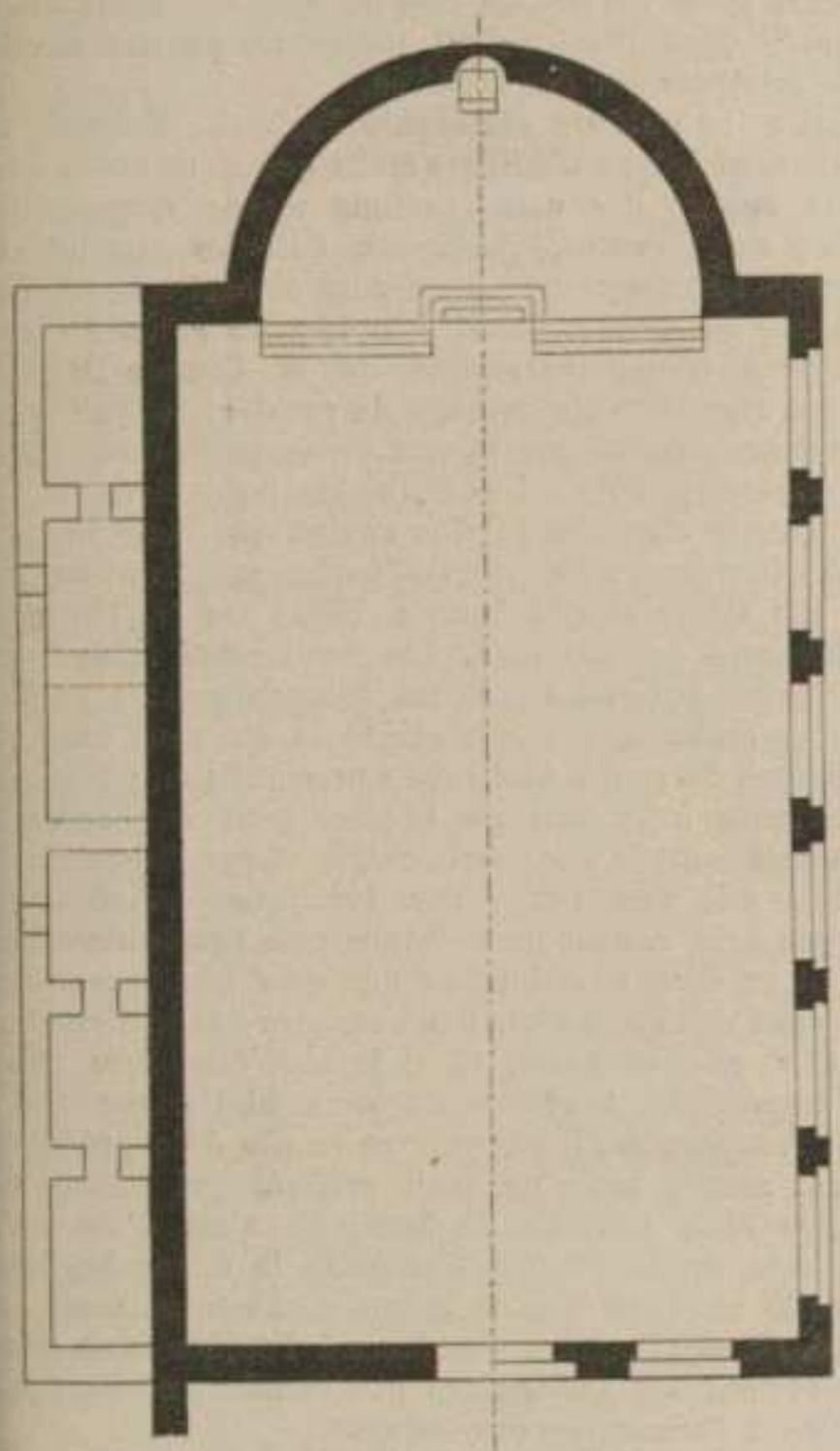
1408. — Plan de la basilica de Junius Bassus.
D'après Dehio et Bezold, *op. cit.*, pl. X, n. 10.

en Syrie, la forme des édifices disparus peut être conjecturée avec une quasi-certitude [7]. Ils se composaient ordinairement d'une seule nef et leur type se perpétue pendant tout le IVe siècle en Afrique et en Syrie. L'accès de ces églises avait lieu par deux portes prises dans le mur du sud, la porte d'en haut donnant accès aux hommes, celle d'en bas aux femmes; parfois une porte était percée dans le sanctuaire et réservée au clergé. L'église de Srir, dans la Syrie centrale, montre comme ce type un peu embryonnaire se rapprocha graduellement de la basilique telle qu'elle se trouve décrite dans le *Testamentum Domini*, rédigé

[1] H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrét.*, t. I, p. 378. L'argument *a priori* de F. X. Kraus contre les églises pré-constantiniennes repose sur l'idée que les lois romaines n'étaient jamais tenues pour lettre morte. Les lois qui considèrent l'organisation chrétienne comme illicite sont en effet antérieures à l'année 250; or, en 261, l'édit de Gallien suppose pour les communautés de fidèles l'autorisation de posséder et, en 272, la décision d'Aurélien au sujet de l'église d'Antioche suppose la même autorisation au moins tacite. Enfin, rappelons la basilique d'Édesse, détruite en 202, celle de Tyr détruite en 303, celle de Nicomédie détruite dans la même année, celle d'Héraclée et celle de Cirta mises sous scellés. Tous ces faits sont suffisamment démonstratifs. — [2] Voir *Dictionn.*, t. I, col. 2505, fig. 824. — [3] L'adjonction d'une abside pourrait dater de la reconstruction. — [4] Nous avons traité de la forme carrée des plus anciennes églises dans notre *Manuel d'archéol. chrét.*, t. I, p. 385 sq. — [5] *Ibid.*, t. I, p. 389. — [6] Descriptions, plans et vues de ces deux édifices, dans le *Manuel d'archéol. chrét.*, t. I, p. 396-399, fig. 125-128. — [7] A. L. Frothingham, *New light on the earliest forms of the christian church*, dans *American journal of Archæology*, 1903, IIe série, t. VII, p. 77-78. Cf. H. C. Butler, *Architecture and other arts*, in-4°, New York, 1904, p. 92, fig. 30; p. 93, fig. 31; p. 102, fig. 38; p. 103, fig. 39, etc.; S. Gsell, *Recherches archéologiques en Algérie*, in-8°, Paris, 1893.

vers l'an 400 et dont le texte l'emporte de beaucoup en importance sur celui des *Constitutions apostoliques* pour la description détaillée qu'il donne de la basilique et de ses annexes.

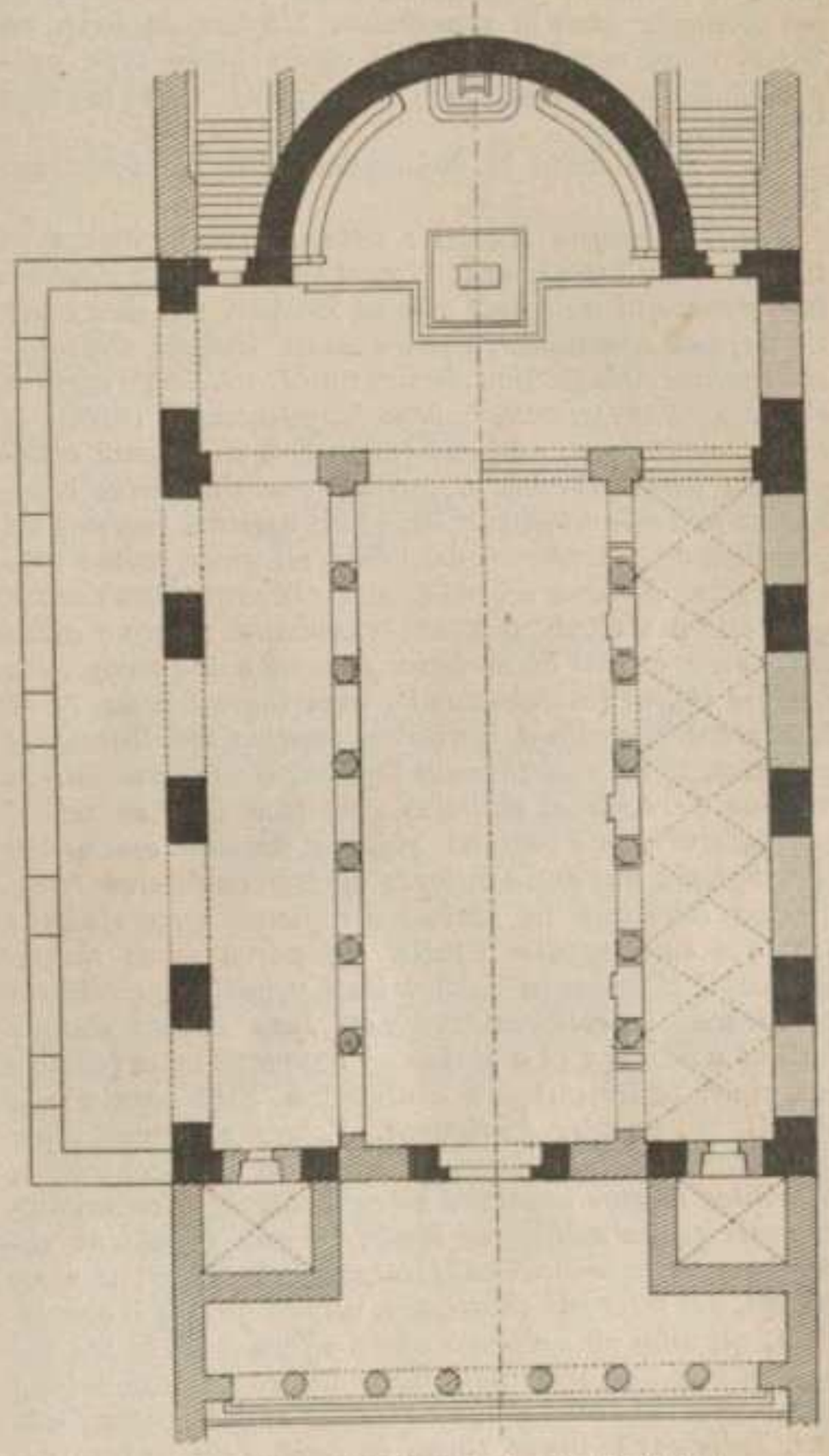
V. Sa description dans les écrits chrétiens. — Les églises pré-constantiniennes inspirées par les souvenirs combinés de l'*atrium*, du *peristylium* et de la *basilica privata* semblent n'avoir comporté le plus généralement qu'une seule nef. C'est ce qu'on peut induire du texte de la *Didascalie* qui, au IIIe siècle, décrit la disposition des fidèles dans l'église : « Dans vos lieux de réunion [ô évêques], dans les saintes églises, réunissez le peuple



1409. — Plan de Sainte-Balbine.
D'après Dehio et Bezold, *op. cit.*, pl. XV, n. 11.

avec le plus grand soin en préparant attentivement des places aux frères, en toute pureté. Réservez une place aux vieillards du côté oriental de la maison, que le trône de l'évêque soit placé au milieu d'eux et que les vieillards siègent avec lui. Ensuite de l'autre côté de la maison se tiendront les séculiers. Il est ainsi requis que du côté oriental de la maison siégeront les vieillards avec l'évêque, puis les séculiers et enfin les femmes, afin que, lorsque vous vous lèverez pour prier, les conducteurs se lèvent en tête, puis les séculiers et enfin les femmes... Il faut que dans l'église les jeunes gens soient à part, assis s'il y a de la place, sinon debout; ceux qui sont plus avancés en âge seront assis à part. Les enfants se tiendront d'un côté, ou bien leur père et mère les prendront près d'eux et ils se tiendront debout. Les jeunes filles aussi seront à part, et s'il n'y a pas de place, elles se tiendront debout à côté des femmes. Les jeunes femmes mariées qui ont les enfants se tiendront debout à part, les femmes âgées et les veuves seront assises à part [1]. »

Les *Constitutions apostoliques* donnent des détails beaucoup plus circonstanciés sur l'édifice : Καὶ πρῶτον μὲν ὁ οἶκος ἔστω ἐπιμήκης, κατ'ἀνατολὰς τετράμμενος, ἐξ ἑκατέρων τῶν μερῶν τὰ παστοφόρια πρὸς ἀνατολήν· ὅστις ἔοικε νηΐ. Κείσθω δὲ μέσος ὁ τοῦ ἐπισκόπου θρόνος, παρ' ἑκάτερα δὲ αὐτοῦ καθεζέσθω τὸ πρεσβυτέριον, καὶ οἱ διάκονοι παριστάσθωσαν εὐσταλεῖς τῆς πλείονος ἰσθῆτος· ἐοίκασι γὰρ ναύταις καὶ τοιχάρχοις. Προνοίᾳ δὲ τούτων εἰς τὸ ἕτερον μέρος οἱ λαϊκοὶ καθεζέσθωσαν μετὰ πάσης ἡσυχίας καὶ εὐταξίας· καὶ αἱ γυναῖκες κεχωρισμένως καὶ αὐταὶ καθεζέσθωσαν, σιώπην ἄγουσαι. Μέσος δ'ὁ ἀναγνώ-



1410. — Plan de Sainte-Croix-en-Jérusalem.
D'après Dehio et Bezold, *op. cit.*, pl. XV, n. 12.

στης ἐφ'ὑψηλοῦ τινος... Στηκέτωσαν δὲ οἱ μὲν πυλωροὶ εἰς τὰς εἰσόδους τῶν ἀνδρῶν φυλάσσοντες αὐτὰς, αἱ δὲ διάκονοι εἰς τὰς τῶν γυναικῶν... [2]. « Que l'édifice soit de forme oblongue, tourné à l'orient, pourvu de *pastophoria* à droite et à gauche du côté qui fait face à l'orient et rappelle l'aspect d'un navire. La chaire de l'évêque s'élevera au centre et le collège des prêtres s'assoira à ses côtés, les diacres se tiendront debout, alertes, vêtus légèrement, semblables aux matelots et aux chefs des rameurs. Ils veilleront à ce que, dans l'autre partie de l'église, les laïcs prennent place en bel ordre et sans discussions d'une part et, d'autre part, les femmes s'assoient et gardent le silence. Le lecteur se placera au milieu (de l'église) sur un point élevé... Les portiers

[1] *La Didascalie*, c. XII, tard. Nau, in-8°, Paris, 1902, p. 75-76. — [2] *Constit. apostol.*, l. II, c. LVII, édit. Pitra, *Juris eccles. Græcor. hist. et monum.*, t. I, p. 204, 205.

se tiennent à la porte d'entrée des hommes, les diaconesses à la porte des femmes, en la manière dont cela se pratique à la coupée des navires pour vérifier le nombre des passagers. » Ce texte, quoique déjà assez explicite, est heureusement suppléé par celui du *Testamentum Domini* que l'on va lire [1]. Mais déjà, d'après la *Didascalie*, on entrevoit que la forme de l'église préconstantinienne est à une seule nef. Dans les *Constitutions apostoliques* nous voyons l'existence de deux entrées, celle du haut servant aux hommes, celle du bas aux femmes; parfois une porte réservée au clergé est ménagée dans le sanctuaire. L'église de Srir, en Syrie, nous montrera bientôt comment ce type préconstantinien évolua progressivement vers le type basilical.

Voici maintenant la description du *Testamentum Domini* [2].

Ecclesia itaque ita sit : habeat tres ingressus in typum Trinitatis [3]. DIACONICON *sit e regione dextera ingressus, qui a dextris est, ut eucharistiæ sive oblationes, quæ offeruntur, possint cerni. Habeat Diaconicon atrium cum porticu circum ambiente. Intra atrium sit* ÆDES BAPTISTERII, *habens longitudinem viginti et unius cubitorum, ad præfigurandum numerum completum prophetarum et latitudinem duodecim cubitorum pro adumbrandis iis, qui constituti fuerunt ad prædicandum evangelium. Aditus sit unus, exitus vero sint tres. Habeat ecclesia* ÆDEM CATECHUMENORUM, *quæ etiam sit* ÆDES EXORCIZANDORUM : *neque dicta ædes separata sit ab ecclesia (i. e. ab ædе sacra), cum necesse sit, ut (catechumeni), eam ingredientes, et in ipsa stantes, audiant lectiones, cantica spiritualia et psalmos. Deinde sit thronus (episcopi) versus orientem a cujus dexteris et sinistris sint loca (seu subsellia) presbyterorum; e regione quidem dextera sedent illi (presbyteri), qui eminentiores et honorabiliores sunt, quique laborant in verbo; e regione vero sinistra illi, qui sunt mediæ ætatis. Sit porro locus throni (episcopi) elevatus (a solo) tribus gradibus, quoniam et altare ibi collocandum est. Ipsa autem domus habeat a dextera et a sinistra* [4] PORTICUS DUAS (unam) *pro viris, (alteram) pro mulieribus. Sint omnia loca illuminata propter lectionem. Velum ex bysso pura confectum habeat altare, quoniam est immaculatum. Similiter domus baptismi sit velo obtecta. Commemorationis causa ædificetur locus, in quo considens sacerdos cum proto-diacono et lectoribus inscribat nomina eorum, qui offerunt oblationes, vel pro quibus ii obtulerunt, ut, cum ab episcopo sacra offeruntur, lector vel proto-diaconus nominet illos in commemoratione quam pro illis sacerdotes cœtusque supplicantes faciunt. Talis est enim et typus in cælo. Locus presbyterorum sit intra velum prope locum commemorationis.* Χορδανᾶς *et* GAZOPHYLACIUM *integrum sit prope diaconicon.* LOCUS LEGENDI LECTIONES *extra altare parum ab ipso distet.* ÆDES EPISCOPI *sit prope locum qui vocatur* ATRIUM. *Item ibidem sit* ÆDES VIDUORUM *quæ dicuntur habentes præcedentiam sessionis.* ÆDES PRESBYTERORUM ET DIACONORUM *sit post baptisterium. Diaconissæ autem maneant apud portam domus dominicæ. Habeat ecclesia in proximitate* HOSPITIUM, *in quo proto-diaconus recipit peregrinos.*

Les *Constitutions apostoliques* prescrivaient la forme oblongue de l'édifice, le *Testamentum* n'en dit rien, mais il recommande de placer la chaire de l'évêque à l'est et de l'entourer des sièges des prêtres [5]. Ces sièges seront au niveau de l'autel et élevés de trois degrés sur le reste de l'église. L'existence de deux entrées distinctes pour les fidèles montre que les sexes étaient séparés dans l'église dont toutes les parties devaient être éclairées par des fenêtres.

Chez les auteurs classiques *basilica* désignait non seulement le type d'édifices civils que nous avons décrit mais encore des constructions moins majestueuses, salles de thermes, portiques, édicules attachés aux temples : *thermas cum porticibus et basilicis, sacellum adjectis basilicis* [6]. Quant à la *basilica equestris exercitatoria* d'une inscription de la Grande-Bretagne, c'était une sorte de manège de cavalerie et par conséquent ses dimensions et son ordonnance devaient différer assez peu de celles d'une basilique civile [7].

L'auteur chrétien le plus ancien qui fasse usage du mot « basilique » est pseudo-Justin, qui vivait au IIe ou au IIIe siècle et qui nous a laissé un écrit intitulé : *Cohortatio ad Græcos* [8]. Les recherches faites parmi les textes anciens ramènent fréquemment : *ecclesia, domus ecclesiæ*, etc., la rareté et on peut bien dire l'absence du mot « basilique » pendant toute la période antérieure à la paix de l'Eglise peut confirmer les résultats fournis par l'archéologie et par l'histoire. Les fidèles ont fait usage des basiliques privées sans songer à la convenance future que ces édifices offriraient au culte chrétien. Le mot de « basilique » éveillait chez eux l'idée d'un lieu consacré à la justice et aux affaires, non au culte, et si le mot *templum* n'avait été impossible, à raison du sens idolâtrique qui en était inséparable, il eût pu être employé de préférence à tout autre; mais on avait *ecclesia* qui faisant bon service était compris de tous; ce n'est donc qu'au IVe siècle, après l'appropriation de la forme basilicale au culte chrétien que le terme sera couramment employé. Sa signification s'arrêtera à l'édifice dans lequel se tiennent les assemblées et s'étendra, comme pour l'église, à l'assemblée elle-même [9].

Un texte ancien, du IIe ou du IIIe siècle, nous montre un homme riche destinant la basilique privée de sa maison à la célébration du culte chrétien; nous lisons dans les *Recognitions clémentines : ita ut omni aviditatis desiderio Theophilus... domus suæ ingentem basilicam ecclesiæ nomine consecraret* [10]. A partir du IVe siècle le terme passe dans la langue chrétienne pour désigner l'édifice des réunions liturgiques. *Basili-*

[1] A. L. Frothingham, *New Light on the earliest forms of the christian church*, dans *American journal of Archæology*, 1903, IIe série, t. VII, p. 77-78. Les chapelles trichores du IIIe siècle sont à Rome au nombre de trois. Une autre très bien conservée, et convertie en mosquée, a été signalée à Kairouan (Sidi-Moham-med-el-Abioui) par H. Saladin, qui l'a crue de construction païenne. Cette découverte ajoute aux raisons que l'on avait de croire que la *cella trichora* était la forme consacrée avant Constantin pour les chapelles funéraires. Voir cependant la nécropole de Baghaouat, t. II, col. 31. — [2] Ign. Ephr. Rahmani, *Testamentum domini nostri Jesu Christi*, in-8e, Moguntiæ, 1899, p. 23, p. 153-156. — [3] La version copte-arabe ajoute : *ut unus respiciat meridiem, alter occidentem, tertius regionem maritimam.* — [4] Les *Constit. apostol.*, l. II, c. LVII, désignent ces deux portiques sous le nom de κατηχούμενα. — [5] Origenes, *In Judic.*, III, 2, parlant de la présence des sièges des prêtres dans le sanctuaire, dit : *in circuitu altaris veluti specula quadam intuentibus presbyteri collocati.* — [6] Promis, *Vocaboli latini di architettura posteriori a Vitruvio oppure a lui sconosciuti*, dans *Memorie della r. Accad. delle scienze di Torino*, IIe série, t. XXVIII, p. 41; Morcelli, *De stilo inscript. latin.*, in-4e, Romæ, 1781, p. 133. — [7] *Corp. inscript. latinor.*, t. VII, n. 965; Orelli-Henzen, *Inscript. latinar. selector. ampliss. coll.*, in-8e, Turici, 1856, n. 6736. — [8] A. Harnack, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. VI, p. 115 sq. — [9] On trouvera tous les usages du mot *basilica* chez les Grecs dans le beau livre de A. C. A. Zestermann, *Die antiken und die christlichen Basiliken*, in-4e, Leipzig, 1847, et un très utile résumé dans O. Mothes, *Die Basilikenform bei den Christen*, in-8e, Leipzig, 1865; enfin un paragraphe très concis dans G. Dehio et G. von Bezold, *Die kirchliche Baukunst des Abendlandes*, in-8e, Stuttgart, 1892, t. I, p. 84-86. — [10] Clément, *Recognit. clem.*, l. X, c. LXXI, *P. G.*, t. I, col. 1453. Augusti en a voulu conclure que, dès le premier siècle, les lieux d'assemblée des fidèles portaient le nom de basilique; c'est insoutenable.

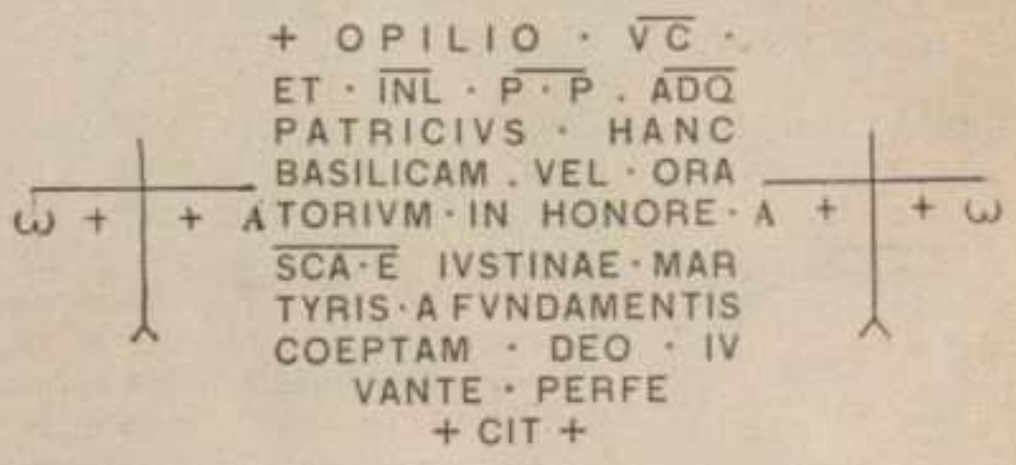
cas ecclesiæ et martyrum conciliabula, dit saint Jérôme [1] dont les lettres nous fournissent des expressions analogues : *Pauli basilicam, martyrum basilicas, sanctorum basilicas, patrimonii basilicam, basilicas per quinque* [2]. Saint Augustin dit de même : *in una simplici basilica, in hæreticorum basilica, basilicam nostram, basilica ista ampla, religiosæ et amplissimæ basilicæ, hanc basilicam Florentium* [3]. Ammien Marcellin dit de son côté : *basilica Sicinini, ubi ritus Christiani est conventiculum* [4]. Eusèbe fait usage de οἶκος βασίλειος [5].

Les textes chrétiens dans lesquels nous lisons le mot *basilica* ne visent pas uniformément l'édifice que nous étudions en détail dans le présent article. On trouve *basilica* appliqué à des édicules de dimensions peu considérables, *cellæ*, exèdres, *cubicula;* ainsi que l'a démontré avec son ordinaire érudition le P. Garrucci dans son commentaire à l'épitaphe d'un enfant de Pouzzoles, C. Nonius Flavianus, sur la sépulture duquel BASILICA A PARENTIBVS ADQVISITA CONTECTAQVE EST [6]. Il s'agit ici d'un édifice funéraire et ce sens est à peine différent de celui qui nous donne la phrase souvent citée de saint Jérôme que nous rappelions il n'y a qu'un instant : *basilicas ecclesiæ et martyrum conciliabula diversis floribus et arborum comis vitumque pampinis* (Nepotianus) *adumbravit* [7]. Oratoires funéraires et oratoires privés, ces deux significations se distinguaient malaisément ou bien se confondaient tout à fait en Gaule au Ve siècle [8]. Les basiliques, *basilica* et son diminutif *basilicula*, étaient extrêmement multipliées, on les rencontrait disséminées partout aux environs des cités, sur l'emplacement des tombes saintes que les lois impériales, interdisant l'inhumation des cadavres à l'intérieur des villes, maintenaient ainsi à distance de l'enceinte [9]. Ces basiliques ne formaient pas des paroisses, elles étaient desservies soit par des clercs attachés à une paroisse, soit par des réguliers. C'est en s'appuyant sur un ensemble imposant de textes favorables à cette opinion que Hadrien Valois a soutenu que « par le mot *basilica*, en France, dans le VIe et le VIIe siècles on entendait toujours une église de moines. Les cathédrales étaient appelées *ecclesiæ* et les paroisses aussi » [10]. Cette proposition doit être entendue très largement pour demeurer vraie. Toutefois on n'a pas attendu le Ve et le VIe siècles pour appliquer aux chapelles funéraires et aux *martyria* le titre de « basilique ». Dans les *Acta purgationis Cæciliani*, rédigés en Afrique en l'année 303, on lit : *et Zama et Furnis dirui basilicas et uri scripturas vidi* [11]. Optat de Milève faisant allusion aux débuts du schisme donatiste, au commencement du règne de Constantin, compte dans Rome *quadraginta et quod excurrit basilicas* [12]. On comptait donc alors plus de quarante basiliques dans Rome et ce nombre correspond aux lieux officiels du culte de la communauté romaine [13]; ainsi le mot « basilique » s'appliquait aux églises urbaines et céméteriales. Dans la *Depositio martyrum* nous ne relevons rien d'utile pour notre sujet, mais dans le catalogue papal de Furius Dionysius Filocalus, en 354, nous voyons que les chapelles céméteriales élevées par le pape Fabien (236-250) portent le nom de *fabricæ per cœmeteria;* le mot *basilica* n'est d'un emploi courant que vers le pontificat du pape Jules Ier, sous Constantin [14].

Le pèlerin de Bordeaux, en 337, signale en ces termes l'église du Saint-Sépulcre, à Jérusalem : *ibi modo jussu Constantini imperatoris basilica facta est, id est dominicum miræ pulchritudinis* [15]. A Carthage, il existait une *basilica novorum* [16] et nous rencontrons ce titre ailleurs, mais nous ne pouvons songer à en dresser ici un catalogue.

Les documents que nous venons d'interroger nous ont montré plusieurs significations principales et courantes du mot *basilica*. Outre son sens classique, il s'applique à des édifices du culte de dimension et de forme [17] ne rappelant en rien la basilique civile, principalement à des chapelles funéraires.

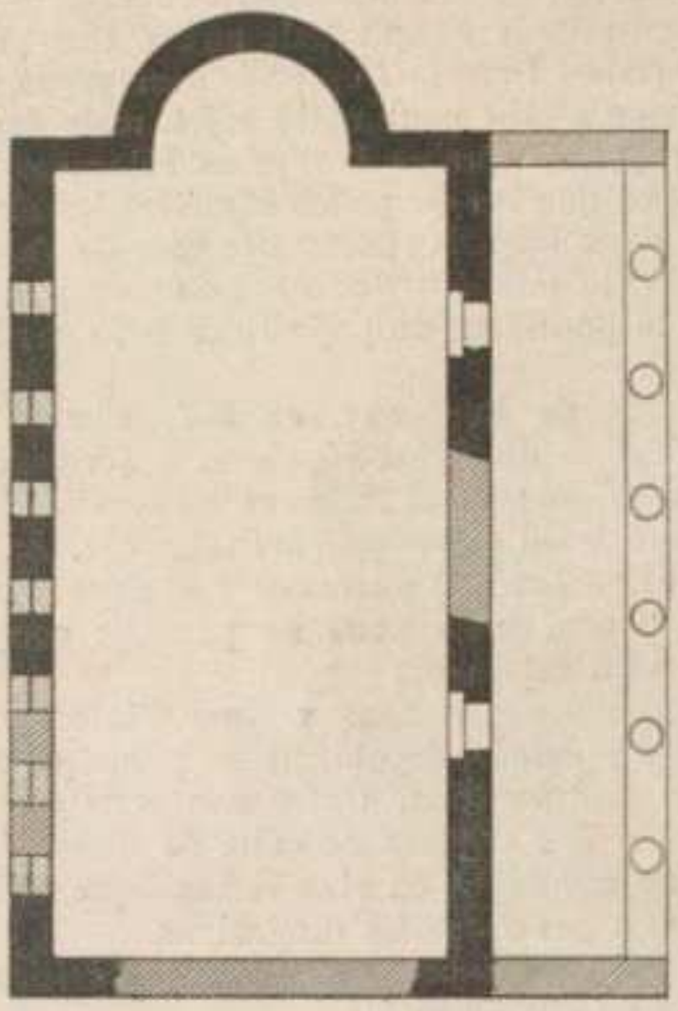
A Padoue, une inscription donne *basilica* comme équivalent de *oratorium* [18].



On pourrait trouver une confirmation de ce sens dans quelques textes irlandais. Le « Pénitentiel de Finian », can. 33, s'exprime ainsi : *Basilicis sanctorum est ministrandum facultatibus nostris* [19]. Cependant d'autres textes donnent lieu de soupçonner un sens que nous n'avons pas rencontré dans les textes latins et grecs cités plus haut. La *Collect. can. Hibernensis*, XLIV, *De locis consecratis;* c. XX : *De nomine basilicæ et ejus scissura*, donne au terme *basilica* le sens très précis de tombe. *Basilion græce, rex latine, hinc et basilica, regalis, quia in primis temporibus reges tantum sepeliebantur in ea, nomen sortita est; nam ceteri homines sive igni, sive acervo lapidum conditi sunt.*

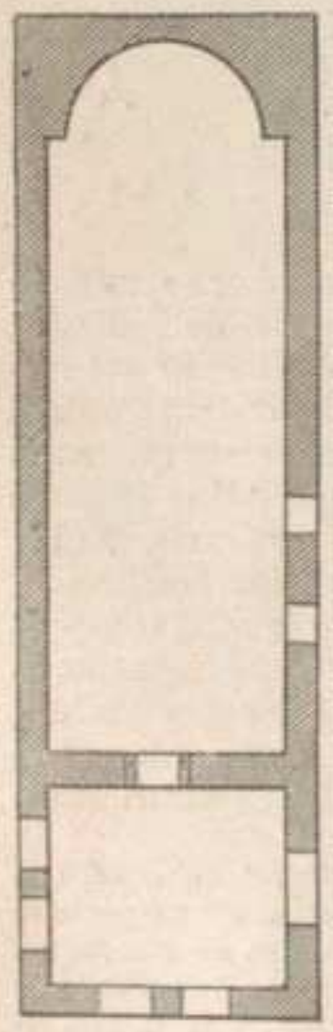
[1] Jérôme, *Epist.*, LX, *epist. Nepotiani, P. L.*, t. XXII, col. 597. — [2] O. Mothes, *op. cit.*, p. 23. — [3] *Ibid.*, p. 23, et d'autres citations tirées de divers auteurs. — [4] W. Weingartner, *Ursprung und Entwickelung des christlichen Kirchenbaues*, in-8°, Leipzig, 1854, p. 4. — [5] Weingartner, *op. cit.*, p. 37, n. 6. Nous avons quelque doute au sujet de la filiation qu'on a pensé découvrir entre l'expression grecque d'Eusèbe et *domus dominica* qu'on rencontre chez quelques Latins, notamment chez Salvien. Ce sont là des étymologies après coup, à la manière de celles de saint Isidore de Séville qui écrit : *Basilicæ prius vocabantur regum habitacula, unde et nomen habent, nam βασιλεύς; rex et basilicæ regiæ habitationes; nunc autem ideo divina templa basilicæ nominantur quia Regi ibi omnium Deo cultus et sacrificia offerentur.* Cf. O. Mothes, *op. cit.*, p. 25; Zestermann, *De basilicis libri tres*, p. 160 sq., 321; C. Lange, *Haus und Halle*, p. 321 sq. — [6] Garrucci, dans *Bull. archeol. napolitano*, IIe série, t. I, p. 36 sq. — [7] S. Jérôme, *Epist.*, LX, *ad Heliodorum, P. L.*, t. XXII, col. 597. — [8] Nous avons discuté cette question à propos de la *basilica* d'Agaune, cf. *Dictionn.*, t. I, col. 851-852. — S. Avit, *Fragm.* V, *P. L.*, t. LIX, col. 296, epist. VI, *De ecclesiis hæreticorum sicut et de oratoriis vel basiliculis privatis.* — [9] H. Valois, *De basilicis quas primi Francorum reges condiderunt*, in-8°, Parisiis, 1658; Mabillon, *Ouvrages posthumes*, in-4°, Paris, 1724, t. III, p. 355; J. Havet, *Œuvres*, t. I, p. 190, 201, a montré combien cette affirmation est exagérée et à ce propos on peut rappeler que les paroisses de campagne, *parochiæ*, sont appelées *basilicæ* dans les canons d'un concile de Salone, en 532. Cf. Farlati, *Illyricum sacrum*, t. II, p. 273. — [10] S. Optati, *Opera*, édit. Ellies du Pin, in-fol., Paris, 1700, p. 162, 170. Cf. Optat. *De schism. donat.*, l. III, c. 1 : *aut thus pone aut basilicas dirue*, en 303. — [12] S. Optat, *De schism. donatistarum*, l. II, c. IV, *P. L.*, t. XI, col. 954. Cf. De Rossi, *Roma sotterr.*, t. I, p. 205. — [13] Plus d'un demi-siècle auparavant, le pape Cornelille mentionne dans l'église de Rome *quarante* prêtres. Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VI, c. XLIII, *P. G.*, t. XX, col. 616. La coïncidence est si frappante qu'on ne peut s'y dérober. — [14] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 117. — [15] *Itinera hierosolymitana*, édit. Parthey et Pinder, p. 280; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1863, p. 26. — [16] S. Augustin, *Brevicul. collat. cum donatistis*, l. III, c. XIII, *P. L.*, t. XLIII, col. 638. — [17] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 460, ne doute pas qu'au Ve siècle on ne donnât à des chapelles trichores céméteriales le nom de basilique. Cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1874, p. 14-16. — [18] *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 3100. — [19] H. J. Schmitz, *Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche*, in-8°, Mainz, 1883, p. 506.

— *Nemo alienus libertatem scindendi basilicam sine principis permissione habet, et si hoc ausus fuerit,*



1411. — Plan de la chapelle de Nuriyeh.
D'après Butler, *Architecture and other arts*, p. 92, fig. 30.

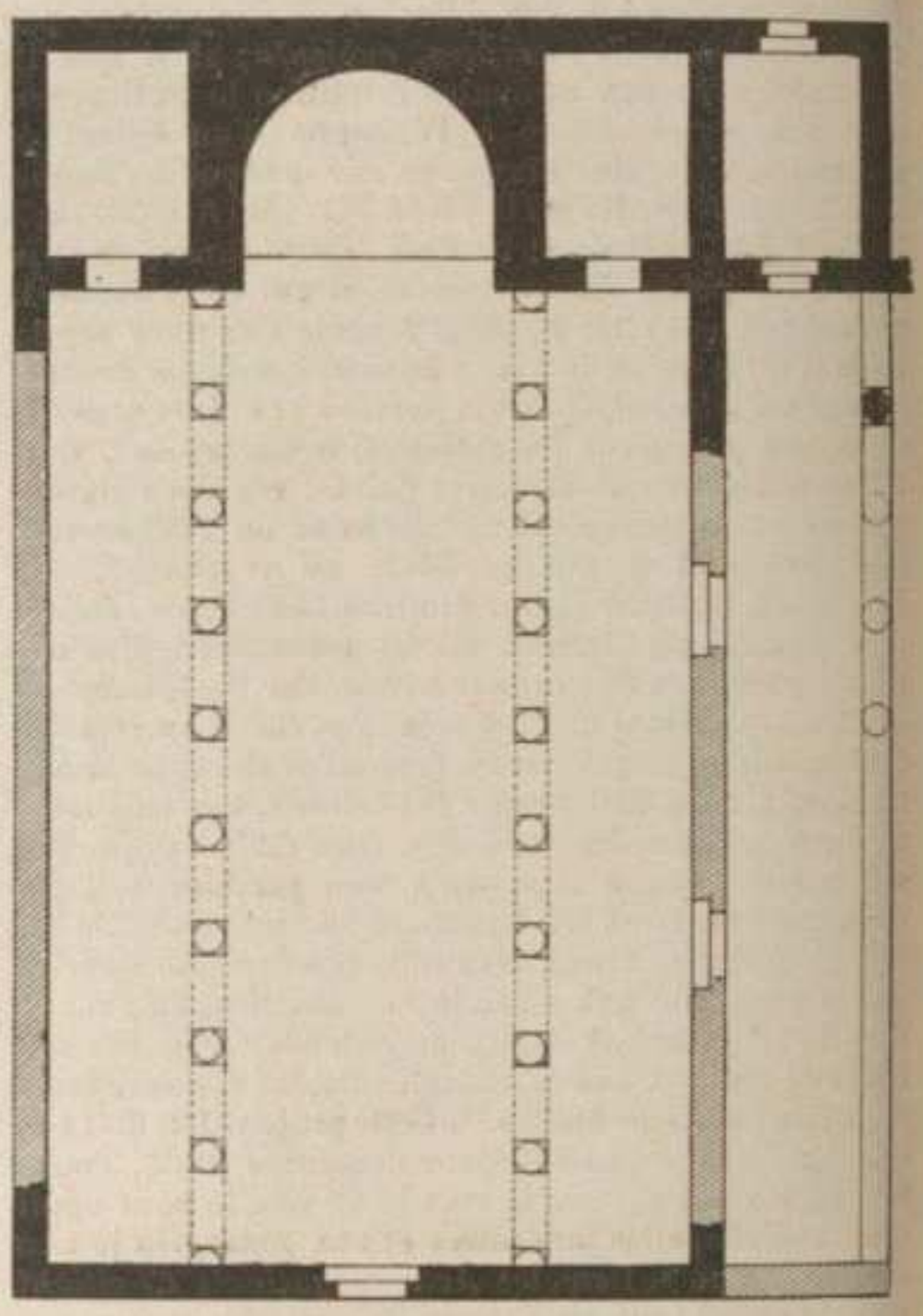
reddet secundum dignitatem ejusdem loci[1]. Si quelque doute pouvait demeurer le texte suivant suffirait à la démonstration. *Collect. canon. hibernensis*, XVIII, c. VII : *De mortuo retinendo : Quicumque discesserit de sua ecclesia et in alia ecclesia sepultus fuerit, cujus propinquus veniens, corpus mortui mutare volens, dabit pretium sepulcri prioris, hoc est vaccam et vestimentum ejus commune, et rogabit principem loci ut basilicam ejus fodevet.* Du Cange, toujours si averti des termes rares, avait relevé le texte du *canon. Hibern.*, c. XXVI, « *basilicam scindere* »[2] dont il devait la connaissance à l'extrait publié dans le *Spicilège* de d'Achery. Il cite ensuite un texte de la *Loi salique*, tit. LVIII, § 3, 4, 5, qui frappe d'une amende de 15 solidi celui qui *tumbam (aut) porticulum super hominem mortuum expoliaverit. Si quis vero basilicam super hominem mortuum expoliaverit 30 solidis culpabilis judicatur.* On voit que le mot « basilique » a ici le sens de « tombe » comme dans la *collectio hibernensis* puisque les personnes de qualité seules pouvaient avoir une *basilica* qui prenait le nom de *tumba* ou de *porticus* lorsqu'il s'agissait de gens de moindre condition, mais rien n'indique que le monument différait. Le titre LXXI de la *Loi salique* traite de l'amende ou wehrgeld à payer par ceux qui *basilicam voluntario ordine aut fortasse per negligentiam incenderit ;* ce qui a donné lieu de supposer que ces sortes de tombes appelées *basilicæ* étaient confectionnées en bois.



1412. — Plan de la chapelle de Buda.
D'après Butler, *Architecture a. other arts*, p. 103, fig. 39.

[1] D'Achery, *Spicilegium*, t. I, p. 504; H. Wasserschleben, *Die irische Kanonensammlung*, in-8°, Leipzig, 1885, p. 179. — [2] Du Cange, *Glossarium*, t. II, p. 593. — [3] H. Cr. Butler, *Architecture*, fig. 30. — [4] *Ibid.*, p. 103, fig. 39. Sans cette porte, dans ce qui deviendra avec le temps « la façade », le *narthex* n'aurait pas de communication avec l'église. — [5] *Ibid.*, p. 103, 239.

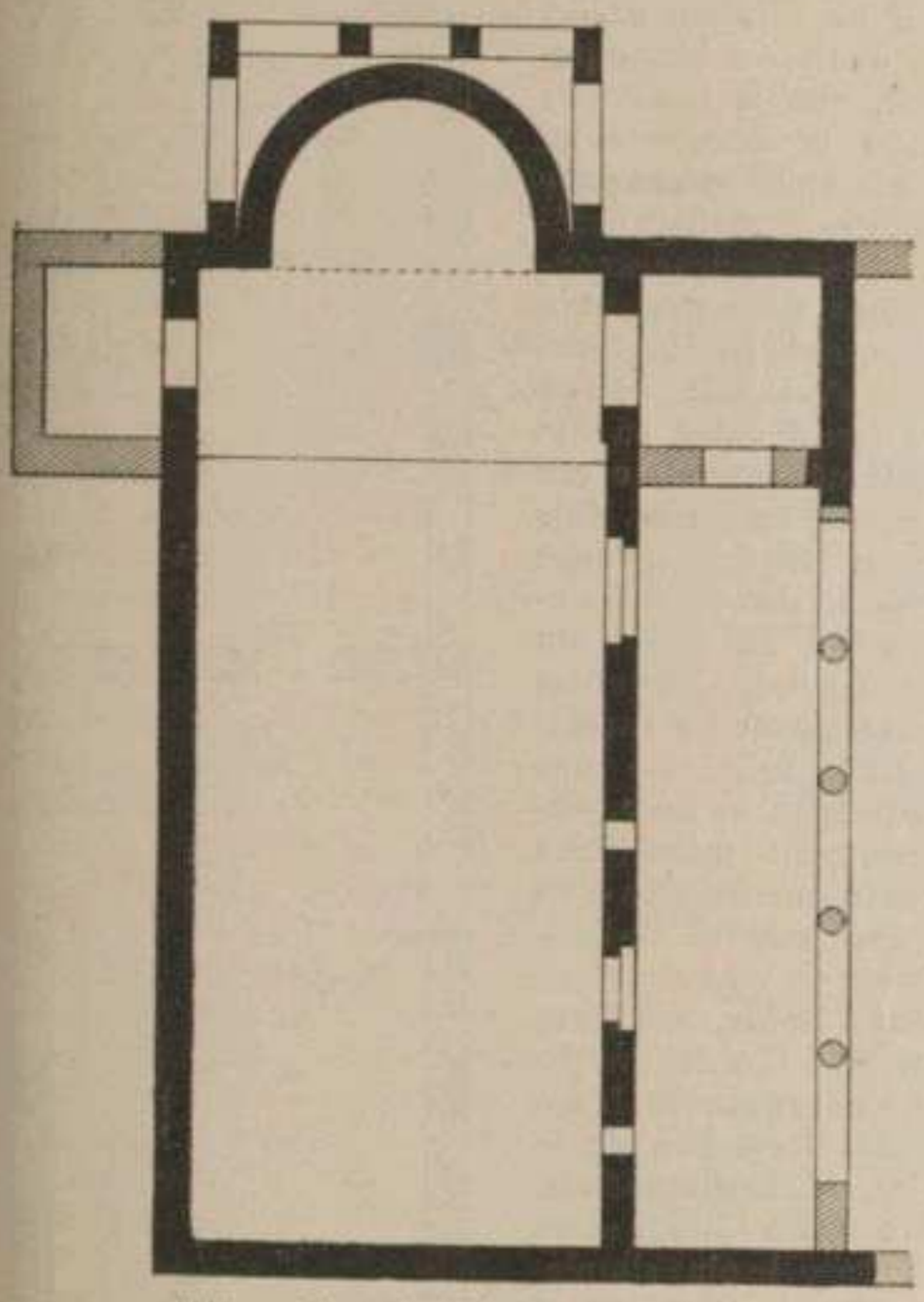
VI. TYPE CHRÉTIEN PRIMITIF. — Le type visé par la *Didascalie* survécut dans les parages d'où cet écrit était sorti ; nous allons le rencontrer dans quelques édifices chrétiens du IVe siècle dans la Syrie centrale. A première vue, le plan rappelle les basiliques privées de la *Villa Hadriana* et de Junius Bassus ; nous y retrouvons même le portique latéral comme à Sainte-Balbine. La petite chapelle de Nuriyeh est tout à fait frappante et sa conservation ne permet aucune hésitation. Elle garde sa double entrée placée sur le côté et son portique[3] (fig. 1411). La chapelle de B'uda (fig. 1412) est, croyons-nous, un essai digne d'intérêt. L'abside est appuyée d'une maçonnerie que nous retrouverons souvent, en outre les deux entrées sont conservées sur le mur latéral, mais un *narthex* carré a été ajouté devant la face qui, dès lors et nécessairement, a dû être percée d'une porte[4]. Les dimensions commencent à s'affirmer dans le sens d'une construction plus longue que large, à peu près dans la proportion de 2 à 6. Cet allongement va devenir la règle et on s'écartera de plus en plus du type des basiliques privées qui ne s'écartaient elles-mêmes du type carré qu'avec une certaine timidité. C'est ce que nous voyons à Rbeah dont le plan rappelle invinciblement celui de Nuriyeh. Le portique et les entrées latérales sont conservés, mais déjà nous voyons apparaître les *pastophoria* réclamés par le *Testamentum Domini*. D'autre part le plan de B'uda se retrouve dans les portes rejetées au bas de la nef et dans le maintien de l'abside engagée dans une maçonnerie. Quant au baptistère il a été accolé au *diaconicon* à une date postérieure[5].



1413. — Plan de l'église de Kherbet Hass.
D'après Butler, *Architecture and other arts*, p. 93, fig. 31.

L'église de Kherbet Hass nous fait voir un nouvel

acheminement vers la forme définitive (fig. 1413). La tradition se retrouve dans le portique et les deux entrées latérales, mais la nouveauté se montre de toutes parts. Deux rangées de colonnes divisent l'église en trois galeries, les *pastophoria* prennent leur entrée à l'extrémité des bas-côtés, le mur de façade est maintenant percé d'une porte en face de l'abside [1]. La petite église de Baqousa (voir ce nom) est malheureusement trop ruinée pour être utilement invoquée ici [2]. Nous passons donc à la basilique de Deir Sanbil, débarrassée du portique latéral mais non des entrées quoiqu'elle ait trois portes dans le mur de façade [3], disposition identique à celle de la principale basilique de El-Barah [4] et

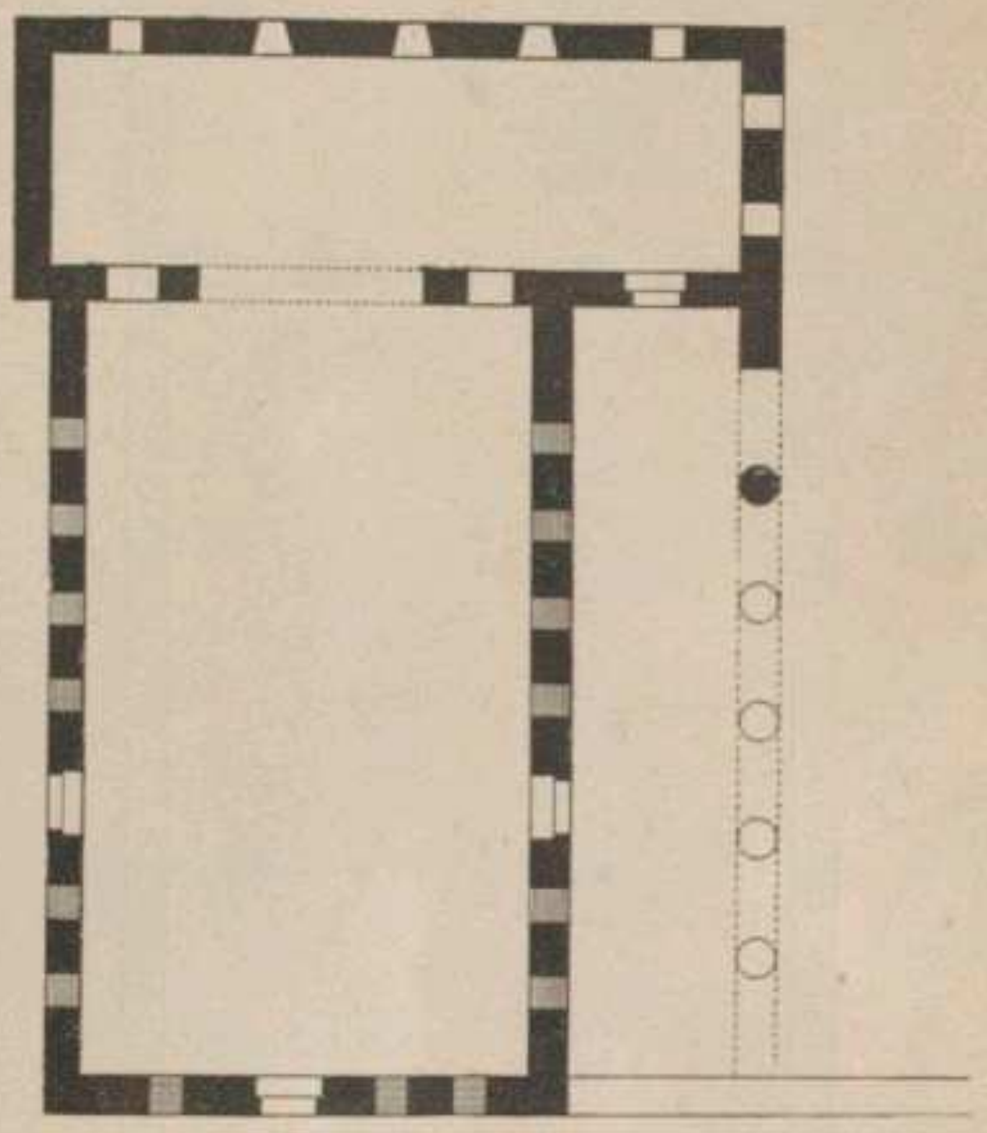


1414. — Plan de la basilique de Kfer.
D'après Butler, *Architecture and other arts*, p. 149, fig. 58.

de la basilique de Rouweiha [5], tandis qu'à Serdjilla et à Moudjeleia [6] on se contente de percer une seule porte dans la façade; il est vrai qu'à Moudjeleia on a transporté le portique latéral devant la façade dont il devient une sorte de narthex [7].

Ce qui, mieux encore que cette progression, dont tous les exemples appartiennent au IVe siècle, révèle l'ancien usage et trahit les souvenirs laissés par lui, c'est la persistance pendant le Ve et le VIe siècles, dans la région où nous sommes, des types que nous venons de présenter. Au Ve siècle, nous retrouvons la basilique ouverte, sur le mur latéral seulement, en 401, à Babiska [8]; en 418, à Dar Kita [9]; à Kfer [10]; au VIe siècle, en 507, à Kherbet Hasan [11]; à Dar Kita [12]. Un plus grand nombre de basiliques conserve les deux entrées latérales tout en s'accommodant de l'entrée unique dans la façade, ce sont au Ve siècle, en 414, Ksedjbeh [13]; Ksar il Benat [14]; Mshabbak [15]; Kokanaya [16]; Serdjibleh [17]; Btirsa [18]; au VIe siècle, Deir Seta [19]; Dehes [20]; Bamukka [21]; Bakirha [22]; en 585, Kherbet Tezin [23]; Bettir [24]; Bashmili [25].

Quelques exemples sont d'un particulier intérêt. La persistance du type primitif de la basilique au Ve siècle ne peut être démontrée avec plus d'évidence que par l'édifice très bien conservé de Kfer (fig. 1414). A l'extrémité du portique latéral on a dressé et obtenu un *diaconicon*, une chambrette construite sur le mur opposé a fait une prothèse [26]. Le plan rappelle à s'y méprendre celui de Nuriyeh. Plus instructive encore est la petite église de Srir. Ces édifices modestes,



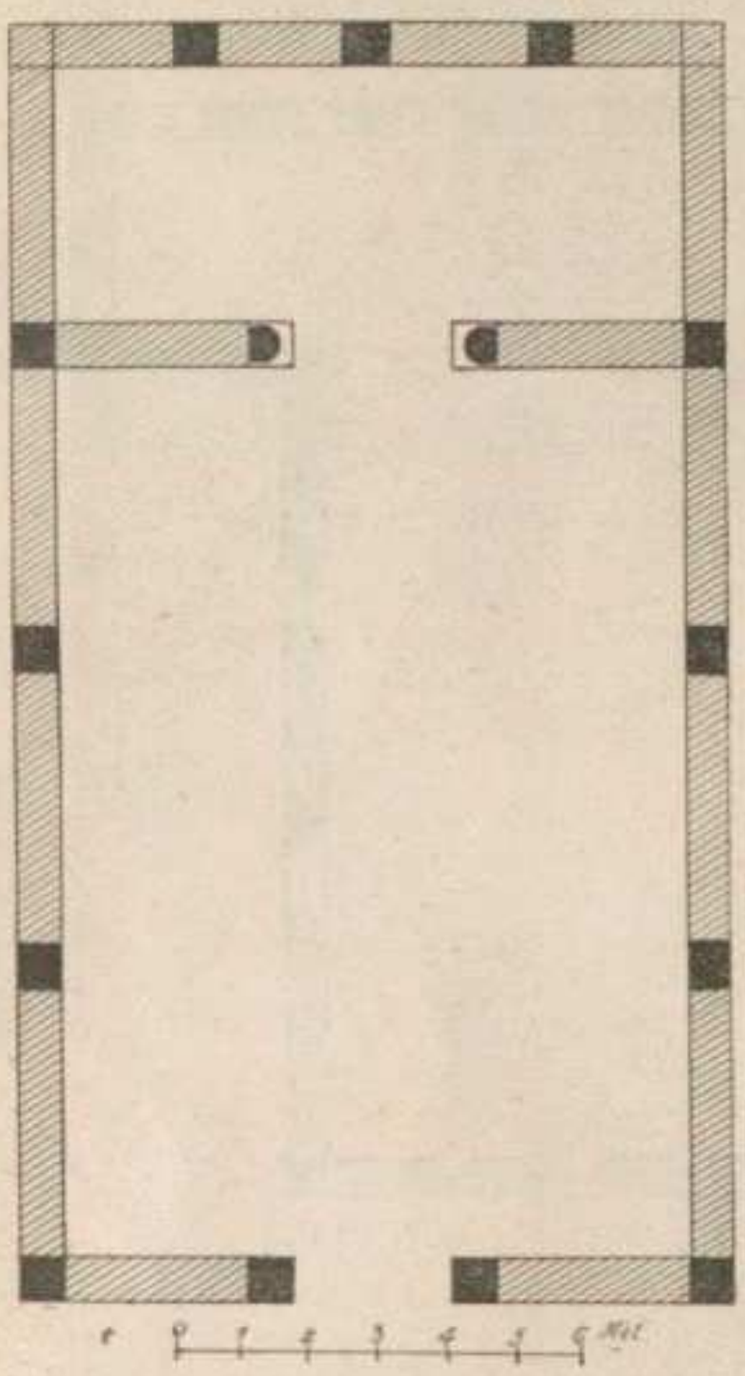
1415. — Plan de l'église de Srir.
D'après Butler, *Architecture and other arts*, p. 151, fig. 59.

les seuls à la portée des localités de peu de ressources, perpétuent mieux la tradition en n'acceptant que peu à peu les innovations, à mesure que la pratique générale les a rendues plus communes et d'exécution moins dispendieuse. Suivant la remarque si juste de M. A. L. Frothingham la petite église de Srir (fig. 1415) nous montre comment le type s'approche graduellement de la basilique. Quoique postérieure au IVe siècle, elle peut être considérée comme un des progrès réalisés au IVe siècle par les architectes chrétiens et dont il ne nous est pas resté d'autre trace. Les trois portes percées, suivant la prescription du *Testamentum Domini*, le portique latéral, le transept dans lequel on avait sans doute tendu des rideaux pour remplacer la prothèse et le *diaconicon* [27], tous ces détails sont singulièrement utiles pour nous faire retrouver l'aspect d'une

[1] H. Cr. Butler, *Architecture and other arts*, in-4°, New-York, 1904, p. 93, fig. 31; de Vogüé, *Syrie centrale*, pl. 59, plan inexact ne donnant que six entrecolonnements. Dimensions : du mur ouest à la naissance de l'abside 20 mètres; du mur nord au mur sud 13m30, d'une rangée de colonnes à l'autre (de centre à centre) 6m66. — [2] H. Cr. Butler, *op. cit.*, p. 88, fig. 29. Cf. *Dictionn.*, t. II, fig. 1383. — [3] H. Cr. Butler, *op. cit.*, p. 94, fig. 32. Dimensions : longueur du vaisseau 21m65, largeur 14m40 dont 4m29 pour les deux nefs latérales; distance d'une colonne à l'autre 2m40. — [4] H. Cr. Butler, *op. cit.*, p. 97, fig. 36. — [5] *Ibid.*, p. 99, fig. 37. — [6] *Ibid.*, p. 96, fig. 33, 34. — [7] *Ibid.*, p. 96, fig. 34. — [8] H. Cr. Butler, *op. cit.*, p. 131, fig. 49. Cf. *Dictionn.*, t. II, fig. 1163. — [9] H. Cr. Butler, *op. cit.*, p. 137, fig. 51. — [10] *Ibid.*, p. 149, fig. 58. — [11] *Ibid.*, p. 199, fig. 78. — [12] *Ibid.*, p. 212, fig. 84. — [13] *Ibid.*, p. 135, fig. 50. — [14] *Ibid.*, p. 140, fig. 52. — [15] *Ibid.*, p. 143, fig. 55. — [16] *Ibid.*, p. 146, fig. 56. — [17] *Ibid.*, p. 147, fig. 57. — [18] *Ibid.*, p. 154, fig. 62. — [19] *Ibid.*, p. 195, fig. 75. — [20] *Ibid.*, p. 206, fig. 81. — [21] *Ibid.*, p. 208, fig. 82. — [22] *Ibid.*, p. 209, fig. 83. — [23] *Ibid.*, p. 214, fig. 85. — [24] *Ibid.*, p. 230, fig. 92. — [25] *Ibid.*, p. 231, fig. 93. — [26] *Ibid.*, p. 149, fig. 58. — [27] *Ibid.*, p. 151, fig. 59; cf. p. 234, fig. 94, chapelle de Kasr Iblisu, du VIe siècle.

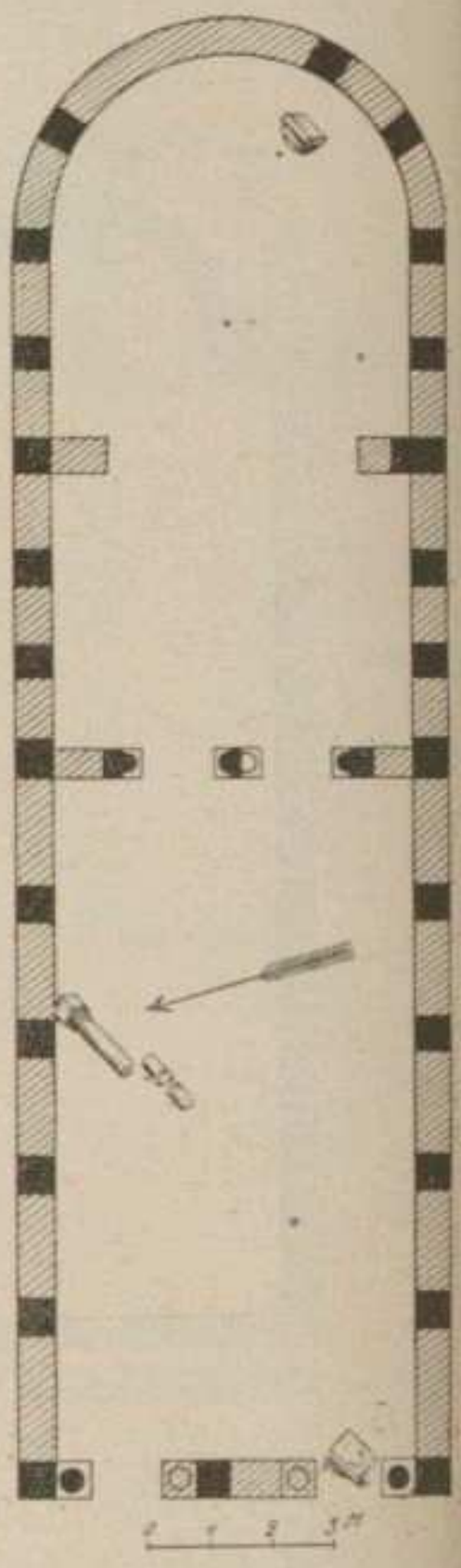
basilique de petite ville au IVe siècle. Mais ce qui ajoute encore à l'intérêt historique de ces ruines c'est la rencontre en Afrique d'édifices du culte aux dispositions presque semblables. Les petites églises de Henchir el Atech (fig. 1416), Bir ben Zireg (fig. 1417) et Henchir Terlist, en Algérie, montrent suffisamment par leur plan l'ancienneté du type auquel ils appartiennent et sa généralité. Le rapprochement avec Srir et B'uda se fait sans hésitation [1].

VII. Appropriation de la basilique au culte chrétien. — On n'a pas assez remarqué combien les chrétiens devaient découvrir de convenance à la célébration du culte dans les habitations privées. Le culte domestique s'était si étroitement associé aux mœurs antiques



1416. — Plan de l'église de Henchir el Atech.
D'après Gsell, *Recherches historiques en Algérie*, p. 206.

que les chrétiens eussent été privés, choqués peut-être, de ne s'assembler jamais dans les maisons privées. Ce n'est guère qu'avec la fin du IIe siècle, à l'époque qui a été si justement nommée « la fin du monde antique », que les idées se modifient sur ce point. Pendant le IIIe siècle et jusqu'à la paix de l'Église c'est de préférence dans les faubourgs des villes que se construisent les lieux d'assemblée. Les premiers essais de construction et d'architecture chrétienne doivent, à peu près partout, se chercher dans cette direction. On a observé, en effet, que la plupart de nos cathédrales et quelques autres grandes églises furent bâties à l'origine (et souvent rebâties dans la suite) sur des emplacements confinant à l'enceinte des villes [2]. Les premiers architectes chrétiens, en Occident, s'en tinrent aux données de l'architecture romaine de leur temps. La basilique civile et la basilique privée fournirent les principales dispositions. Plusieurs circonstances concouraient à faire adopter le type basilical. D'abord c'était le lon usage qu'on venait de faire, et qu'on n'interrompit pas brusquement, de l'*atrium*, des *alæ*, du *tablinum* et de la *basilica* des habitations privées; ensuite la science des architectes et des constructeurs qui ne savaient guère, en matière d'édifice public, que la basilique; enfin la désaffectation des temples païens pour en faire des églises chrétiennes [3]. Toutes ces conditions concouraient à imposer le type basilical qui s'adaptait mieux qu'aucun autre au but à atteindre et aux moyens à mettre en œuvre. Mais nous croyons qu'elles fussent demeurées vaines si, au début du IVe siècle, Constantin n'avait donné à l'architecture religieuse une impulsion et un rajeunissement merveilleux par la construction d'un grand nombre de basiliques du type classique tant à Rome, qu'à Jérusalem, à Constantinople et ailleurs encore. D'ailleurs, il est bon de le dire, si la basilique était, de tous les édifices alors en usage, le plus simple, le plus économique et le plus rapide à construire, son affectation purement civile ne soulevait pas les répugnances que les temples des dieux inspiraient et on ne se montra guère indifférent que plus tard, vers le temps de Théodose. En 313, le paganisme était encore trop vivace et même aux yeux des chrétiens, il était encore trop une *religion*. L'empressement apporté à la construction des basiliques et la modicité des ressources dont on disposait dans ce but ne laissaient guère le choix quant aux moyens d'exécution. La mode antique de construction



1417. — Plan de l'église de Bir ben Zireg. D'après les *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1894, t. XIV, p. 568.

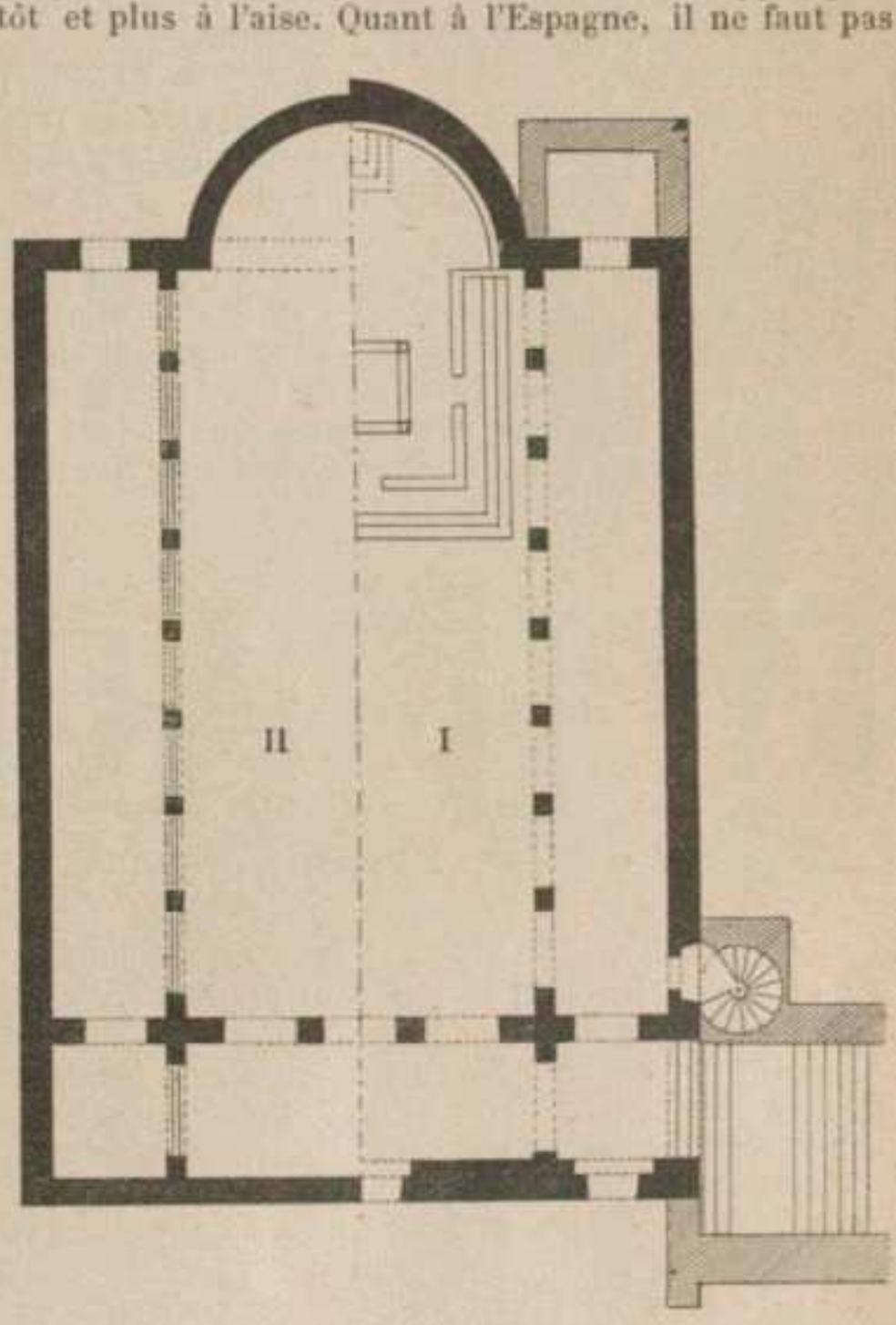
[1] S. Gsell, *Recherches archéologiques en Algérie*, in-8°, Paris, 1893, p. 161, 206; *Mél. d'archéol. et d'hist.*, 1894, t. XIV, p. 558. — [2] C. Enlart, *Manuel d'archéologie française*, in-8°, Paris, 1902, t. I, p. 103 : « Les cathédrales d'Aleth, Châlons-sur-Marne, Chalon-sur-Saône, Chartres, Noyon, Senlis, Boulogne, Le Mans, etc., ont un sanctuaire tangent à l'ancienne enceinte romaine; c'est au contraire par l'ouest que celle de Rodez attenait aux remparts, tout comme la Madeleine de Châteaudun, San-Feliu d'Avall (Pyrénées-Orientales), Saint-Sixte de Viterbe, Saint-Frambourg de Senlis et l'église de Crémieu (Isère) sont des églises soudées par l'abside à une enceinte fortifiée, et l'abside est utilisée pour la défense. On peut encore citer comme cathédrales contiguës aux anciens remparts, celles d'Albi, Amiens, Angoulême, Auxerre, Beauvais, Bourges, Carcassonne, Évreux, Langres, Meaux, Narbonne, Paris et Soissons. » Entre autres exemples plus anciens et déjà étudiés dans le *Dictionnaire*, rappelons Milan et Tipasa. — [3] Nous ne faisons qu'indiquer ce point de vue qui sera traité ailleurs en détail. Voir Églises. Outre l'ouvrage de Marangoni, *Delle cose gentilesche trasportate ad usu et ornamento delle chiese*, in-4°, Romæ, 1744, on trouvera quelques faits bien groupés dans P. Allard, *L'art païen sous les empereurs chrétiens*, in-12, Paris, 1879, et une dissertation un peu verbeuse de Ch. Texier, *L'architecture byzantine*, in-fol., Londres, 1864, p. 79-112.

massive à voûtes concrètes n'était plus possible depuis que le régime centralisateur des forces ouvrières constitué sous le Haut-Empire se relâchait de plus en plus rapidement. Les chrétiens ne durent pas songer un instant à élever des basiliques voûtées dans le genre de celle de Maxence (= basilique de Constantin), ils adoptèrent d'emblée le type de la basilique à charpente : une toiture portée sur une file d'arcades. Nous verrons plus loin ce qui en fut dans l'empire d'Orient, une fois tombée la fièvre des constructions constantiniennes. L'incroyable précipitation avec laquelle les édifices du premier empereur chrétien furent élevés, amena, en un temps relativement court, leur ruine à tous, mais cette circonstance allait imposer des restaurations partielles qui, pendant longtemps, maintiendraient l'attention des architectes et des constructeurs tournée sur le type basilical immuable[1]. C'est à cela que nous devons de posséder aujourd'hui un ensemble précieux d'édifices presque intacts, quoique la plupart aient été dénaturés par l'addition d'ornements très postérieurs. Saint-Pierre et Saint-Paul-hors-les-murs, fondés par Constantin, gardèrent longtemps leur aspect primitif qui ne différait guère pour ces deux édifices. Saint-Paul fut rebâti en 386, l'abside fut refaite à nouveau sous Symmaque (498-514) et l'édifice entier sous Pascal II (1099-1118), et au XIXe siècle à la suite de l'incendie de 1823.

Sainte-Marie-Majeure, fondée par Libère (352-356), rebâtie par Sixte III (432-440), conserve son aspect ancien. Saint-Laurent-hors-les-murs remonte également à Sixte III, mais a subi un remaniement sous Pélage II et, sous Honorius III (1216-1227), une reconstruction qui a dénaturé à peu près complètement l'édifice antique. Sainte-Sabine a été à peine modifiée depuis sa fondation en 425; enfin Sainte-Agnès-hors-les murs, bâtie par Constantin, en 324, a, sous Pie IX, retrouvé à peu près son aspect primitif[2] (fig. 1418).

A Ravenne, deux basiliques d'une conservation merveilleuse nous donnent la vision d'édifices tels qu'ils furent élevés au VIe siècle. Ce sont les deux basiliques qui portent aujourd'hui le vocable de Saint-Apollinaire[3]. Nous ne disons rien ici de la basilique ambroisienne, à Milan, que nous avons longuement étudiée et appréciée[4]

En Gaule, nous savons par le témoignage de Lactance que le César Constance Chlore chargé d'exécuter l'édit de persécution épargna les personnes mais sacrifia les églises qu'il fit démolir (305-306). Il faut attendre longtemps après cette date pour rencontrer les traces de basiliques[5]. Nous savons par Grégoire de Tours († 594) et par Fortunat († 600) qu'il existait en Gaule, de leur temps, de riches basiliques; malheureusement les descriptions qu'ils en donnent sont si vagues, si pompeuses, qu'on ne sait qu'en dire après les avoir lues. La déception est d'autant plus vive que « les constructions d'architecture romaine ou byzantine que nous rencontrons dans les autres pays ne semblent pas identiques à ce qu'elles étaient en Gaule. En Syrie et en Afrique, des monuments, que la pénurie de bois a amené à voûter beaucoup plus tôt qu'ailleurs, et qui, élevés loin des centres du goût classique et dans l'empire byzantin, ont présenté du IVe au VIe siècle des caractères qui n'ont peut-être apparu chez nous que vers le Xe ; en Angleterre, les rares ouvrages que l'on pourrait attribuer au VIIe siècle sont d'un art très barbare et déjà roman, soit que la sagacité des historiens ait été mise en défaut, soit que la pénurie de modèles romains ait permis à l'art septentrional de se développer plus tôt et plus à l'aise. Quant à l'Espagne, il ne faut pas



1418. — Plan de l'église de Sainte-Agnès-hors-les murs.
D'après Dehio et Bezold, *Die kirchliche Baukunst*, atlas, pl. 17, n. 3.

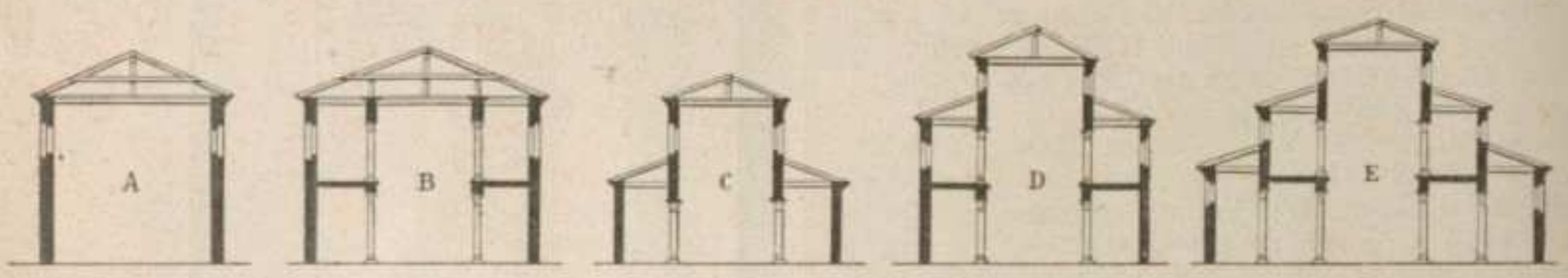
songer à y chercher un point de repère; sa civilisation et ses monuments ont été plus bouleversés que les nôtres et leur histoire est encore bien plus incertaine que la leur. En Allemagne, la région comprise dans la Gaule a seule possédé une civilisation chrétienne à l'époque qui nous occupe »[6].

Force nous sera donc de nous tourner vers l'Orient. Ici, le climat moins destructeur et les matériaux de grand appareil ont conservé un grand nombre de basiliques, notamment en Syrie et dans l'Afrique du Nord[7].

[1] Nous n'avons pas à rechercher ici les raisons du type basilical, de ses colonnades, de son abside. Il a exercé la sagacité de J. P. Richter, de F. X. Kraus, de H. Holtzinger, de G. Dehio. Outre que le type était arrêté au moment où les chrétiens commencent à l'appliquer à leur usage et que pour cette raison il ne peut être question de chercher les origines de l'abside dans l'*arcosolium*, il est tout naturel de supposer que l'obligation de relever le pavement à l'extrémité de la basilique civile fit de cette partie une sorte de local réservé qu'on distingua en disposant au centre le siège du principal personnage et de ses assesseurs. C'était une disposition qu'on prenait dans les exèdres funéraires et l'analogie des situations amena la reproduction des types d'architecture. On découpa le mur du fond de la basilique et on y souda une exèdre. — [2] Pour la vue de l'église, cf. Dehio, *op. cit.*, Atlas, pl. 22, n. 6; H. Holtzinger, *op. cit.*, p. 35; H. Leclercq, *Manuel*, t. II, p. 67. — [3] Saint-Apollinaire *in classe*, commencée en 534, consacrée en 549, restaurée maladroitement en 1749; Saint-Apollinaire *nuovo* (jadis Saint-Martin *in cielo d'oro*) fondée en 493-526, attribuée aux catholiques en 570. — [4] *Dictionn. d'arch. chrét.*, t. I, col. 1442, fig. 349. — [5] A Sion, en Valais, en 376, réparation d'une église; Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, t. I, p. 649; Basilique de Minerve (Aude) construite en 442-446 par l'évêque Rustique, *Corp. inscr. lat.*, t. XII, n. 5336. En attendant de reprendre l'étude des basiliques et des édifices religieux de la Gaule, nous renvoyons à la notice abrégée que leur a consacrée M. C. Enlart, *Manuel d'archéol. française*, in-8°, Paris, 1902, t. I, p. 114 sq. — [6] C. Enlart, *Manuel d'archéologie française*, in-8°, Paris, 1902, t. I, p. 106-107. — [7] De Vogüé, *Syrie centrale*, in-4°, Paris 1865; H. Cr. Butler, *Architecture and other arts*, in-4°, New-York, 1904, pour la Syrie; S. Gsell, *Monuments antiques de l'Algérie*, in-8°, Paris, 1901, t. II. Cf. *Dictionn.*, t. I, col. 658 sq.

En Syrie centrale, nous avons cité bien souvent déjà les basiliques à demi ruinées de Tafka, de Qalb-Louzeh, de Rouweiha, dans lesquelles nous voyons dresser des piliers, tandis qu'à Behio, Babouda, Bakouza, Tourmanin nous pouvons constater la transformation de l'art romain au profit d'une pensée nouvelle qui, épurée, affermie, élargie, donnera naissance à l'art romain [1]. En Syrie citons Saint-Jean de Damas; en Grèce, Chalcis d'Eubée, pourvues de nefs à bas côtés avec colonnes; en Palestine, une partie de la nef de l'église de Bethléhem et une partie de celle du Saint-Sépulcre appartiennent à la construction exécutée sous Constantin.

Nous avons longuement parlé des églises d'Afrique, il nous sera donc permis de n'y pas revenir. Les rapprochements que nous avons pu établir entre le plan et les dispositions architectoniques de plusieurs de ces édifices et ceux des édifices syriens contiennent une indication qui ne doit pas être négligée. Quoique très inférieur à l'art des constructions et des architectes syriens, l'art et les méthodes des africains suffisent à donner aux basiliques de l'Afrique du Nord une importance durable. Certaines dispositions sont pleines de promesses fécondes que remplira l'architecture romane.



1419. — Coupes de basiliques. D'après G. Dehio et G. von Bezold, *Die kirchliche Baukunst*, t. I, p.81.

En Algérie, Orléansville, Tipasa et Tébessa; en Tunisie, Haidra, Sbeitla Birmali, le Kef sont particulièrement dignes d'attention [2].

La Dalmatie, moins riche en ruines, offre cependant quelques édifices importants et un des plus importants de tous, cet inépuisable palais de Dioclétien, à Salone. A Salone encore, la cathédrale est établie dans le mausolée de Dioclétien et des fouilles, admirablement conduites, ont rendu une basilique précédée d'un *atrium* et d'un *narthex*. L'abside s'ouvrait sur un transept et la nef était séparée du sanctuaire par une sorte de refend ajouré. Au nord régnait un second collatéral entièrement bordé de chapelles en forme d'absidioles [3]. La basilique de Parenzo a été bâtie en 540; celle de Grado, en 570.

Nous ne voulons pas faire place ici aux textes qui mentionnent l'existence de basiliques dont il ne subsiste rien, cela nous mènerait trop loin. L'étude des monuments n'a que bien peu à gagner à la découverte de quelques vestiges témoignant en divers lieux de l'existence d'une basilique dont il ne reste rien d'assez complet pour être utilisé [4].

On voit par ce bref résumé l'importance du rôle qu'a joué la basilique que nous retrouvons jusqu'à nos jours liée à l'histoire du culte chrétien.

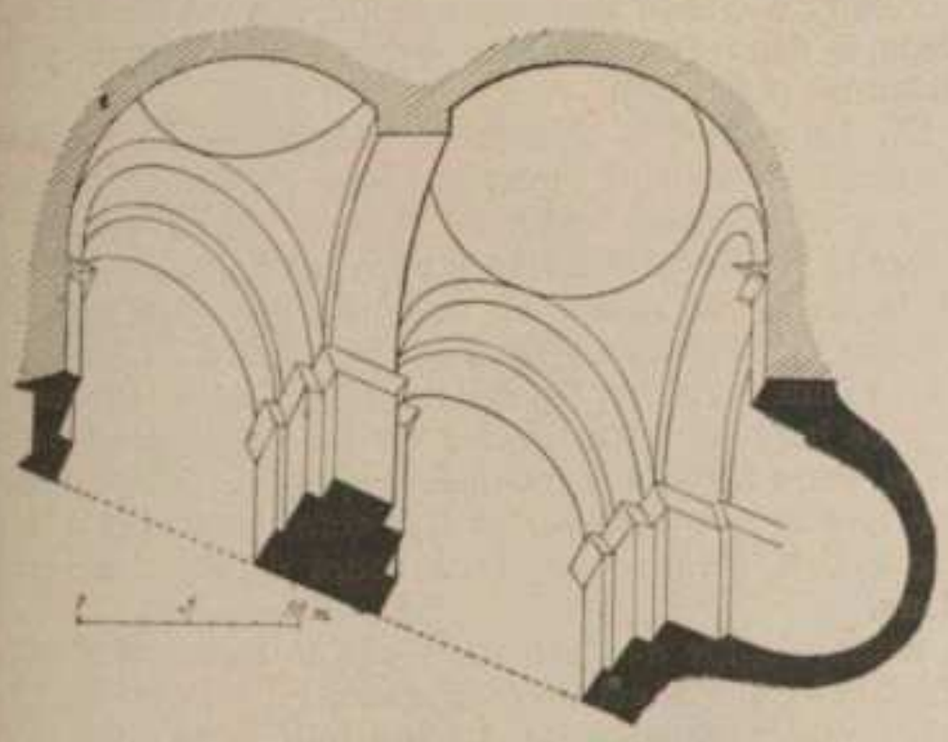
VIII. Type oriental. — De même que les basiliques offraient entre elles une certaine variété dans leurs proportions comme dans leur ornementation, de même leur élévation ne présentait pas un type uniforme. Il variait entre une nef et cinq nefs, entre un et deux étages. En Grèce et dans les contrées méridionales les basiliques ne sont pas toujours fermées de quatre murs; leur enceinte est parfois une simple colonnade. Ou bien encore, comme à Rouweiha, en Syrie, l'*atrium* est remplacé ainsi qu'à Tébessa, en Afrique, par une vaste cour murée, qu'on nomme péribole. Si la basilique est voûtée, ce qui, nous le verrons, se présente parfois en Orient, on fait usage dans certains cas de vigoureux piliers remplaçant les colonnes et supportant la retombée des voûtes (fig. 1419).

L'Orient ayant gardé une prospérité relative alors que tout s'effondrait en Occident, on s'explique qu'il se soit engagé dans la voie des constructions longues et dispendieuses qu'entraîne avec soi l'adoption des combles voûtés. Ces voûtes adaptées aux formes basilicales n'ont jamais eu, hâtons-nous de le dire, rien de commun avec le système des concrétions énormes de matériaux en faveur à l'époque du Haut-Empire. Le thème d'après lequel on voûte la basilique diffère du tout au tout de celui qu'avaient seuls pratiqué les architectes de Maxence et de Constantin, à Rome. C'est la coupole sur pendentif exécutée sans cintrage. Mais ajoutons qu'on n'en vint pas là du premier coup et sans tâtonnements. L'Asie-Mineure avec son trésor de traditions et d'idées combinait, ruminait l'adaptation des formes antiques dont elle gardait le dépôt sans cesse consulté. C'est ainsi qu'à Hiérapolis on tenta un essai original dont nous pouvons juger encore aujourd'hui. On posa sur une basilique, en guise de couvrage, des berceaux en pierre de taille. A Sardes, une basilique reçut des voûtes d'arête qui, d'après M. Choisy, peuvent être comptées parmi les dernières applications de la structure complète à lits horizontaux [5]. A Éphèse, l'église de la Trinité paraît avoir été voûtée en berceau, mais, par une disposition originale et pleine de promesses, ce berceau était interrompu en son milieu par un dôme [6]. C'est à Saint-Georges de Sardes que nous voyons se résoudre le curieux problème [7]. Chaque travée de la basilique est couverte par une calotte sur pendentifs. Tout ceci est engagé pesamment dans un parement de brique empâté d'un garni de maçonnerie brute. Le sanctuaire est identique aux absides d'Occident. La même donnée se retrouve à Ala-Shehr, l'ancienne Philadelphie (fig. 1420). Ce sont bien là encore des constructions romaines malgré le cachet que l'Asie-Mineure met sur elles. Néanmoins, ceci tuera cela, la basilique ainsi modifiée va se dénaturer rapidement et aboutir à l'église byzantine voûtée sur plan circulaire, octogone ou carré. Ce système est, on le voit par ce

[1] Voir *Dictionn.* aux mots Babouda, Baquouza, Behioh. — [2] Voir *Dictionn.*, t. I, fig. 128. — [3] *Bull. d'arch. et stor. dalmata*, 1902-1904. — [4] Par exemple à Nantes substructions d'une basilique relevées sous l'église Saint-Similien, d'autres qui pourront être signalées au cours des monographies contenues dans le *Dictionnaire*. Les monuments grecs en petit nombre auxquels on peut donner le nom de basiliques présentent des dispositions singulières que les Romains ne paraissent pas avoir adoptées. La basilique de Pestum, celle de Thoricus offrent une épine de colonnes sur le grand axe traçant deux déambulatoires intérieurs, sans préjudice des portiques extérieurs. En outre ces édifices manquent de l'emplacement destiné au tribunal. Quant aux monuments latins, on a pour les étudier les tracés du plan antique de Rome, la description de la basilique de Fanum par Vitruve et surtout les ruines encore existantes: au forum romain, la basilique Julienne et celle de Constantin; au Palatin, celle de Domitien; au forum Trajan, la basilique Ulpienne; à Pompéi, à Trèves, etc. — [5] Leclercq, *Manuel d'archéol. chrét.*, in-8°, Paris, 1907, t. II, fig. 212. — [6] *Ibid.*, t. II, fig. 208. — [7] *Ibid.*, t. II, fig. 211.

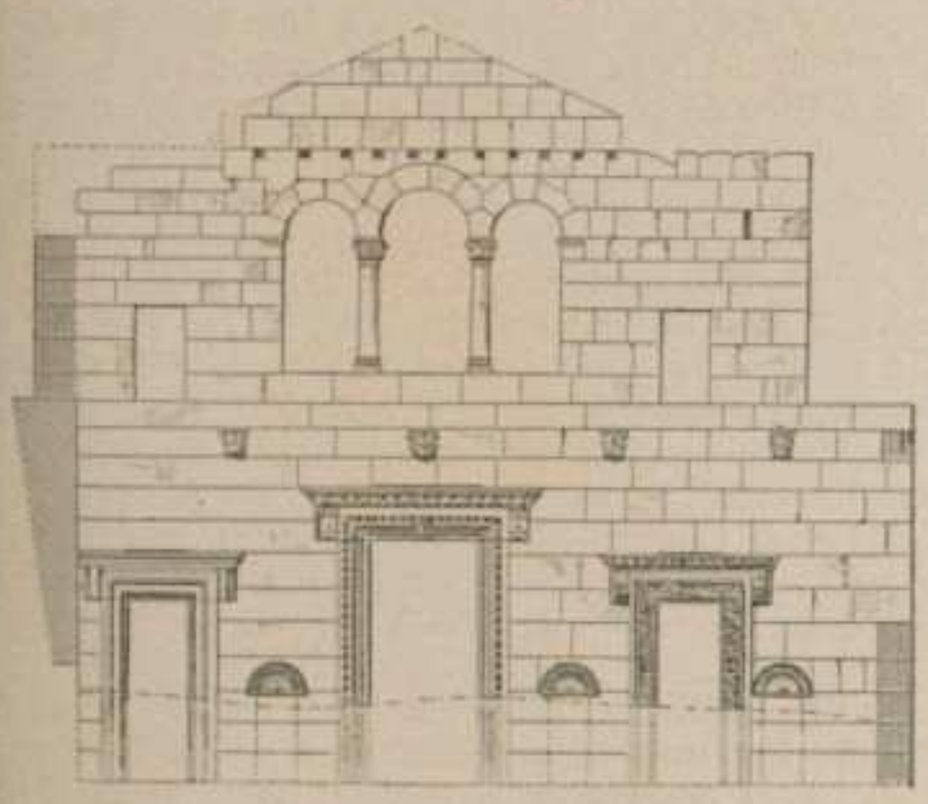
simple énoncé, étranger à la basilique et au présent travail.

Nous allons étudier maintenant avec quelques détails plusieurs basiliques d'Asie-Mineure qui nous montreront la compénétration du type basilical et du type byzantin avec leurs plus anciennes déformations. L'église d'Aladja, dans le Taurus [1], présente une façade de percée de trois portes d'entrée richement sculptées en rin-



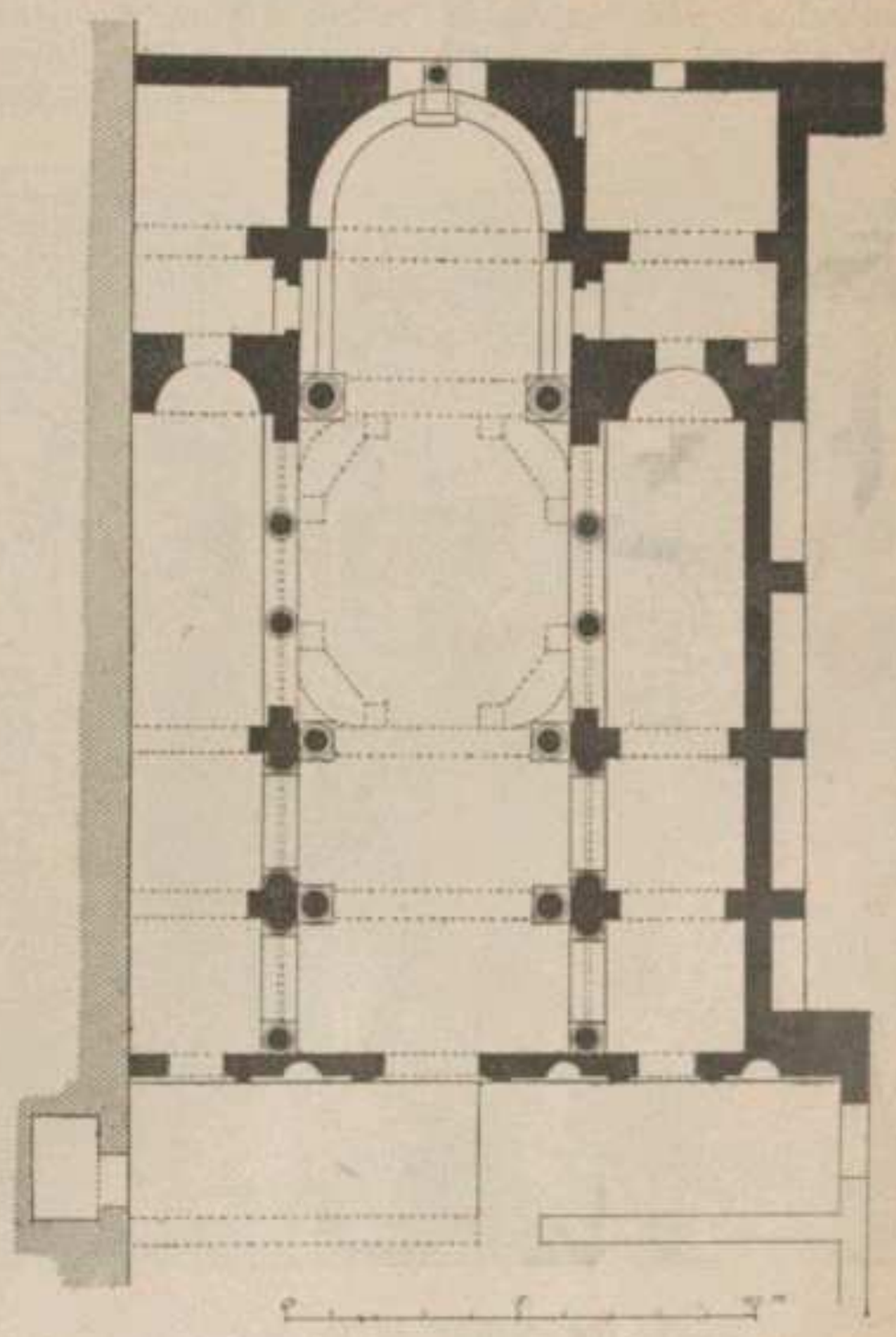
1420. — Église à Ala-Shehr (Philadelphie).
D'après Choisy, *Histiore de l'architecture*, t. II, p. 44.

ceaux de fleurs mêlés à des fruits, des oiseaux, des poissons et d'autres attributs dont la plupart offrent un sens symbolique (fig. 1421). Entre la grande porte centrale et les deux portes latérales se trouvent deux petites niches aujourd'hui à demi enterrées. Au-dessus de la porte sont encastrées cinq demi-consoles dont la



1421. — Façade de l'église d'Aladja.
D'après Strzygowski, *Kleinasien*, p. 162, fig. 127.

destination n'est pas facile à déterminer. Elles sont surmontées par un grande fenêtre centrale divisée en trois arcades, supportées par deux colonnes et flanquées de deux autres fenêtres. L'intérieur de l'église est formé d'une grande nef, avec deux galeries latérales terminées chacune par une abside, laquelle débouche dans une petite chambre carrée d'où on pénètre dans le chœur. A gauche, c'est-à-dire au nord, le rocher, taillé à même, sert de muraille à l'église. Au sud, le mur est percé en bas de deux fenêtres, en arcades soutenues par une colonne et au-dessus par trois autres fenêtres ornées de colonnes accouplées (fig. 1422). Deux puissantes colonnes monolithes mesurant deux pieds de diamètre s'élèvent jusqu'à la corniche qui sépare les deux ordres superposés; elles soutiennent les arcs de la voûte, arcs dont la courbe dépasse le demi-cercle et prend sensiblement la forme du fer à cheval [2]. La même observation s'applique aux autres arcs de la voûte qui reposent sur des pilastres surmontés de chapiteaux d'un grand caractère et dont le dessin marque une combinaison des réminiscences antiques et du style byzantin. La galerie supérieure, ornée de colonnes et



1422. — Plan de l'église d'Aladja (Kodscha Kalessi).
D'après Strzygowski, *Kleinasien*, p. 110, fig. 78.

percée de fenêtres, est dominée par un dôme d'une grande élégance dont les fenêtres à peine séparées par des colonnettes produisent l'impression de sveltesse et de clarté (fig. 1423). Le toit de la basilique, qui était en charpente, n'existe plus; les absides étaient voûtées en pierre, elles se sont conservées grâce à un appareil aussi habile que résistant.

Toutes les colonnes sont taillées dans un seul bloc. La pierre est prise sur les lieux; c'est un calcaire magnifique qui prend et conserve le poli du marbre. La richesse de l'ornementation a lieu de surprendre; de nombreux médaillons et des cartouches sont remplis de bas-reliefs représentant des symboles religieux; les emblèmes des quatre évangélistes sont sculptés dans des pendentifs; des anges aux six ailes, comme ceux de Sainte-Sophie, soutiennent l'image du Christ, et les chapiteaux des colonnes portent, eux aussi, des emblèmes. La figure de saint Michel représente l'archange

[1] Léon de Laborde, *Voyage de l'Asie-Mineure*, in-fol., Paris, 1838, pl. LXIX, p. 126; Le même, *Église d'Aladja dans le Taurus*, dans la *Revue archéologique*, 1847-1848, t. IV, p. 172-176; Langlois, *Voyage dans la Cilicie*, 1861, p. 143; Headlam, *Ecclesiastical sites in Isauris (Cilicia trachea) Supplementary papers of the Society for the promotion of hellenic Studies*, 1892, t. I, p. 1, sq.; J. Strzygowski, *Kleinasien. Ein Neuland der Kunstgeschichte*, in-8°, Leipzig, 1903, p. 29, 109 sq., 154, 162 sq., 155, 169, 233; fig. 78, 79, 80, 127, 128 (sous le nom de Kodscha Kalessi). — [2] Voir *Dictionn.* au mot BANOS, col. 193.

foulant aux pieds de nombreux vaincus. On voit que, par son ornementation, cette église diffère de la plupart des églises connues du même temps, dans lesquelles le décor n'est employé qu'avec parcimonie et en se tenant toujours aux seuls ornements [1].

L'église de Dere Aghsy, en Lycie [2], quoique depuis longtemps abandonnée et délabrée au temps de Texier, n'a que depuis lors perdu sa coupole (fig. 1425). Dans l'abside principale le mur était percé de très hautes fenêtres. Les tribunes latérales se continuaient au-dessus des annexes de l'autel. L'étage supérieur était formé d'une galerie continue. A l'étage supérieur s'intercalait entre les tourelles la tribune ouest dont le mur extérieur n'a conservé que le pilier du milieu et les deux piliers des extrémités. Cette tribune s'ouvrait sur le *naos* en une



1423. — Vue intérieure de l'Église d'Aladja.

D'après L. de Laborde, *Voyage de l'Asie-Mineure*, pl. LXIX

triple arcade portée sur deux colonnes et comportait une triple voûte en arête. La voûte du *narthex* intérieur qui se trouve immédiatement au-dessous de cette tribune se compose semblablement de voûtes en arête, dont les deux compartiments extrêmes sont isolés par des arceaux tandis que les trois du milieu ne sont pas séparés les uns des autres. Les tribunes latérales (dont l'existence est attestée surabondamment) n'étaient pas surmontées d'un entre-colonnement mais d'une simple balustrade; elles étaient donc voûtées dans toute leur longueur par les arcs de charge latéraux de la coupole. L'église est reliée par un passage voûté en berceaux à un petit édifice octogonal à coupole, auquel correspond un édifice presque identique. Ils ont pu être, l'un, un baptistère, l'autre un martyrium. Ces édicules, que ce n'est pas ici le lieu d'étudier, sont d'une grande importance, quelle que fût leur destination, puisque ces sortes d'annexes se rencontrent dans beaucoup d'églises anciennes et qu'elles ont totalement disparu dans l'architecture byzantine d'époque postérieure [3] (fig. 1426).

IX. La basilique byzantine voûtée. — Le rapprochement de ces deux mots: *basilique byzantine*, semble leur faire violence, tant nous sommes habitués à considérer la basilique couverte par un toit à double versant et la basilique voûtée et dominée par une coupole comme appartenant à deux conceptions d'art irréductibles l'une à l'autre. Cependant, rien n'est moins fondé que ce jugement. En traitant de ces basiliques byzantines nous n'avons à considérer que leur disposition, car tout ce qui a rapport à leur construction et à leur décoration sera envisagé au cours d'autres dissertations.

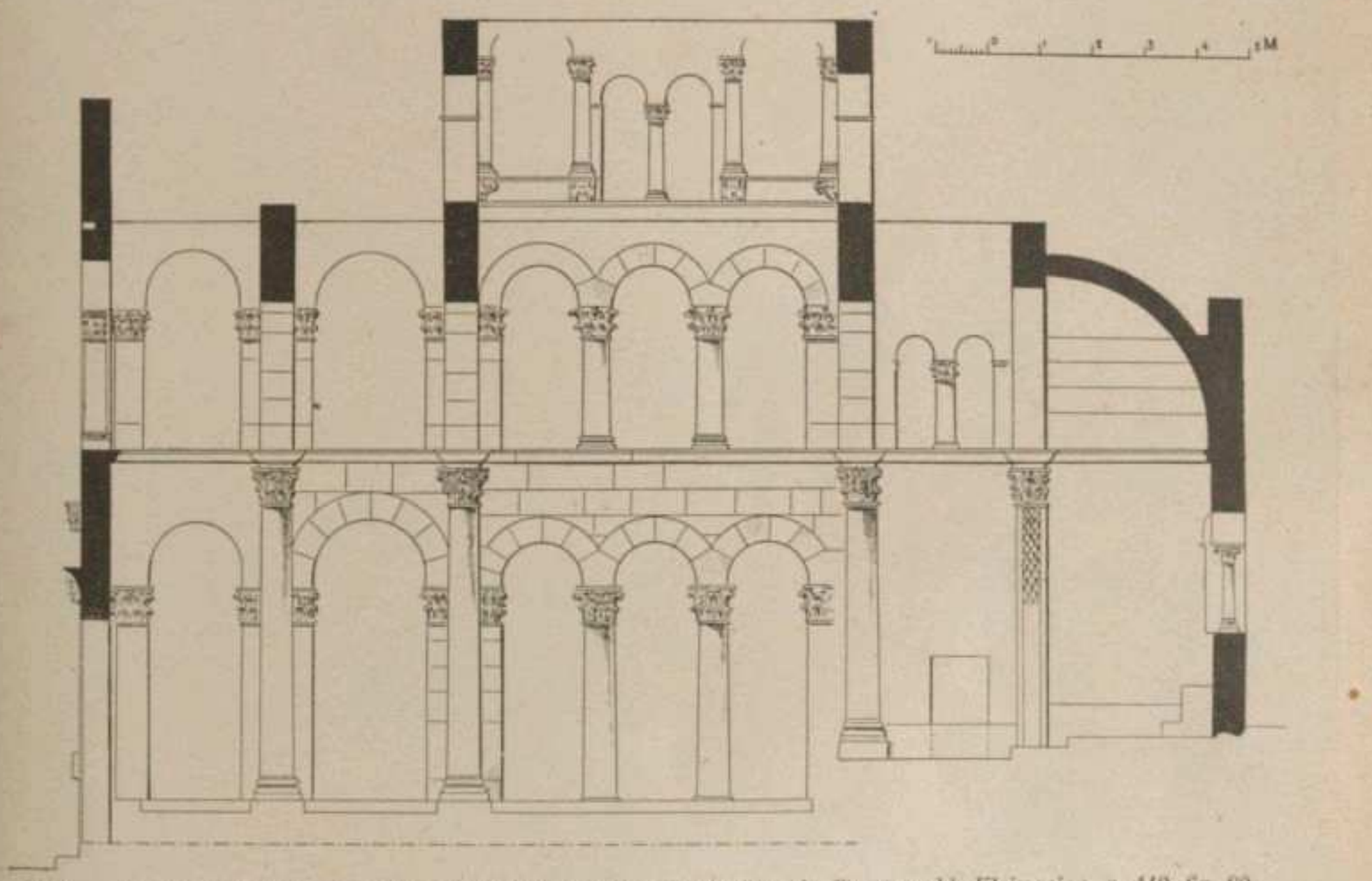
Sainte-Sophie de Constantinople, le morceau capital de l'art byzantin, est un édifice entièrement voûté. Une nef centrale est couverte, en son milieu, par une coupole posée sur pendentifs. Deux hémicycles de même diamètre prolongent le carré sur lequel pose la coupole et supportent des demi-voûtes hémisphériques contre-boutant la coupole à l'est et à l'ouest. La nef offre les dimensions d'un rectangle allongé que flanquent deux nefs latérales limitées par l'enceinte de l'édifice, lequel est presque rectangulaire. Quoique coupées à deux reprises dans le sens de la longueur par d'épais contreforts, les nefs latérales offrent chacune néanmoins l'aspect d'une seule galerie et sont bien séparées de la nef principale. Deux *narthex* et un *atrium* précèdent la façade. Rien de plus compliqué en apparence que ces dispositions dans lesquelles sont enchevêtrés coupole, demi-voûte sphérique, voûte d'arête, colonnes, piliers, contreforts; rien de plus simple et de plus harmonieux en réalité, rien surtout qui sauvegarde mieux le plan basilical. Ce qui peut en faire douter c'est que sur ce plan basilical surgit un édifice dont la coupole devient la caractéristique, à ce point qu'elle éclipse tout le reste. L'abside se fait oublier et semble n'être qu'une chapelle identique aux deux niches qui flanquent les hémicycles. Les bas-côtés largement ouverts sur la coupole le sont beaucoup moins, sur le sanctuaire, c'est donc la coupole, semble-il, qui attire tout et règle tout.

Dans la basilique latine tout est combiné en vue de l'abside. Les trois nefs y conduisent, l'arc triomphal l'encadre, la décoration la signale. Dans la basilique byzantine voûtée nous assistons à l'avènement d'une période nouvelle dans l'histoire de la forme basilicale. Qu'on se rappelle ce que nous avons dit de l'influence exercée par l'organisme des grandes salles voûtées des thermes et de l'abandon des voûtes que nous rencon-

[1] G. Bayet, *Recherches pour servir à l'hist. de la peinture et de la sculpture en Orient avant la querelle des iconoclastes*, in-8°, Paris, 1879, p. 111. — [2] Pour Dere Aghsy on en a été longtemps réduit à un unique dessin de Texier; il faut maintenant y ajouter un rapport et un plan presque contemporains de Salzenberg, une description de Spratt et Forbes, *Travels in Lycia*, London, 1839, t. I, p. 105; une étude approfondie de Benndorf und Neumann, *Reisen in Lykien und Karien*, in-fol., Wien, 1884, t. I, pl. XXXVIII, p. 131; J. Strzygowski, *Kleinasien*, in-8°, Leipzig, 1903, p. 71, 132. Près de là se trouvait une colonie à l'abri d'une muraille byzantine, son nom et celui de l'église sont perdus, car le nom de Kassaba donné par Texier à l'église est un terme général qui peut s'appliquer à une localité quelconque. Les différents dessins que les voyageurs nous ont donnés de l'édifice ne diffèrent les uns des autres que dans d'insignifiants détails. O. Wulff, *Die Koimesiskirche in Nicäa und ihre Mosaiken nebst den verwandten kirchlichen Baudenkmälern. Eine Untersuchung zur Geschichte der byzantinischen Kunst in 1. Jahrtausend*, in-8°, Strassburg, 1903, p. 66 sq. — [3] On peut citer des dispositions analogues, entre autres le temple de Jupiter, à Spalato; la chapelle funéraire de Sainte-Pétronille dans l'ancienne basilique de Saint-Pierre, à Rome, et beaucoup de baptistères pour lesquels on conserve toujours la forme de rotonde simple. On ne rencontre pas d'exemple postérieur au IXe siècle. A Constantinople, Sainte-Sophie possédait deux rotondes octogonales servant de baptistères. Cependant les annexes de Dere Aghsy différaient de tous les exemples susmentionnés en ce que leurs coupoles étaient posées immédiatement au-dessous des niches et qu'il n'existait pas de tambour extérieurement, enfin leurs absides avaient trois pans.

trions dans la basilique dite de Constantin. La pénurie avait imposé un type d'une exécution plus rapide et moins dispendieuse; aujourd'hui qu'une demi-prospérité semble ranimer l'empire, on revient vers l'emploi des grandes voûtes et, parce que les temps ont marché et qu'on a eu tout le loisir de s'y exercer, on imagine de joindre à ces voûtes leur couronne magnifique, la coupole centrale.

Ce qui se passe à Constantinople, dans des proportions gigantesques, se passe dans le reste de l'empire d'Orient dans des conditions plus modestes. Prenons quelques exemples. A Sainte-Sophie de Thessalonique nous retrouvons la coupole posée à l'aide des pendentifs sur base carrée, mais au lieu de lui accoler deux demi-voûtes hémisphériques on s'est contenté de deux voûtes



1124. — Coupe en longueur de l'église d'Aladja (Kodscha Kalessi). D'après Strzygowski, *Kleinasien*, p. 112, fig. 80.

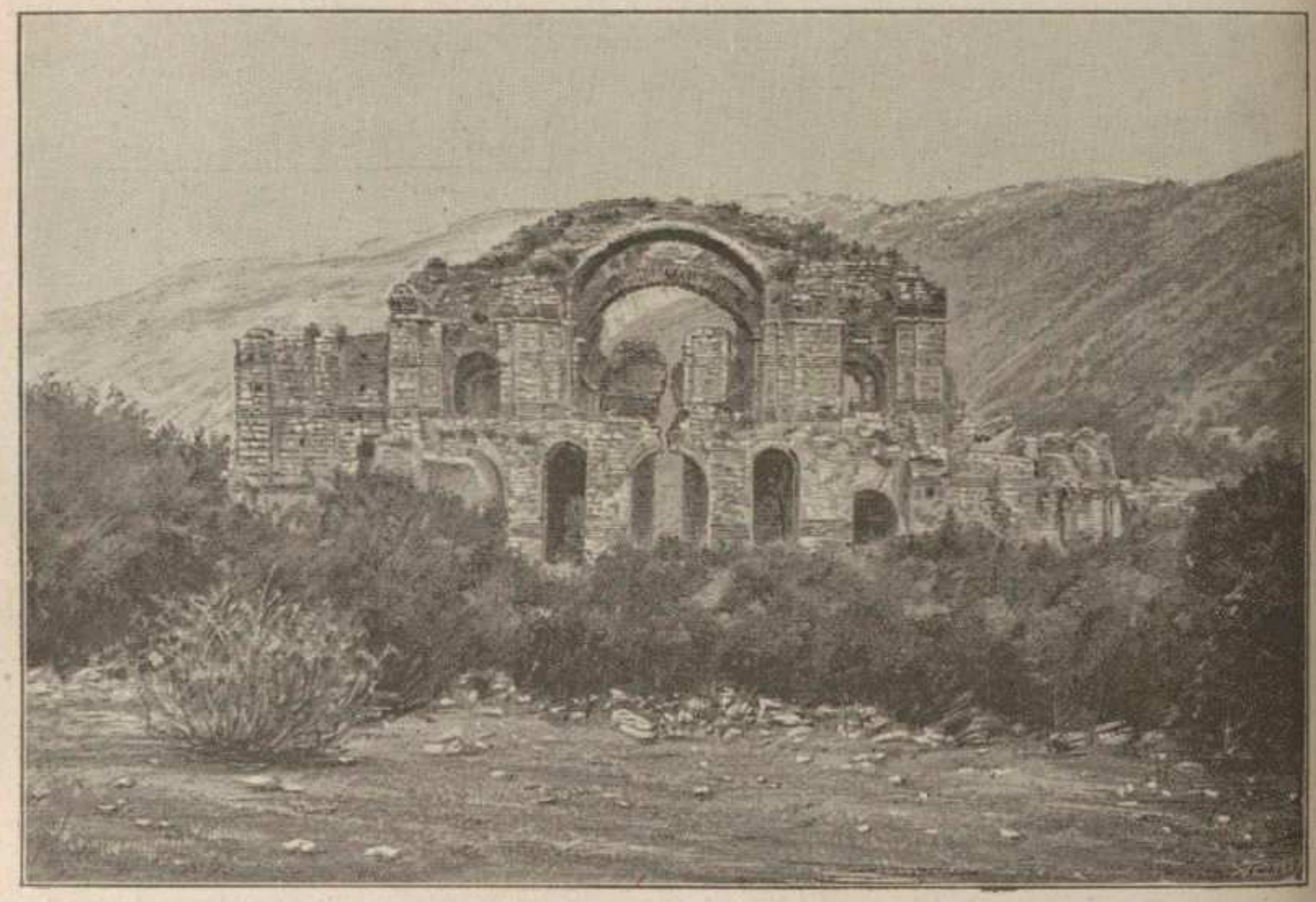
en berceau, on a donc remplacé les demi-hémicycles par deux rectangles en même temps qu'on a repoussé un peu dans les nefs latérales les cloisons qui ferment au nord et au midi les intervalles des piliers de la coupole. En conséquence le vaisseau principal offre la figure d'une croix aux branches trop courtes. Les bas-côtés sont deux simples nefs rectangulaires.

A Saint-Nicolas de Myre, disposition analogue. Le plan basilical est très clair, les bas-côtés sont terminés par des absidioles; à Saint-Bardias de Thessalonique et à l'église des Saints-Apôtres de la même ville, à la Théotocos et au Pantocrator de Constantinople, nous retrouvons le type de Saint-Nicolas de Myre pour tout ce qui est essentiel. A Saint-Clément d'Ancyre, trois nefs pourvues d'absides et trois coupoles. En Grèce, la plupart des églises byzantines sont, quoique extrêmement petites, divisées en trois nefs, dont la principale porte en son milieu la coupole posée sur les pendentifs qui achètent la base carrée. Chacune des nefs se termine par une abside et l'église est précédée par un ou deux *narthex*. Cette disposition que nous avons signalée dans l'ancienne église métropolitaine d'Athènes, aux Asomatoi, à Saint-Théodore, à Saint-Taxiarque et à Kapnikarea, se retrouve dans l'église de la Panaghia à Mistra et même à Samari, en Morée. On pourra objecter que les dimensions minuscules de la plupart de ces basiliques interdisent toute comparaison avec Sainte-Sophie de Constantinople parce que, « en changeant d'échelle, le type d'un monument se modifie forcément : si l'on augmente les dimensions, les formes se compliquent; et elles se simplifient au contraire d'autant plus qu'on fait plus petit. Il faut donc, pour comparer des édifices de grandeur et d'importance très différentes, négliger les accessoires et ne s'attacher qu'aux éléments essentiels. Or, si l'on recherche quels sont les caractères communs aux églises dont il vient d'être question, on reconnait de suite qu'elles offrent toutes une coupole centrale, appuyée par des pendentifs sur une base carrée, qu'elles sont divisées en trois nefs et voûtées dans toutes leurs parties, enfin que leur enceinte forme un rectangle à côtés presque égaux sur lesquels l'abside seulement fait saillie. Ces caractères suffisent pour constituer un type, car ils déterminent parfaitement, non seulement les dispositions, mais encore la physionomie générale des édifices où ils se trouvent réunis. C'est donc à bon droit que nous avons rattaché ceux-ci à Sainte-Sophie et que nous leur avons donné la dénomination générique de Basiliques byzantines voûtées[1]. »

Le goût oriental ne pouvait se satisfaire avec des édifices d'aspect aussi simple que celui des basiliques latines, cependant Justinien, au dire de Procope, fit élever plusieurs basiliques couvertes en charpentes, tant à Constantinople que dans plusieurs villes de l'empire. La décoration seule était byzantine. Ces constructions ne pouvaient guère soutenir la comparaison avec les édifices voûtés, on peut croire que leur nombre comme leur vogue fut très restreint et en tenir peu de compte dans l'histoire monumentale de l'Orient chrétien[2].

[1] F. de Dartein, *Essai sur l'architecture lombarde*, 1882, p. 42. — [2] Les édifices byzantins tels que Saint-Apollinaire *nuovo* et Saint-Apollinaire *in classe* appartiennent par leurs dispositions générales et leur système de construction au type le plus pur de la basilique latine. La forme polygonale du contour extérieur de l'abside est un caractère emprunté à l'architecture byzantine.

X. Type occidental. — « Toutes les convenances du culte chrétien se lisent au premier coup d'œil dans le plan d'une basilique : de longues nefs où peut se déployer la pompe d'une procession; à l'extrémité, une tribune où se dressera l'autel; entre cette tribune et les nefs, un chalcidique qui deviendra le chœur. Le chalcidique coupe transversalement les nefs, et donne à l'édifice une forme en croix à laquelle s'attachera bien vite une idée symbolique : la basilique semble conçue en vue du nouveau culte, les architectes chrétiens n'imagineront rien de mieux. Lorsqu'ils n'emprunteront pas au paganisme ses basiliques, ils les prendront pour modèles : l'exemple le plus frappant



1425. — Ruines de l'église de Dere Aghsy. D'après O. Benndorf et G. Niemann, *Reisen in Lykien und Karien*, t. I, pl. 38.

de ces imitations est Saint-Paul-hors-les-murs, qui reproduit la basilique Ulpienne, non seulement par ses dimensions générales,mais par le nombre même de ses colonnes [1] » (fig. 1427, 1428).

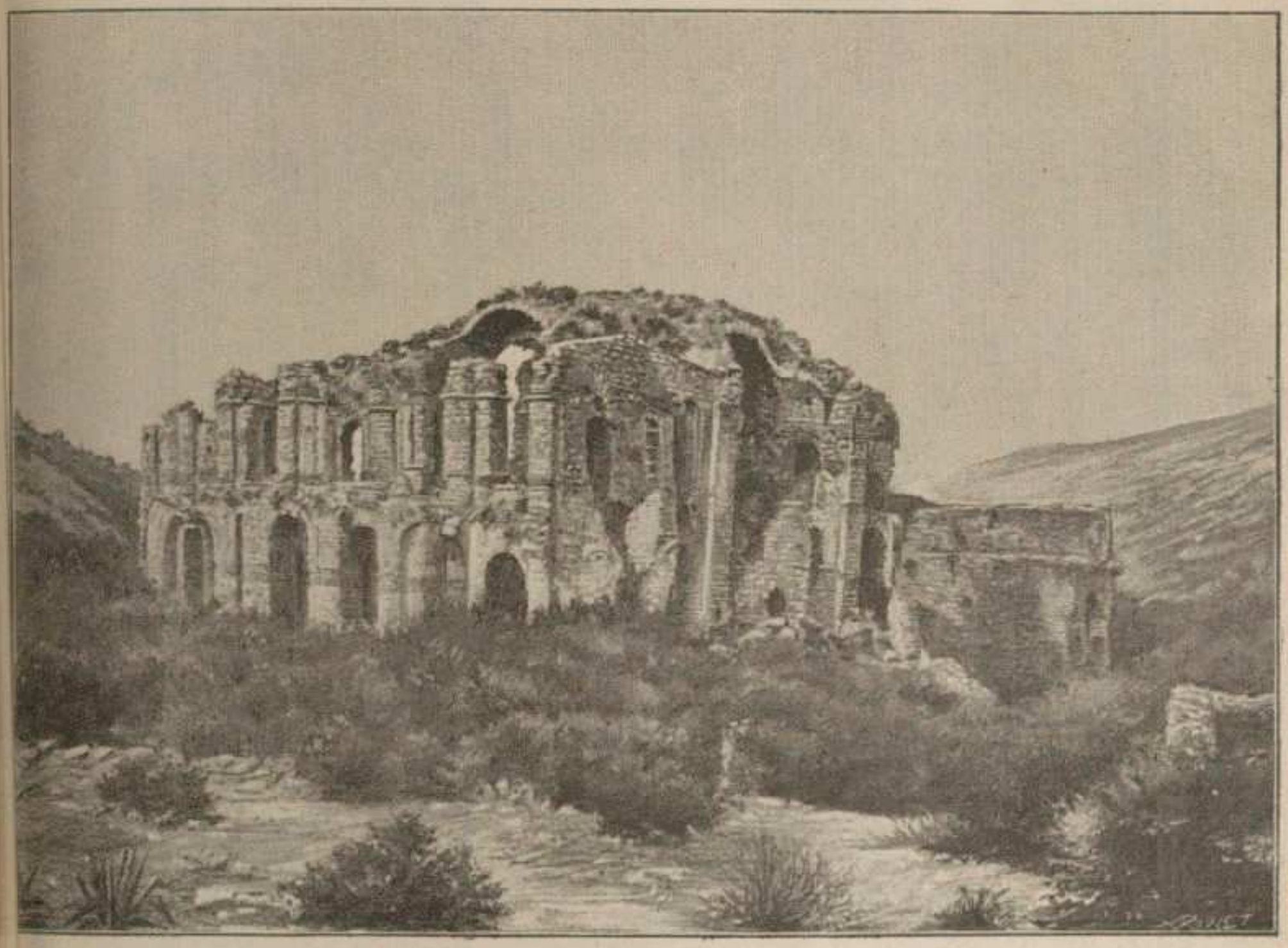
Le caractère essentiel de la basilique, c'est-à-dire celui dont tous les autres dépendent, est un édifice disposé en longueur et pourvu, à son extrémité, d'un appendice. Les variétés peuvent être facilement ramenées aux trois types suivants: 1° basilique à trois nefs [2]; 2° basilique à trois nefs avec chalcidique [3]; 3° basilique à cinq nefs avec *atrium* [4].

L'aspect intérieur de la basilique est celui d'une longue salle et non celui d'une galerie. Les habiles perspectives de M. A. Choisy font clairement ressortir la disposition des combles de nefs qui se croisent sur une simple noue (fig. 1429, 1430, 1431) et la distribution des travées avec collatéral à un seul étage et collatéral à entresol qui sont les seules modifications qu'on rencontre. La lumière pénètre par les baies ouvertes au-dessus de la toiture des nefs latérales. « A ce type général appartiennent presque toutes les églises élevées en Italie du IVe au XIe siècle : à Rome, les basiliques de Saint-Pierre et de Saint-Jean-de-Latran, fondées par Constantin; Sainte-Agnès refaite au VIIe siècle, mais dont les dispositions se reportent à l'époque constantinienne; Sainte-Pudentienne qui, dans son ensemble, appartient aussi au IVe siècle; Sainte-Marie-Majeure et Saint-Paul-hors-les-murs, fondés par Honorius, vers l'an 400; Saint-Laurent construit par l'impératrice Placidie au début du Ve siècle. Puis du VIIIe au Xe siècle, Saint-Clément, Sainte-Marie-in-Cosmedin où l'ordonnance des colonnes est interrompue par des piles-culées; Sainte-Praxède, où les fermes sont de deux en deux remplacées par des arceaux. A Ravenne, les deux églises Saint-Apollinaire, dont l'une date du règne arien de Théodoric [5].

En Orient, le plan basilical est imposé par Constantin pour les églises de sa nouvelle capitale; mais ces édifices ne durent guère. Cependant il faut rappeler que la première église de Sainte-Sophie est une basilique, c'est ce plan qui régla la construction de l'église du Saint-Sépulcre, celle de Bethléhem, celle de Pergame et à une date plus récente : Saint-Jean de Constantinople, la mosquée El-Aksa à Jérusalem, Saint-Démétrius à Salonique.

[1] A. Choisy, *Histoire de l'architecture*, in-8°, Paris, 1899, t. I, p. 36. Bien plus, on a fait remarquer que la largeur dans l'œuvre de Saint-Paul-hors-les-murs est la même que celle de la basilique Ulpia qui fut, on le sait, ruinée prématurément. De la double coïncidence tirée des colonnes et de la largeur sera-t-il imprudent de présumer que Constantin aura fait couvrir la nouvelle basilique chrétienne avec les bois de la basilique Ulpia ? Ce serait une explication d'autant plus recevable qu'à cette époque on se serait procuré difficilement des poutres du Liban longues de 25 mètres. Cf. Choisy, *op. cit.*, t. I, p. 531; t. II, p. 7. — [2] Sainte-Marie-Majeure, à Rome. — [3] Saint-Paul-hors-les-murs, à Rome. — [4] La Nativité à Bethléhem. — [5] A. Choisy, *op cit.*, t. II, p. 38.

Les basiliques romaines ont fait souvent usage d'une disposition que nous retrouvons dans la petite basilique romaine de Sainte-Agnès [1]. Au-dessus des nefs latérales on gagnait une galerie en relevant le comble. Ces galeries donnaient de l'élévation et de l'élégance à l'édifice; elles étaient limitées du côté de la nef par un deuxième ordre de colonnes superposé à l'entablement de l'ordre inférieur. Vitruve prescrit de dresser entre les colonnes de la galerie une cloison appelée *pluteum* dont il règle la hauteur aux trois quarts de celle des colonnes [2]. En réalité, le *pluteum* était beaucoup moins considérable et sur ce point, comme sur plu-



1426. — Ruines de l'église de Nicée. D'après Os. Wulff, *Die Koimesiskirche in Nicäa*, fig. 18.

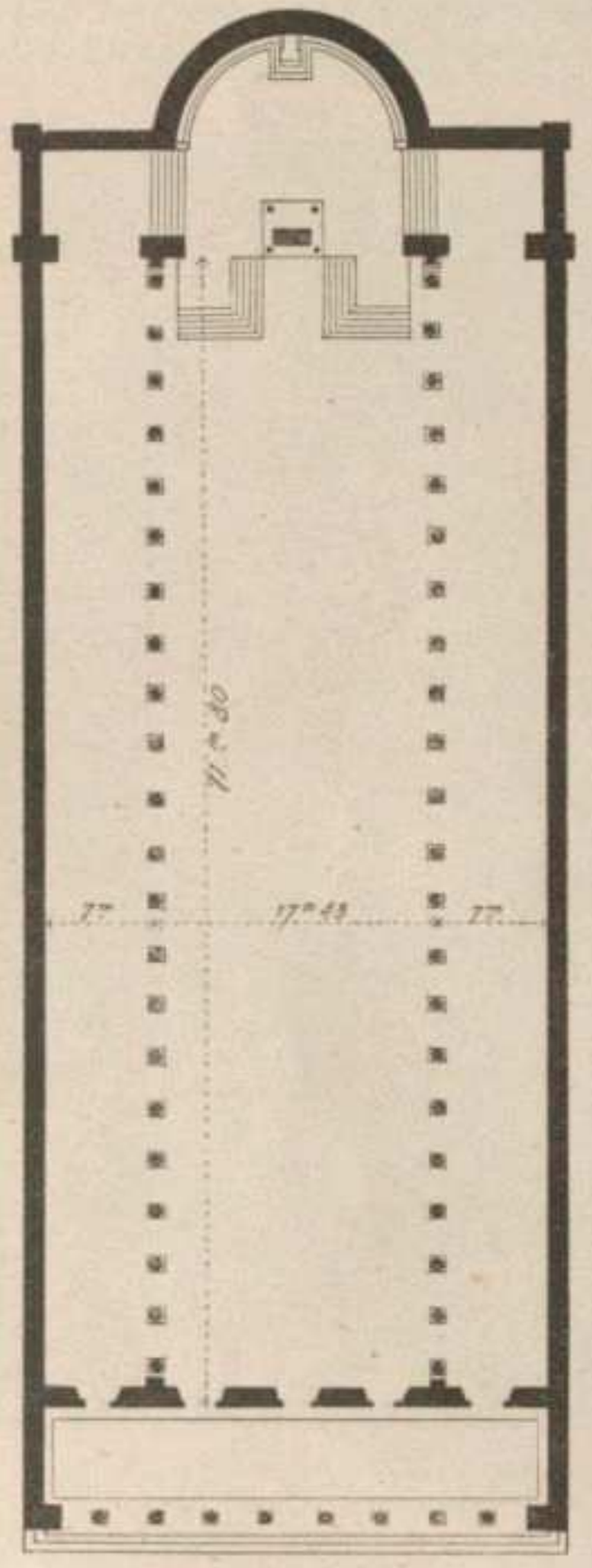
sieurs autres, les architectes ont laissé légiférer Vitruve sans le contredire mais sans l'écouter. L'éclairage se trouvait dès lors tomber de plus haut, à moins que la galerie ne fût percée dans la muraille de baies correspondant aux entre-colonnements. Au-dessus de l'entablement de la galerie s'élevait un attique qui supportait la toiture de la nef principale.

XI. L'ORIENTATION. — A l'origine, nul ne songeait à donner à l'église chrétienne telle ou telle orientation. Ce n'est qu'au IVe siècle, dans les *Constitutions apostoliques*, qu'on rencontre pour la première fois la prescription imposée au prêtre de se tourner à l'orient pour accomplir la consécration [3]. Cette règle aura peut-être déterminé l'orientation de quelques-unes des plus anciennes basiliques, telles que Saint-Pierre du Vatican, Saint-Jean-de-Latran, Saint-Clément dont la façade est tournée à l'est et l'abside à l'ouest. L'évêque placé devant l'autel avait toute l'assemblée devant lui et regardait l'entrée de la basilique; il avait donc les hommes à sa droite, c'est-à-dire au sud, et les femmes à sa gauche, c'est-à-dire au nord, d'où les noms d'*australis* et de *septentrionalis* donnés aux bas-côtés.

Au Ve siècle, on tourna bout pour bout. La façade des basiliques s'éleva à l'ouest. Quelle était la raison de ce changement? Une nouvelle règle voulait que le prêtre au lieu de célébrer l'eucharistie en regardant les fidèles leur tournât le dos en ce moment. Dès lors, dans les édifices construits avec la façade tournée vers l'est on ne satisfait plus à la prescription qui voulait que le sacrifice fût célébré face à l'orient. C'était le contraire qui avait lieu. Le seul moyen d'y porter remède était de construire de nouvelles basiliques ayant cette fois la façade à l'ouest et l'abside à l'est [4]. On s'y résigna, mais soit qu'on ne songe jamais à tout, soit que la routine fût la plus forte, on continua de donner comme par le passé les noms de droite et de gauche aux côtés de l'autel

[1] H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrét.*, t. II, fig. 207. — [2] La raison qu'il en donne : *uti supra basilicæ contignationem ambulantes ab negociatoribus ne conspiciantur*, n'avait pas guère d'application à l'école chrétienne avec la destination nouvelle des basiliques. — [3] *Ibid.*, l. II, c. LVII, *Ac primum quidem sit ædes oblunga ad orientem versus navi similis.* — Ce ne fut pas sans résistance; ce qui semblerait indiquer que la règle nouvellement introduite fut mal accueillie, mais qu'on s'y soumit quoi qu'on en eût. Paulin de Nole reconnaît que l'orientation donnée à sa basilique était exceptionnelle : *Prospectus basilicæ non, ut usitatior mos est, Orientem spectat, sed ad domini mei beati Felicis basilicam pertinet, memoriam ejus adspiciens, Epist.*, XXXII, n. 13, *Ad Severum*, *P. L.*, t. LXI, col. 337. Socrate, parlant d'une église d'Antioche, tournée vers l'occident, dit : L'orientation de l'église est en sens inverse, l'autel n'est pas tourné vers l'orient, mais vers l'occident. *Hist. eccles.*, l. V, c. XXII, *P. G.*, t. LXVII, col. 635.

qui, de fait, étaient désormais gauche et droit. On continua, et on a continué de désigner le côté de l'épître sous le nom de côté gauche bien qu'il soit à droite, le côté de l'évangile sous le nom de côté droit, bien qu'il soit à gauche [1]. La même interversion eut lieu pour le placement des fidèles, ainsi qu'on peut le constater dans la basilique de Saint-Apollinaire *nuovo*, à Ravenne, dont la façade est à l'ouest. La célèbre décoration en mosaïque de cette basilique consiste en

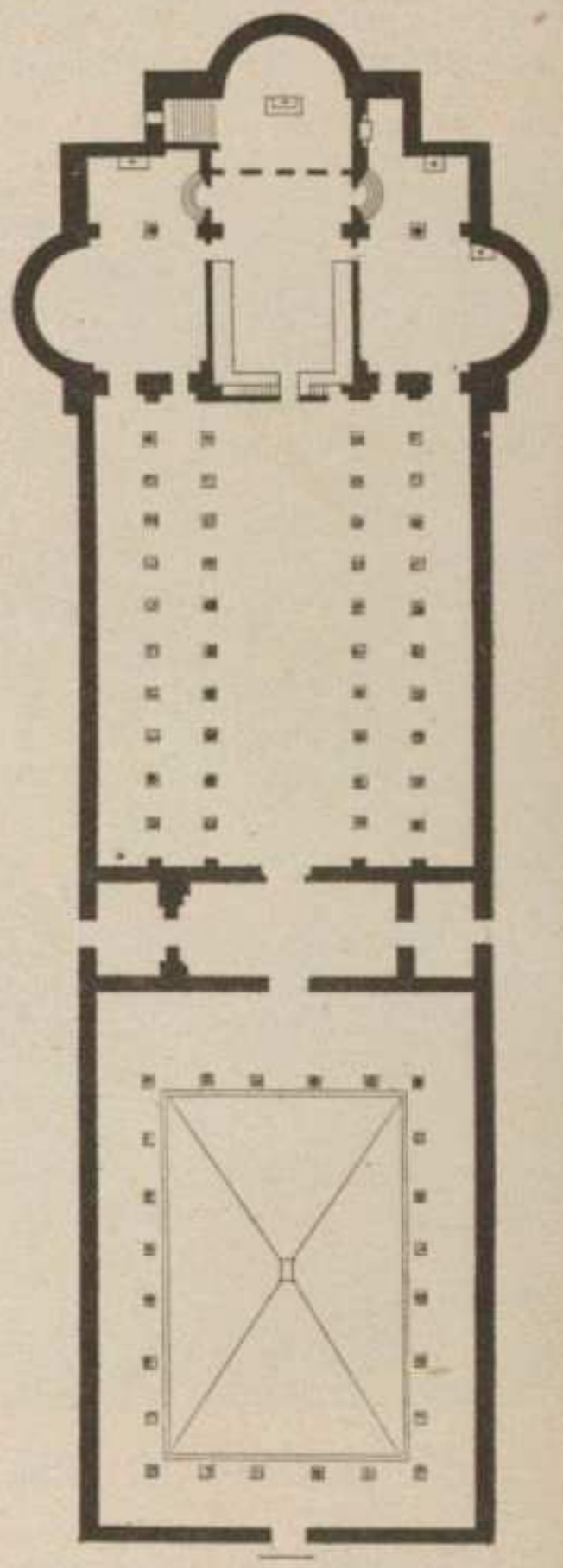


1427. — Plan de la basilique de Sainte-Marie-Majeure.
D'après L. Reynaud, *Traité d'architecture*, Atlas, t. II, pl. 20.

une frise sur laquelle sont représentées pour le mur septentrional une série de saintes, pour le mur méridional une théorie de saints. Dans la disposition primitive, en tenant compte de la séparation des sexes, les saintes devaient être vues par les femmes, les saints par les hommes ; donc les hommes étaient dans le bas-côté nord, les femmes dans le bas-côté sud. C'est par l'effet de la fausse interprétation signalée plus haut que cet ordre fut changé dans les siècles suivants.

Dès le Vᵉ ou VIᵉ siècle, les monuments byzantins, Sainte-Sophie et Saint-Apollinaire ont leur abside tournée à l'est; en Occident, ce n'est qu'à partir du VIIIᵉ siècle que les absides furent généralement *orientées*, c'est-à-dire tournées à l'est [2].

XII. Le couvrage. — Jusqu'ici nous n'avons prêté notre attention qu'aux basiliques couvertes par un toit en charpente. En Occident, ce mode de couverture est le plus ordinairement et même le seul employé. Vitruve, toujours si sententieux, ne nous apprend pas grand'chose sur le système de charpente, mais le peu qu'il nous dit est fort utile puisqu'il n'existe plus trace,

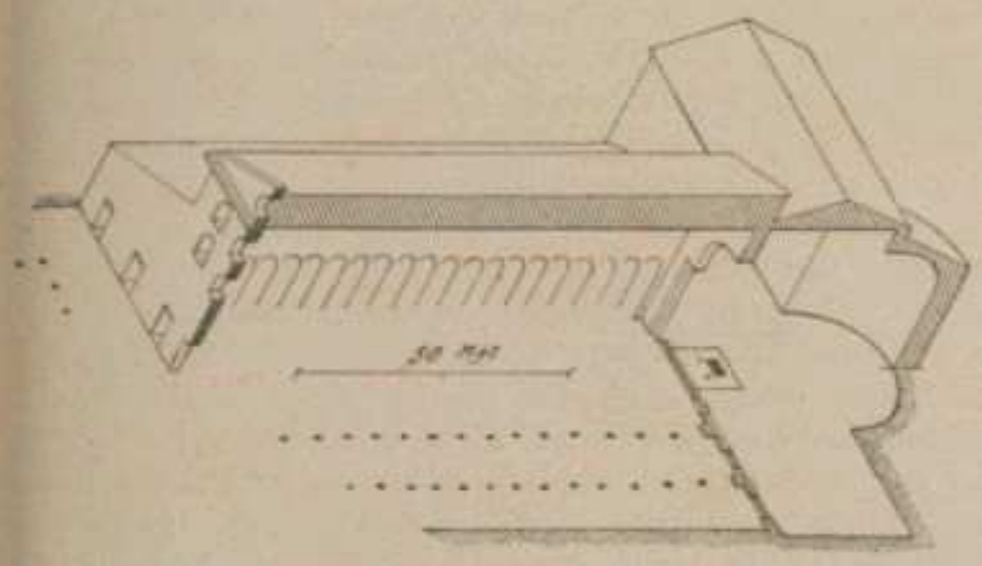


1428. — Plan de l'église de la Nativité à Bethléhem.
D'après L. Reynaud, *Traité d'architecture*, Atlas, t. II, pl. 20.

dans aucun édifice, de charpentes antiques. D'après ce qu'il nous apprend des dispositions par lui adoptées dans la couverture du temple d'Auguste, on ne peut guère admettre qu'un seul système de charpente consistant en une suite de fermes régulièrement espacées au droit de chaque colonne de la nef [3]. Si toutes les charpentes du Haut-Empire ont disparu, « nous possédons, pour les reconstituer, les relevés des combles de l'ancien Saint-Pierre, fondé par Constantin, ceux de Saint-Paul-hors-les-murs bâti par Honorius. Ces combles, refaits ferme par ferme, à mesure que le temps avait mis les bois hors de service, nous reportent par

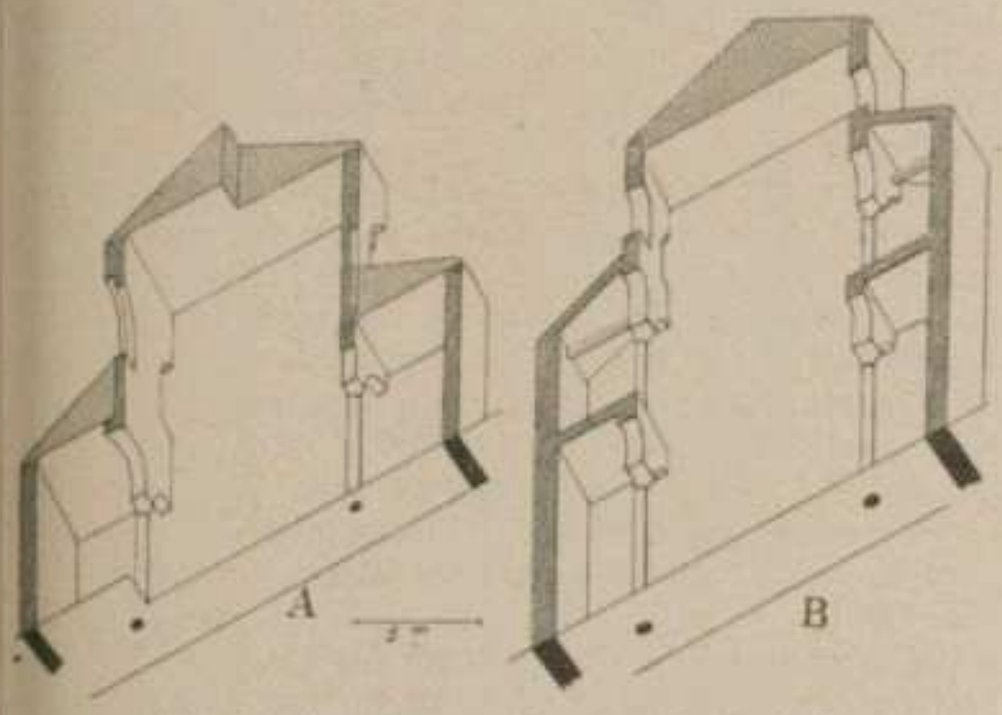
[1] *Osculato altari accedit ad cornu ejus sinistrum id est epistolæ. Primum incensat reliquias quæ a dextris sunt, id est à parte evangelii prope crucem.* Missel romain, *Rit. servand. in celeb. miss.*, n. 4. — [2] Au IXᵉ siècle, Walafrid Strabon signale l'*orientation* comme généralement usitée, mais non comme rigoureusement pratiquée. — [3] Viollet-le-Duc, *Entretiens sur l'architecture*, in-8°, Paris, 1863, t. I, p. 155, et atlas in-fol., pl. X.

un enchaînement ininterrompu aux temps mêmes du Haut-Empire. Or, toutes leurs fermes répondent à une donnée générale uniforme (fig. 1432). Deux arbalétriers sous-tendus par un tirant et ce tirant soulagé en son milieu par un poinçon, faisant office d'aiguille pendante comme le poinçon moderne. Généralement, les fermes sont groupées deux à deux : en d'autres termes, la toiture repose non sur une série de fermes uniformément réparties, mais sur une série de fermes



1429. — Saint-Paul-hors-les murs.
D'après Choisy, *Histoire de l'architecture*, t. II, p. 37.

jumelles. Un poinçon unique est commun à deux fermes contiguës [1]. » Nous avons laissé entendre que les fermes de la basilique Ulpienne pouvaient avoir été employées à la toiture de la nef de Saint-Pierre-hors-les-murs dans laquelle semblent se résumer les traditions de la charpenterie romaine. Le comble à deux versants présente cette particularité capitale de posséder un entrait fonctionnant comme tirant. Sur les nefs latérales le comble se réduit à un appentis (fig. 1433).



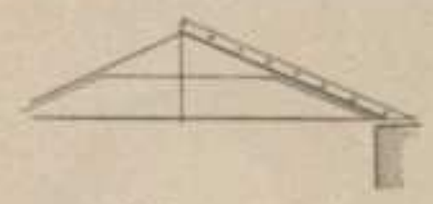
1430, 1431. — Coupes d'une travée des églises de Sainte-Pudentienne (A) et de Sainte-Agnès (B).
D'après Choisy, *Histoire de l'architecture*, t. II, p. 38.

Le soin apporté pour prévenir l'incendie se révèle par la présence le long du faîtage d'une murette de grandes briques sur laquelle reposent les tuiles. Ce procédé supprime le voligeage et sert de diaphragme à l'incen-

[1] A. Choisy, *Hist. de l'architecture*, t. I, p. 531. Les basiliques étaient-elles plafonnées ou bien la charpente restait-elle apparente? Ce dernier cas paraît plus fréquent, mais il n'exclut pas l'autre. Saint-Paul-hors-les-murs, avant l'incendie de 1823, avait une charpente apparente. Il serait surprenant que, sur ce point seulement, on n'eût pas consenti à imiter les anciennes basiliques. Remarquer à Saint-Pierre et à Saint-Paul-hors-les-murs l'absence de pièces en écharpe et de fermes sous faîte. Au Panthéon la charpente est simplement triangulée. — [2] A Sainte-Praxède, les fermes sont de trois en trois, remplacées par des arcs dont les tympans portent les pannes, cf. Quicherat, *Mélanges d'archéol.*, t. II, p. 412-414; en Syrie, de loin en loin, un arceau terminé en tympan remplace une ferme et interrompt la continuité du couvrage.

die. Au-dessus du faîtage, une murette empêche le feu de se communiquer d'un versant de la toiture à l'autre versant [2] (fig. 1434).

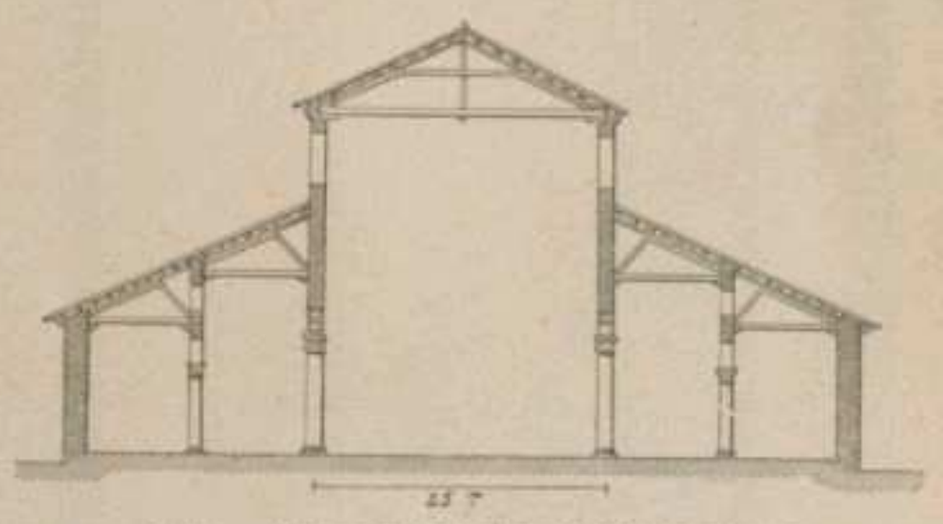
Dans l'antiquité, il n'est pas rare de rencontrer la mention de temples et d'édifices dont la toiture est de métal. Après le sac de Rome par Geiserich, le roi vandale rapporte, au mois d'août 455, son butin à Carthage, dont fait partie la toiture dorée du temple de Jupiter Capitolin. En Gaule, le sanctuaire de Saint-



1432. — Toit.
D'après Choisy, *Histoire de l'architecture*, t. I, p. 531.

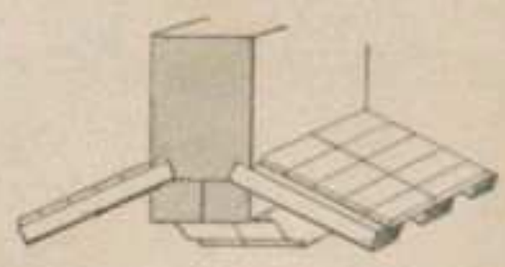
Denis était couvert de lames d'argent; à Paris, le toit de Sainte-Croix-et-Saint-Vincent était de cuivre doré, celui de Saint-Martial de plomb; l'église de Nantes et une basilique de Saint-Vincent, près de Bordeaux, étaient couvertes de feuilles d'étain.

XIII. Chalcidique. Transept. — Vitruve nous apprend que lorsque la longueur d'une basilique est



1433. — Coupe de Saint-Paul-hors-les-murs.
D'après Choisy, *Histoire de l'architecture*, t. II, p. 7.

excessive par rapport à sa largeur, on dispose des *chalcidiques* à ses extrémités. L'étymologie et les emplois de ce mot chez les auteurs anciens ne nous apprennent rien à son sujet, ni sur la forme, ni sur la destination de la partie de l'édifice qu'il désigne. Revenons au texte de Vitruve : *Earumque latitudines (basilicarum) ne minus quam ex tertia parte, ne plus ex dimidia*

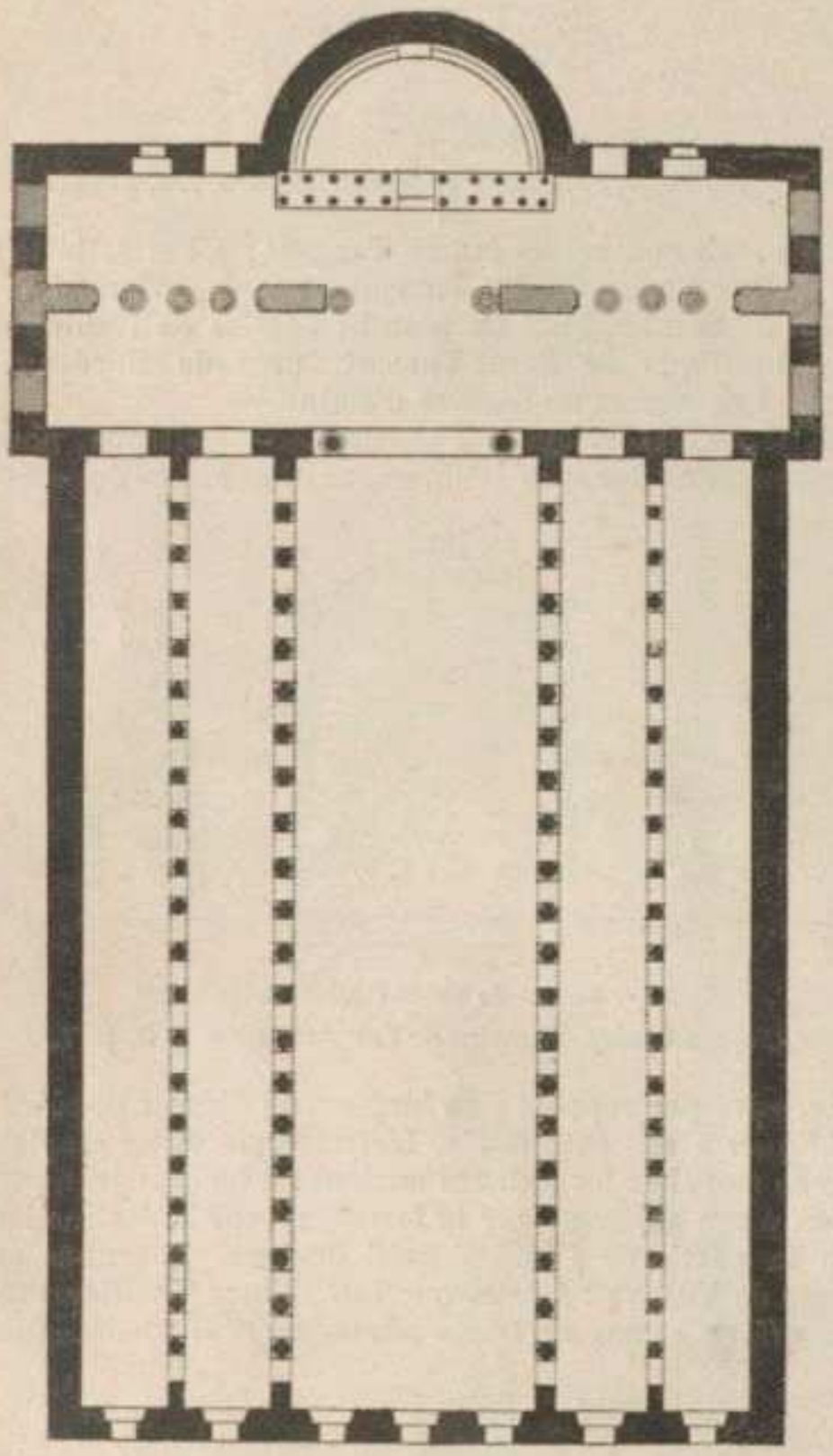


1434. — Toit.
D'après Choisy, *op. cit.*, t. I, p. 531.

longitudinis constituantur, nisi loci natura impedierit et aliter coegerit symmetriam commutari. Sin autem locus erit amplior in longitudine, chalcidica in extremis constituantur, uti sunt in Julia Aquiliana [3].

— [3] Cette explication a été donnée par F. de Dartein, *Étude sur l'architecture lombarde et sur les origines de l'architecture romano-byzantine*, in-4°, Paris, 1882, p. 4. Il nous semble que c'est bien, en effet, un vestibule extérieur qu'indique le *chalcidicum* de la prêtresse Eumachia à Pompéi, cf. E. Saglio, *Dictionn. des antiquités grecques et romaines*, t. I, p. 1001, fig. 1344. Voici la traduction du texte de Vitruve par Viollet-le-Duc, *Entretiens sur l'architecture*, t. I, p. 150 : « Si l'espace destiné à l'édifice a plus de longueur, c'est-à-dire trois fois sa largeur en longueur, des chalcidiques sont élevés aux extrémités, ainsi qu'on l'a fait à la basilique Julia Aquiliana, » et p. 133, il écrit : « d'abord le chalcidique, le tribunal est posé sur l'un des grands côtés. »

On voit que le chalcidique était un procédé usité pour racheter certaines disproportions de plan d'où il pouvait résulter que la nef principale, démesurément prolongée par rapport à sa largeur, allait moins ressembler à une salle qu'à une galerie. Pour éviter cet inconvénient et conserver aux nefs des proportions convenables, il fallait ne pas les étendre sur toute la longueur du terrain enclos par les murs extérieurs de la basilique. Des espaces libres resteraient donc aux extrémités des nefs longitudinales et formeraient des nefs transver-



1435. — Plan de Saint-Paul-hors-les-murs.
D'après Dehio et Bezold, *Die Altkirchliche Baukunst*, pl. 17, n. 1.

sales ou, si on le veut, des vestibules, ou mieux encore des transepts.

Les basiliques exceptionnellement allongées ne devaient pas être seules à posséder un chalcidique; les basiliques de très grandes dimensions en devaient être également pourvues. Les fermes en charpente de la nef principale ne pouvant avoir plus de 20 ou 24 mètres de portée, il suit que la largeur, et par conséquent la longueur, étaient rigoureusement limitées. Si on tenait à donner à la basilique des dimensions supérieures à ces limites extrêmes, il fallait recourir aux nefs longitudinales et aux nefs transversales.

Trois des basiliques chrétiennes de Rome étaient chalcidiques. Saint-Pierre, le Latran, et Saint-Paul-hors-les-murs (fig. 1435). Chacune d'elles avait cinq nefs longitudinales et une nef transversale entre le sommet de ces nefs et l'abside [1].

Ce que nous avons appelé « chalcidique », nous pouvons, pour plus de simplicité, le dénommer *transept*. Le chalcidique était destiné à une grande et rapide expansion. Cette sorte de nef transversale qui isole un peu la *tribuna* de l'*aula* va dépasser peu à peu l'alignement des collatéraux en sorte qu'à première vue la basilique chrétienne rappellera, non la croix du Sauveur, mais le T (*tau*) qui en est la forme la plus antique, encore familière au IVe siècle avec les imaginations. Ainsi interprété le chalcidique, qui se montre à Saint-Pierre du Vatican au IVe siècle, reparaît à Sainte-Marie-Majeure, postérieure de moins d'un demi-siècle, à Saint-Paul-hors-les-murs, à la limite du IVe et du Ve siècle, à Saint-Pierre-es-liens, au Ve siècle. Cette nef transversale jetée en travers, *trans, septum*, à l'extrémité des colonnades, avait même hauteur de comble que la nef longitudinale avec laquelle elle communiquait par trois arcades ouvertes de toute la largeur de ladite nef et de ses bas-côtés. Sans doute, cette nef transversale ne se montre pas dans toutes les anciennes basiliques chrétiennes; la croix grecque proprement dite allait lui créer, principalement dans les églises byzantines, dès le Ve siècle, une redoutable concurrence [2]. Mais la basilique à transept avec ses *alæ* ou *brachia* conserve la faveur en Occident. Désormais le symbolisme crucial se superpose à la forme basilicale. Grégoire de Tours parlant de la basilique élevée à Clermont par l'évêque Numatius s'exprime ainsi : *Totum ædificium in modum crucis habetur expositum* [3]. Le transept de la basilique de Saint-Martin de Tours était également saillant; peut-être aussi ceux de Sainte-Croix et Saint-Vincent de Paris (depuis Saint-Germain-des-Près).

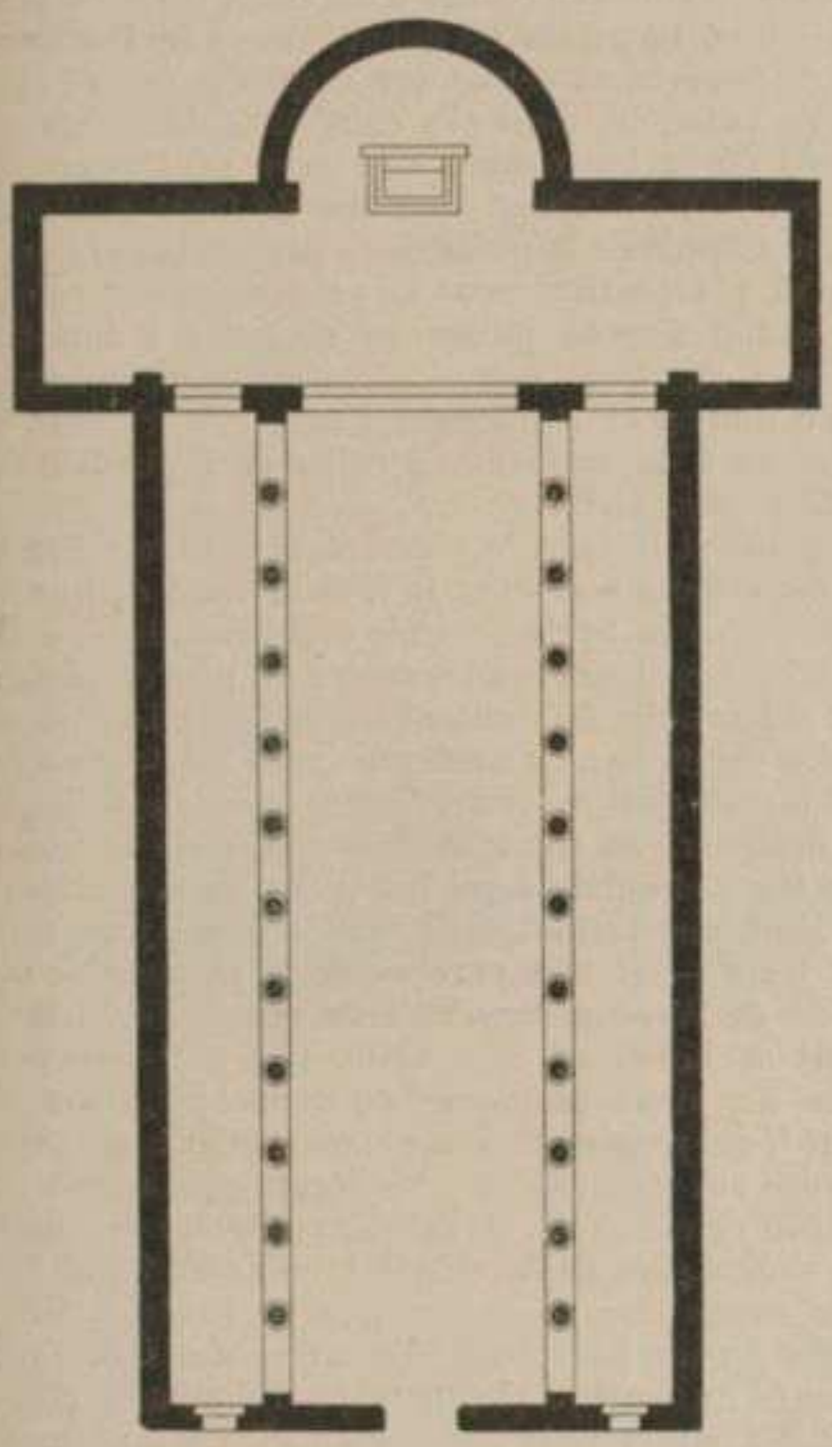
XIV. La tour-lanterne. — Le point d'intersection de la nef et du transept donna naissance en Gaule à une disposition originale. Au point où la colonnade de la nef s'interrompait devant le transept, une grande arcade [4] s'ouvrait de toute la largeur du transept, qui se trouvait ainsi partagé en trois sections. L'*altarium* se trouvait donc former un emplacement carré qui portait le nom de *carré du transept* ou *croisée*, contenu entre quatre baies, savoir : l'ouverture de l'abside, l'arc triomphal et les deux arcs latéraux du transept (fig. 1436).

Grâce à l'appui des quatre murs dans lesquels étaient pratiquées ces quatre arcades, on se trouva en mesure de surélever la construction par delà les combles de la nef et du transept. Cette construction dominante, de forme carrée, polygonale ou ronde, au sommet de laquelle se trouvait la toiture pointue qui tout ensemble couvrait et signalait l'emplacement de l'autel, reçut des contemporains le nom de *tour* [5] et porte aujourd'hui celui de « tour-lanterne ». Percée largement de fenêtres, la tour répandait sur le sanctuaire une vive lumière. A mesure que l'expérience de cet ouvrage vint aux artisans, ils haussèrent la tour pour lui donner plus d'effet; enfin on la couronna d'un campanile en bois

[1] Les nefs transversales de Saint-Paul font de très faibles saillies sur les murs latéraux. C'est beaucoup plus tard qu'on les a considérablement augmentées. Grâce au développement de la tribune et du chalcidique, l'église primitivement rectangulaire a pris la forme d'une croix dont la branche transversale ou *transept* s'est trouvée formée par le chalcidique. — [2] Par exemple, dès 450, à Ravenne, le mausolée de Galla Placidia en forme de croix grecque. A Constantinople, sous Justinien, la croix grecque est employée pour l'église des Saints-Apôtres, à Kalat Sem'an (cf. *Dictionn.*, t. I, fig. 801), au Kef, en Tunisie, l'église de Djemma el Kebira. — [3] Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, l. II, c. XVI, *P. L.*, t. LXXI, col. 214. — [4] Ces arcades étaient à vrai dire des murs de refend percés. — [5] Les écrivains de l'époque mérovingienne lui donnent le nom de *turris*. Quicherat, *Mélanges d'arch. et d'hist.*, in-8°, Paris, 1886, t. II, p. 408, revendiquerait volontiers le nom de dôme, *domus aræ, domus altaris*, si ce nom ne devait faire confusion par suite de l'attribution du mot dôme à la seule coupole.

doré, *machina* [1], *arx* [2], ouvrage élégant qui se composait de plusieurs retraites d'arcades à jour, étagées les unes sur les autres. Il y eut ordinairement trois étages, d'où le nom de *tristega* donné à la « tour-lanterne » des basiliques.

Cette ordonnance, sans être absolument spéciale à la Gaule [3], y a joui d'une particulière faveur. Faut-il la rattacher à la coupole byzantine assise sur un tambour circulaire percé de fenêtres, dont le type se rencontre dès le VIe siècle à Sainte-Sophie et aux Saints-Apôtres de Constantinople, à Saint-Jean d'Éphèse, à Bethléhem? On le peut, sans doute, mais cette explication ne nous paraît guère vraisemblable. Le point d'intersection de



1436. — Plan de la basilique de l'*Ara Cœli* à Rome.
D'après Enlart, *Manuel d'arch. française*, t. I, p. 119, fig. 33.

la couverture de la nef et du transept jetait les architectes peu savants de l'Occident parmi des difficultés très grandes, car il s'agissait de construire deux toits, souvent inégaux, se pénétrant et formant des angles rentrants ou *noues*. Le surhaussement des murs au carré du transept leur épargnait cette peine et facilitait leur besogne en offrant des points d'appui à la toiture. Il n'en fallait pas tant pour recommander une disposition qu'on pouvait concevoir sans grand effort et surtout sans modèles lointains. Grégoire de Tours nous a conservé d'utiles détails sur ces tours de basiliques à propos de la « tour-lanterne », élevée au-dessus de l'autel de la basilique de Saint-Antolianus, à Clermont : au-dessus de l'autel s'élevaient quatre murs sur des arcades que soutenaient des colonnes de marbre de Paros et d'Héraclée; ces murs portaient un plancher richement décoré. Mais la construction se lézarda promptement et menaça ruine. L'évêque Avitus jugea prudent de la démolir, et on procéda avec tant de précipitation qu'on ne prit pas le temps d'étançonner, aussi, à peine la toiture fut-elle enlevée, que la tour s'écroula sur l'autel et sur les colonnes de marbre qui ne furent pas brisées [4]. Ces « tours-lanternes » signalaient au loin la basilique, car on les couronnait d'un pavillon de bois à plusieurs étages, percés d'arcades, de forme circulaire, terminés par une flèche. Nous n'en sommes heureusement pas réduits aux seules descriptions à l'égard de monuments si fragiles. L'ancienne vue de Saint-Riquier, publiée par Mabillon d'après une miniature de l'époque mérovingienne, nous montre deux de ces « tours-lanternes » [5] (fig. 1437). On en voyait de semblables à Nantes, à Saint-Martin de Tours [6] et, suivant l'opulence des basiliques, on rehaussait ces constructions de dorures et de figures peintes. L'effet que devait produire la « tour-lanterne » posée sur la croisée du transept pouvait avoir quelque ressemblance avec certaines ordonnances postérieures, telles, par exemple, que l'abside et le clocher central de Notre-Dame-du-Fort, à Clermont.



1437. — Tour-lanterne de l'abbaye de Saint-Riquier.

Dès le Ve siècle les basiliques commencent à être pourvues de clochers, principalement de forme circulaire. Les basiliques de *San Apollinare nuovo* et *San Apollinare in classe*, à Ravenne, sont dotées chacune d'un clocher rond isolé de la basilique [7]. La mosaïque de Sainte-Marie-Majeure, exécutée sous Sixte III (432-440), montre deux églises également pourvues de tours cylindriques. Saint-Martin de Tours, outre sa « tour-lanterne », possédait un clocher dès 470 [8]. Le pape Étienne II (752-757) fait construire un clocher à la basilique du Vatican et la décore d'une inscription composée d'après celle de Tours [9]. Au VIIIe siècle, il est de règle de pourvoir toute basilique et même toute église de son clocher.

[1] Grégoire de Tours, *De gloria martyrum*, l. I, n. XCII, *P. L.*, t. LXXI, col. 786. — [2] Fortunat, *Carmina*, l. III, c. V, *P. L.*, t. LXXXVIII, col. 124. Sur l'exploitation des « tours-lanternes » par L. Courajod au profit de sa théorie des influences byzantines, cf. J.-A. Brutails, *L'archéologie du moyen âge et ses méthodes*, in-8°, Paris, 1900, p. 122-124. — [3] J. Quicherat, *op. cit.*, t. II, p. 408 : « disposition qui ne se trouve pas dans les basiliques d'Italie. » C. Enlart, *op. cit.*, t. I, p. 123, fait remarquer que la basilique du Crucifix, à Spolète, est peut-être la seule qui témoigne d'avoir eu cette particularité. — [4] Grégoire de Tours, *De gloria martyrum*, l. I, c. LXV, *P. L.*, t. LXXI, col. 764. — [5] Voir cette miniature un peu gauche d'exécution, *Dictionn.*, t. I, fig. 15. Nous ne donnons ici que ce qui appartient à notre dissertation. — [6] Tours-lanternes sur les basiliques de Clermont, Nantes, Paris, Tours, et sur une église de Bordeaux. Fortunat qui donne à ces constructions les noms de *machina, arx, turritus apex*, décrit ainsi la tour-lanterne de la basilique de Nantes : « Au centre de l'édifice un pinacle en forme de tour monte vers le ciel et son couronnement passe du carré au plan circulaire. La tour, s'étageant en arcades, porte une flèche qui fait l'effet d'une montagne. Là sont exposées des peintures auxquelles il semble que l'art ait insufflé la vie, tant les couleurs animent les membres. » C. Enlart, *Manuel d'archéol. française*, 1902, t. I, p. 124. — [7] Ils paraissent être de construction un peu postérieure à celle de la basilique. — [8] Il en est fait mention dans une inscription métrique de l'ancienne basilique. — [9] Nous savons ainsi que la tour s'élevait près de l'abside. C'était bien une tour, en effet, *hæc tuta est turris*, dans laquelle étaient les cloches : *unde Martinus vocat populos*. A Saint-Riquier, à Saint-Gall, clochers circulaires.

Enfin quelques basiliques avaient deux tours flanquant leur façade [1].

XV. Les tours de basilique. — De très bonne heure nous voyons les basiliques chrétiennes pourvues non seulement de la « tour-lanterne » mais d'une tour ou même de deux tours massives dont la position, sans être constante, est le plus ordinairement de chaque côté de la façade de la basilique. La destination de ces constructions ne nous importe pas ici, c'est pourquoi nous ne leur donnerons pas le nom de clocher ou de



1438. — Basilique avec tours. Porte de Sainte-Sabine.
D'après une photographie.

campaniles, mais simplement celui de tour, et nous ne les étudierons que dans leur rapport avec la basilique qu'ils encadrent.

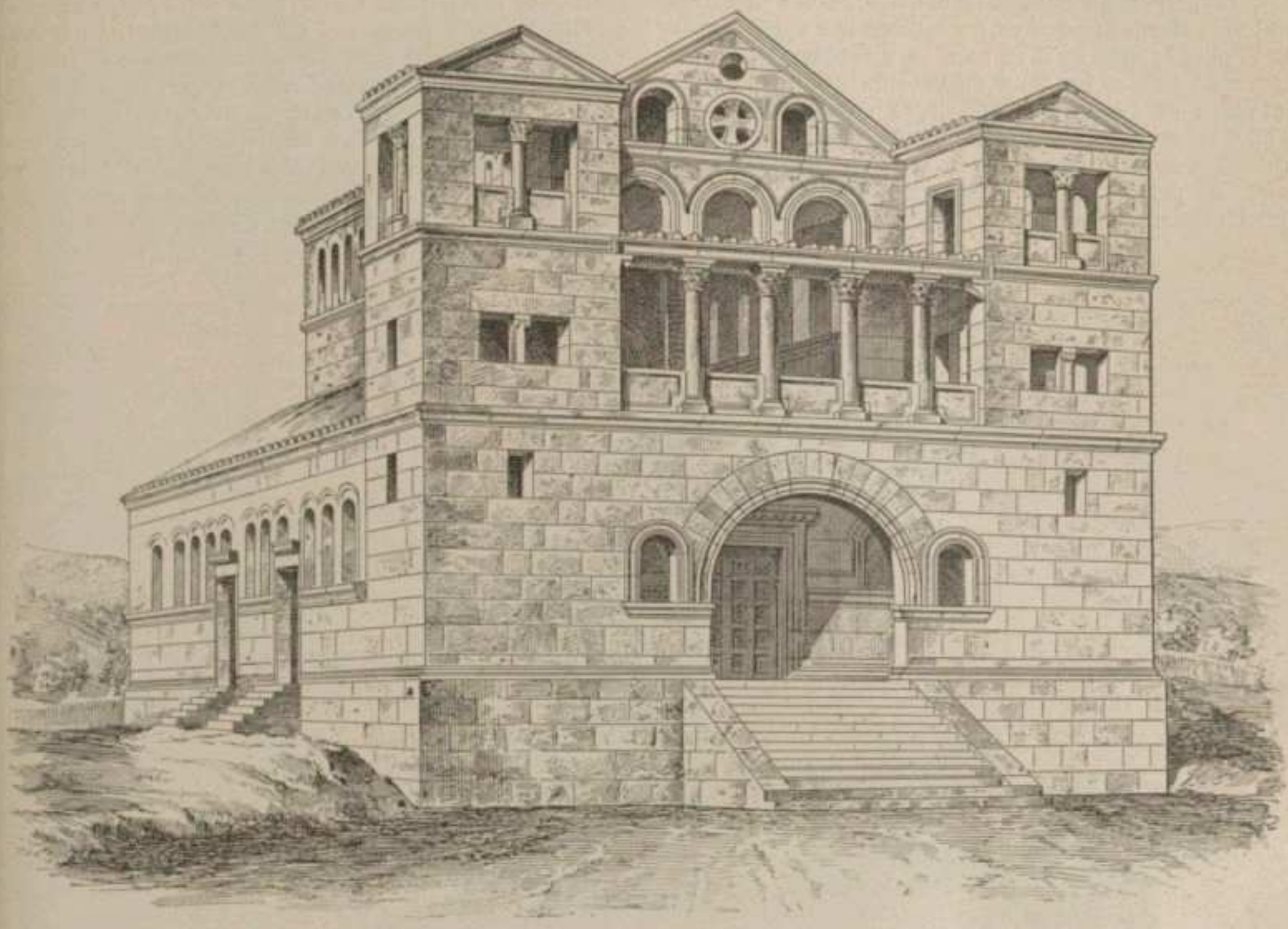
A Rome, une mosaïque exécutée entre 432 et 440 par ordre de Sixte III, à Sainte-Marie-Majeure, montre deux églises près desquelles s'élèvent des tours cylindriques [2]. La basilique de Saint-Martin, à Tours, achevée en 470, possédait une tour dont l'existence est attestée par une inscription métrique [3]. Les basiliques de Saint-Apollinaire *nuovo* et *in classe* à Ravenne ont des tours élevées et cylindriques qui rappellent celles de la mosaïque de Sainte-Marie-Majeure. Les tours d'église sont tantôt isolées complètement et indépendantes de la basilique, comme à Ravenne, tantôt accostées aux angles de la façade et inséparables de la basilique. Les célèbres portes de bois de Sainte-Sabine, à Rome (ve siècle), nous offrent un panneau dont le sens a été vivement discuté. Il est possible qu'il représente l'empereur chrétien assisté d'un ange, acclamé par les dignitaires. Le prince est debout sur le seuil d'une basilique pourvue de deux tours, disposées non de chaque côté de la façade, mais aux extrémités de l'édifice dans le sens de la longueur [4]. Ces tours sont pourvues de fenêtres et d'un faîtage en forme de fronton. Même en tenant compte de la maladresse des sculpteurs en matière de perspective, nous ne pouvons admettre que la disposition figurée puisse se ramener à une façade flanquée de deux tours [5]. Il nous semble beaucoup plus conforme au monument d'admettre ici deux tours disposées à la manière de celles de l'église de Saint-Riquier [6] (fig. 1438).

Cependant le type le plus fréquent paraît être celui des deux tours accostant la façade. C'est ce que nous voyons dans la Syrie centrale à Tourmanin et à Qalb-Louzeh. Les tours sont carrées et peu élevées, elles sont surmontées de frontons [7] (fig. 1439). La forme circulaire paraît la plus ancienne pour les tours d'église dont il reste quelque trace. Après l'époque carolingienne elle deviendra au contraire très rare, mais ce sont bien deux tours circulaires qui flanquent, en la dominant de très haut, une petite basilique représentée avec un sens très juste — et très rare — de la perspective sur la pyxide de Werden conservée au musée de Victoria et Albert à Londres [8] (fig. 1440). Ces tours rappellent celles des deux basiliques de Saint-Apollinaire à Ravenne [9], qui paraissent d'une construction assez peu postérieure aux édifices qu'elles accompagnent un peu à la façon de minarets. A Saint-Apollinaire *in classe*, la tour s'élève près de l'abside [10], tandis qu'à Saint-Apollinaire *nuovo* elle se dresse près de l'entrée. On voit qu'une grande liberté régnait sur le choix de l'emplacement. Au viiie siècle, le pape Étienne II (752-757) avait fait faire pour la basilique du Vatican un pastiche de l'inscription qui se lisait sur la tour de la basilique de Saint-Martin de Tours. Cette inscription nous apprend que la tour s'élevait près de l'abside, à l'est : *hæc tuta est turris*.

XVI. Les contreforts. — Les anciens ont connu et employé les contreforts. On les rencontre dans beaucoup de basiliques dont la nef présente des dimensions considérables en largeur. Mais loin d'entendre le contrefort ainsi qu'au moyen âge c'est-à-dire comme un ornement, une richesse, on s'appliqua à le dissimuler et à le faire concourir à l'usage de l'édifice. Dans la basilique de Constantin, les voûtes d'arête de la nef ayant une portée de 23 mètres, des contreforts étaient nécessaires, mais on imagina d'en faire les piédroits de deux nefs latérales [11]. Sainte-Marie-des-Anges est pourvue de contre-

[1] Par exemple, en Syrie centrale, les basiliques de Tourmanin et de Qalb-Louzeh. Les sculptures de la porte de Sainte-Sabine, à Rome, figurent Jérusalem par une église dont la façade est flanquée de deux tours. — [2] Venturi, *Storia dell' arte italiana*, in-8°, Milano, 1901, t. I, p. 123, fig. 111. — [3] Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule*, in-4°, 1856, t. I, p. 231, n. 170. — [4] Garrucci, *Storia*, t. VI, pl. 500; Berthier, *Les portes de Sainte-Sabine*, p. 54; Wiegand, pl. XII. — [5] C. Enlart, *Manuel d'archéol. française*, t. I, p. 124; Strzygowski, *Kleinasien*, 1903, p. 214, fig. 151. — [6] *Dictionn. d'archéol. chrét.*, t. I, fig. 15. — [7] De Vogüé, *Syrie centrale*, in-4°, Paris, 1865. Nous ne croyons pas qu'il soit possible de voir une basilique flanquée de deux tours dans le panneau de la cassette de Brescia, représentant le Christ déroulant un *volumen* devant six disciples dans un bâtiment qui donne plutôt l'impression d'un hémicycle, cf. Strzygowski, *op. cit.*, p. 213, fig. 148. — [8] Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, pl. 447, n. 1; J. Strzygowski, *Kleinasien*, p. 214, fig. 150. — [9] Ch. Diehl, *Ravenne*, in-8°, Paris, 1903, p. 13, 46. — [10] *Ibid.*, p. 13, 66. — [11] H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrétienne*, 1907, t. II, 32-36, 63.

forts [1], en Afrique, on rencontre, dès le IVe siècle, des basiliques à bas-côtés voûtés, avec contreforts. Parfois, on rencontre entre les travées des pilastres peu saillants dont le rôle semble se borner à rompre la monotonie des murailles ou à économiser les matériaux en ne leur donnant d'épaisseur qu'aux points qui portent la charge des fermes de la charpente. Ces plates-bandes ou pilastres peuvent supporter des arcs de décharge encadrant et soulageant les fenêtres, comme à Sainte-Pudentienne de Rome (IVe siècle) ou à Saint-Apollinaire



1439. — Basilique de Tourmanin. D'après de Vogüé, *Syrie centrale*, pl. 135.



1440. — Église à tours circulaires. Pyxide de Weïden. D'après une photographie.

in classe (Ve siècle) (fig. 1441). Elles peuvent aussi peut-être, dès le Ve siècle, se relier à de petites arcatures formant une sorte de frise ou de corniche, comme au baptistère de *S. Giovanni in fonte* à Ravenne. L'architecture romane conservera et développera cette décoration, spécialement en Allemagne et dans les pays du Nord, en Italie, dans l'Est et le Midi de la France, et en Catalogne. Quant aux contreforts décoratifs, en forme de colonne, qu'employaient les Romains, les architectes chrétiens de Syrie en tirèrent d'heureux effets, mais les Occidentaux attendront l'époque romane pour les remettre en honneur [2] ».

XVII. L'ABSIDE, LE CHEVET. — L'abside primitive ne conservera pas longtemps son aspect massif et sa destination. Une première originalité consiste à pourvoir la même église de deux absides se faisant face. Cette disposition se rencontre à Orléansville, dès l'année 324 [3] ; elle deviendra usuelle en Occident à l'époque carolingienne. En Orient, elle apparaît dans l'église Sainte-Sophie, bâtie par Justinien, mais pendant la période qui fait l'objet de nos études, elle demeurera somme toute exceptionnelle.

Au-dessous de l'autel étaient généralement déposées les reliques des saints par le vocable desquels la basilique était désignée. Pour les rendre accessibles, on logeait ordinairement le sarcophage qui les contenait

[1] H. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne*, Paris, 1907, t. II, p. 35, fig. 178. — [2] Cf. Enlart, *Manuel d'archéologie française*, Paris, 1902, t. I, p. 127. — [3] Ce plan se rencontre dans certaines basiliques romaines. On le trouve dans la basilique d'Orléansville, *Dictionn.*, t. I, fig. 50, et dans l'église Saint-Siméon, à Assouan (Égypte). On le trouve également à Rusguniæ (Algérie) et en Angleterre dans la cathédrale de Cantorbéry fondée par saint Augustin (596-618) et dans l'abbatiale d'Abingdon, fondée en 675, et l'église de Saint-Vital et Saint-Agricol, fondée à Clermont, en 470. Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, l. II, c. XVI, *P. L.*, t. LXXI, col. 213 : *Inante absidem rotundam habens.*

dans un caveau aveugle nommé *crypte* ou *confession*, dans lequel on descendait par un escalier. Peut-être ces souterrains obscurs auxquels l'autel était superposé rappellent-ils d'abord la disposition des premiers oratoires élevés par-dessus les catacombes après la paix de l'Église[1]; quoi qu'il en soit, on y renonça de bonne heure en Gaule. Le fond de l'abside qui recevait la *cathedra* de l'évêque et les sièges des prêtres cessa d'être le *presbyterium* et devint le *martyrium*; c'est qu'en cet endroit reposait sous un riche monument le corps du patron de la basilique ou la relique du saint particulièrement vénéré en ce lieu. Tandis qu'en Italie toucher les origines d'une autre disposition caractéristique, celle du chevet des églises.

L'abside de la basilique romaine et des premières basiliques chrétiennes n'avait pas d'autre jour que celui qu'elle recevait de la nef ou du transept. Une première innovation, dès qu'elle fut transformée en *martyrium*, fut le percement de fenêtres dans son hémicycle. Mais on ne se contenta pas de fenêtres. Dès le VIe siècle, nous voyons les absides, entièrement percées à leur base, supportées par des colonnes ou des piles et, grâce à ce portique, communiquant avec une galerie enveloppante donnant déjà les dispositions du chevet.



1441. — Vue de Saint-Apollinaire *in classe*. D'après une photographie.

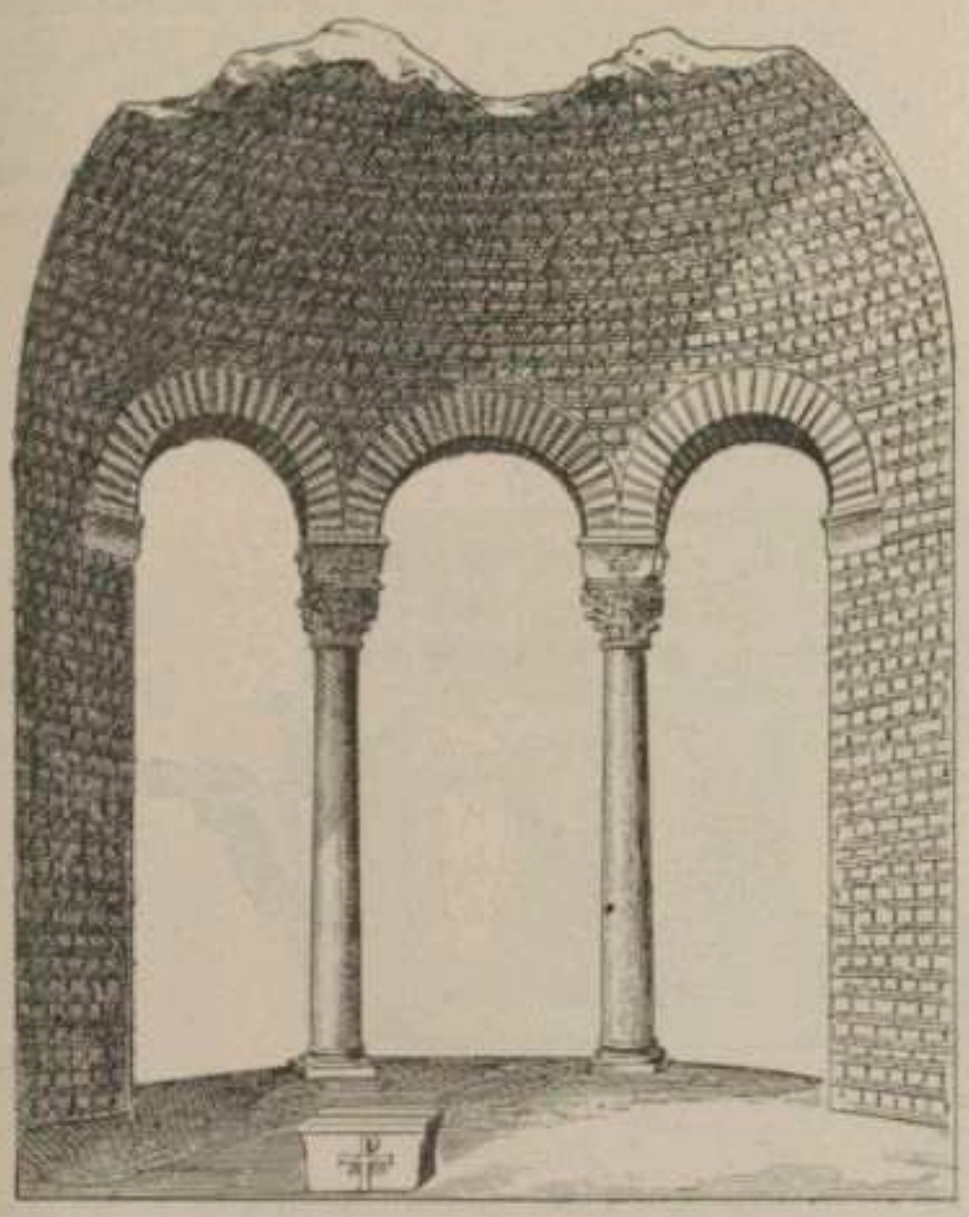
l'abside conservait généralement sa destination, en Gaule, dès la deuxième moitié du Ve siècle, saint Perpétue de Tours et son clergé évacuaient le *presbyterium* pour faire place au tombeau de saint Martin[2]. Nous savons en outre que, pour faciliter la circulation du peuple autour du tombeau, une galerie contournait l'abside. Cette disposition n'est pas moins importante pour l'histoire de l'architecture que celle des entre-colonnements conduisant de la basilique couverte en charpente à la nef voûtée en arcs d'ogive. Ici nous allons

Mais la Gaule n'est pas seule à pratiquer l'abside percée. L'église Saint-Sévère, à Naples[3], avait une abside de ce genre (fig. 1442). On en rencontre d'autres exemples en Italie, dans la basilique des Saints-Côme-et-Damien, du VIe siècle[4], à Sainte-Marie-Majeure, au Ve siècle[5]; et même en Afrique à Tébessa et aux environs d'Orléansville[6] dans un unique monument que nous allons décrire.

Entre toutes les représentations de basiliques chrétiennes il nous faut accorder une mention spéciale et

[1] H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrét.*, t. I, p. 307 sq. — [2] Grégoire de Tours, *Historia Francorum*, l. X, c. XXXI, *P. L.*, t. LXXI, col. 565-566 : *Hic (Perpetuus) submota basilica quam prius Briccius episcopus ædificaverat super sanctum Martinum, ædificavit aliam ampliorem miro opere, in cujus absida beatum corpus venerabilis sancti transtulit.* — [3] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1880, p. 144 sq.; H. Holtzinger, *Zeitschrift für bildende Kunst*, 1885, t. XX, p. 138; *Kunsthistoriche Studien*, in-8°, Tübingen, 1886, p. 28. — [4] Dédiée par Félix IV (526-536). *Bull. di arch. crist.*, 1867, p. 61 sq. — [5] Reconstruite par Sixte III (433-440). *Bull. di arch. crist.*, 1867, p. 72, cf. Holtzinger, *Die altchristl. Architectur*, 1889, p. 78-81. — [6] Comme nous allons le dire en décrivant la lampe-basilique, ce petit monument a été trouvé à peu de distance d'Orléansville. Nous inclinons à y voir l'image de la basilique même dans laquelle il servait de porte-lampe; de même que les donateurs sont représentés avec un modèle réduit de leur église, de même ici on aura dû offrir un modèle exactement semblable à l'église.

une description complète à un monument souvent reproduit et utilisé par les archéologues[1]. C'est un



1442. — Abside de Saint-Sévère, à Naples.
D'après *Bullettino di arch. cristiana*, 1880, pl. X-XI.

porte-lampes en bronze trouvé dans une masse de décombres provenant de la destruction d'un vaste *cubiculum* à trois kilomètres d'Orléansville (Algérie). C'est, incontestablement, l'image la plus ancienne, elle est même unique en son genre, de la basilique romaine adaptée au culte chrétien. La figure 1443 permettra de suivre dans son minutieux détail la description qu'on va lire. Voici les dimensions du curieux édicule[2] :

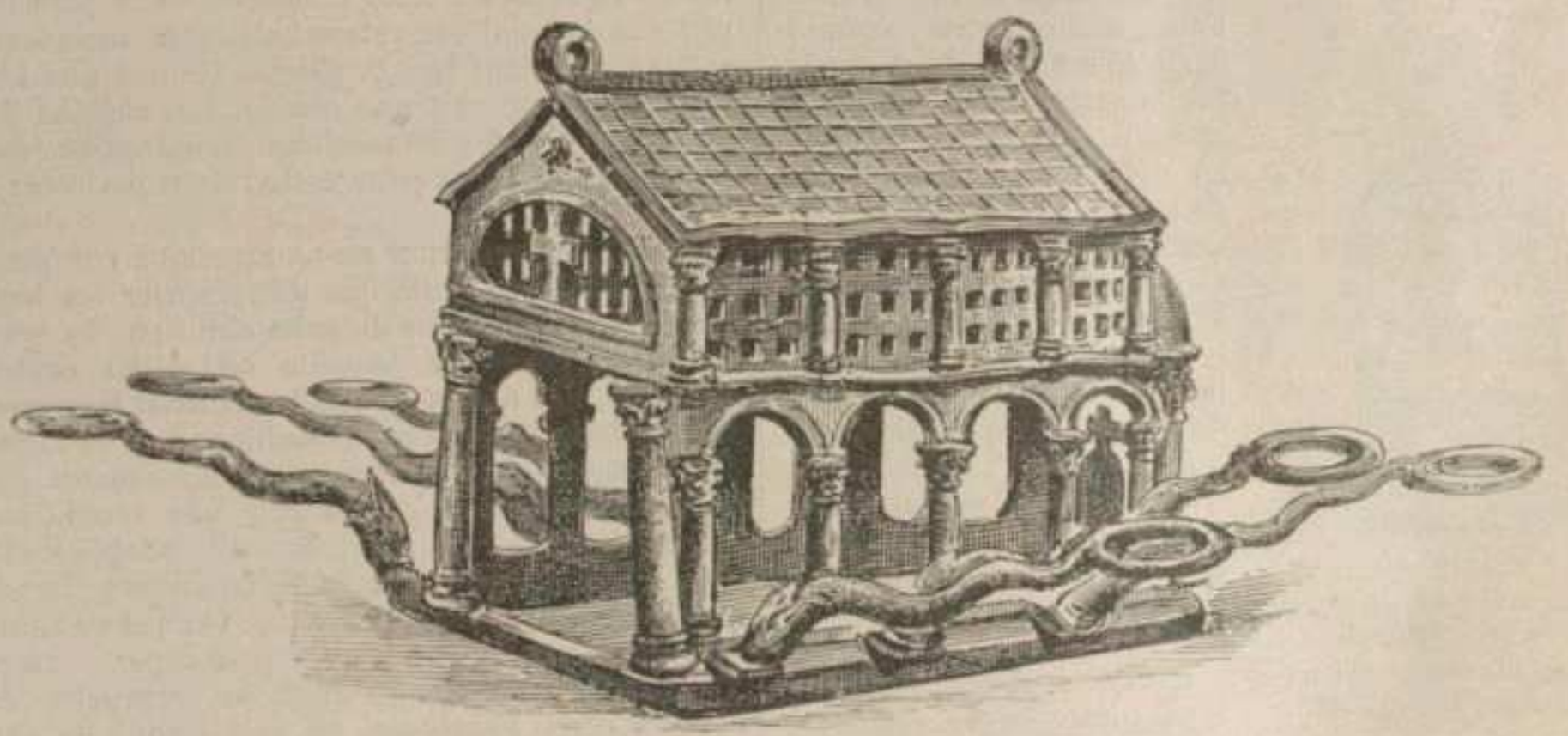
Longueur	0m34
Largeur	0m17
Largeur avec porte-lampes	0m69
Hauteur	0m26
Poids	15 kg.

Le sol sur lequel s'élève le monument se compose d'un plateau[3] de bronze. La basilique consiste essentiellement en une nef rectangulaire terminée par une abside circulaire; il n'existe pas de bas-côtés.

La façade, ouverte sur toute sa largeur, est encadrée par deux colonnes corinthiennes portant sur une bande qui forme une plate-bande continue. Les chapiteaux sont d'une époque de décadence et les colonnes sont dépourvues de galbe. Celle de droite a été dérivée de sa ligne, peut-être à la suite de l'accident qui aura amené la chute du monument. Les chapiteaux portent une architrave lisse entre deux filets saillants creusés d'une rainure. Ce bandeau forme entablement pour l'appui d'un arc en anse de panier dont l'archivolte est formée d'un filet creusé d'une rainure. Une croix à branches en queue d'aronde occupe le milieu du tympan intérieur de l'arc. Le mur du comble, percé à son centre d'une étoile à six rayons, domine l'arc et porte le gable saillant du toit.

Le toit se compose de deux plans fort relevés et striés rectangulairement pour imiter les tuiles. Une faitière saillante, sans aucune décoration, le surmonte, et porte à chaque extrémité un anneau de suspension dans le sens de l'axe et servant d'acrotère[4].

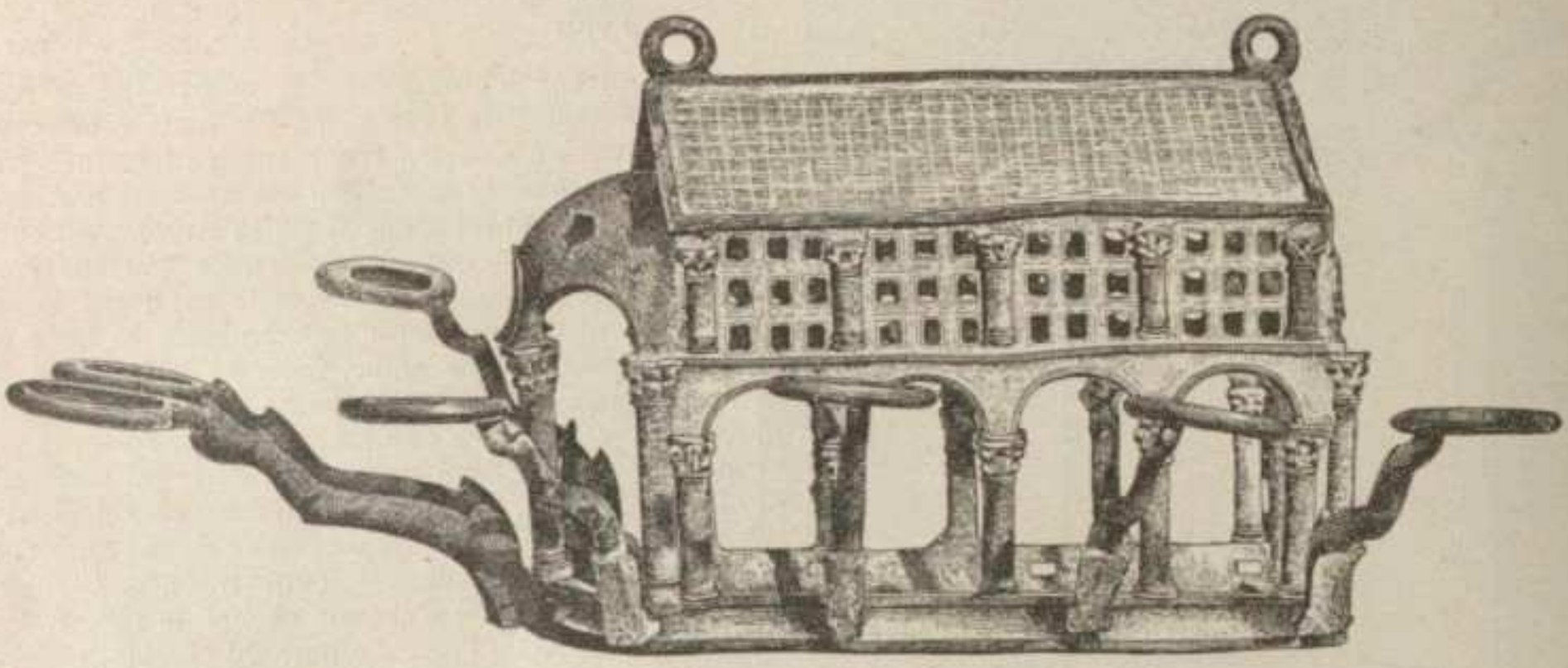
Chacune des faces latérales est composée d'un soubassement posant sur la bande de fondation et terminé par un filet. Cinq colonnes avec base et chapiteau corinthiens, portent quatre arcs dont l'archivolte sail-



1443. — Porte-lampes en bronze, figurant une basilique. D'après la *Revue de l'art chrétien*, 1866, p. 537, n. 2.

[1] Pour plus de détails et la bibliographie de ce monument nous renvoyons à H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrétienne*, in-8°, Paris, 1907, t. II, p. 559, n. 3. Le premier éditeur fut M. Peigné-Delacourt qui découvrit le porte-lampes, en 1866, chez M. Bourdont qui « remplit l'emploi de son grade » dans le château-fort de Guise (Aisne). « Un ami, me dit-il, lui avait fait ce cadeau, vers l'année 1850, au moment où il quitta l'Algérie. » La découverte du monument remonte à l'année 1850. A cette époque, le général de Martimpré, alors colonel d'état-major à Orléansville, fit exposer la trouvaille pendant un mois entier au siège du gouvernement. Passé ce terme, il fut rendu à son propriétaire M. Petit, employé du génie, de qui M. Bourdont le tenait. Depuis lors, le bronze passa dans la collection Basilewsky et, avec celle-ci, il est entré dans les collections du musée de Saint-Pétersbourg. — [2] Nous donnons les dimensions d'après Darcel, elles sont différentes de celles de Peigné-Delacourt, voici celles de ce dernier : long. 0m30, larg. 0m20, haut. 0m25. — [3] Telle est l'affirmation de Peigné-Delacourt, tandis que Darcel écrit : « Le sol de la nef est complètement absent. » — [4] Les crampons de scellement étaient encore engagés dans les anneaux du faite.

lante repose directement sur l'abaque. Les tympans extérieurs sont pleins et terminés par un filet horizontal qui est de niveau avec la partie inférieure de l'architrave de face. Sur ce filet portent cinq petites colonnes, avec base et chapiteau corinthiens, dont chaque entre-colonnement est garni d'une claire-voie percée de trois rangs de trois jours rectangulaires ou carrés. Les montants et les traverses de la claire-voie sont striés de deux rainures. Le bandeau qui termine la claire-voie, et qui est dans son plan, pose sur le chapiteau des colonnes qui ne montent point jusque sous le larmier du toit et tient lieu de corniche. Ce larmier est saillant sur le plan du toit.



1444. — Le même porte-lampe. D'après Darcel et Basilewsky, *Collection Basilewsky*, pl. IV.

L'abside circulaire est percée de trois arcs en plein cintre dont l'archivolte en filet saillant repose sur l'abaque de quatre colonnes corinthiennes portant sur le prolongement du soubassement latéral. Cet abaque est au niveau du filet inférieur de la claire-voie latérale. Une demi-coupole couvre l'abside et est percée de deux étoiles à cinq pans. Une autre étoile, à six pans, est percée dans le pignon de la nef au-dessus de la conque de l'abside.



1445. — Chaire épiscopale du porte-lampes.
D'après la *Revue de l'art chrétien*, 1866, p. 541.

Au fond de l'abside, à l'intérieur, une petite plateforme, porte un fauteuil à dossier surmonté d'une croix, c'est la chaire de l'évêque (fig. 1445).

Dans le soubassement continu sont percées dix mortaises, trois sur chaque côté et quatre à l'abside. Nous avons décrit ailleurs ces branches du lampadaire [1], nous n'y reviendrons pas. En terminant, nous remarquerons que, sauf le fauteuil de l'abside, l'intérieur de l'oratoire ne montre aucun ornement même sous les deux rampants du toit. Les colonnes, d'exécution assez sommaire, reposent sur des bases dont les tores sont indiqués par des filets saillants. Les chapiteaux se composent d'une astragale filetée, d'une grande feuille centrale entre deux feuilles d'angles superposées et d'un abaque à angles saillants.

Parmi les débris qui furent trouvés avec le porte-lampes se trouvaient des fragments de verre irisé, auquel le temps avait donc fait subir un commencement de décomposition. Ces fragments provenaient probablement des lampes. A l'intérieur le bronze n'offre aucune rainure devant permettre de fixer les plaques de verre dans l'intérieur des baies. Si l'on y appliqua des vitrages, on dut seulement les maintenir avec du mastic.

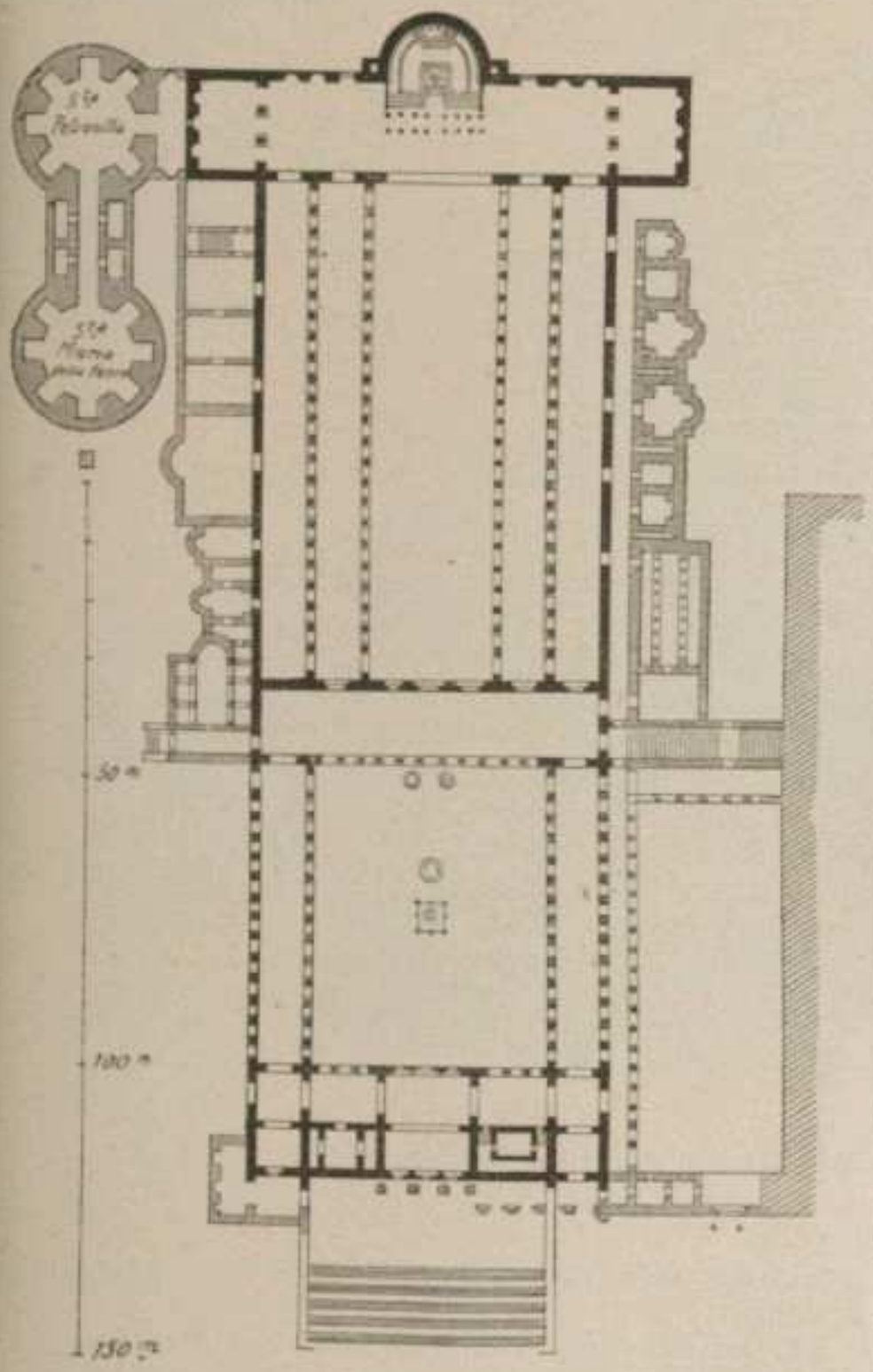
La description de la lampe-basilique nous a valu de précieux détails, mais avant de terminer ce paragraphe rappelons que, dès le VIe siècle, on rencontre des basiliques établies en trois membres. Leur plan ne différait pas de celui des autres basiliques, mais leurs trois vaisseaux étaient traités chacun comme une basilique distincte et recevait une abside. Les absides des bas-côtés avaient des dimensions moindres que celles de la nef principale et pour cette raison portaient le nom d'absidioles.

XVIII. Distribution de la basilique chrétienne. — Rien n'est plus facile que d'approprier les basiliques romaines aux besoins du culte chrétien. La longue période au cours de laquelle on s'était contenté de l'*atrium*, des *alæ* et du *tablinum* avait largement suffi à familiariser avec des dispositions que la forme basilicale reproduisait presque rigoureusement. Nous serions volontiers disposé à voir une réminiscence de l'âge des églises domestiques dans l'adoption et l'utilisation du *chalcidicum* des basiliques importantes comme celle de Saint-Pierre (fig. 1446) et de Saint-Paul-hors-les-murs. Si l'on veut bien se reporter au plan de l'habitation romaine et qu'on le rapproche de celui de ces deux basiliques, on sera frappé de l'analogie existant entre les *alæ* d'une part et le *chalcidicum* d'autre part. La destination spéciale que nous avons cru reconnaître aux *alæ* expliquera que toutes les communautés n'aient pas eu l'occasion de faire usage de cette partie de la maison, mais seulement les communautés les plus importantes que leur prospérité assurait toujours d'un groupe de vierges, de veuves et de diacres. C'est ce qui expliquerait que le *chalcidicum* ne se rencontre pas dans toutes les basiliques du IVe siècle, mais dans celles-là seulement parmi les-

[1] Voir *Manuel d'archéologie chrétienne*, t. II, p. 537; la *cella* du temple de Jupiter capitolin était triple, cf. Daremberg-Saglio, *Dictionn. des antiquités grecques et latines*, t. I, p. 902; mention dans la *Vita S. Cæsarii*, c. XXXII : *Disposuit fabricavitque triplicem in una conclusione basilicam, cujus membrum medium in honore S. Mariæ virginis cultu eminentiore construxit, ex uno latere domni Johannis, ex alio S. Martin subjecit.*

quelles tous les degrés de la hiérarchie étaient représentés en nombre respectable.

L'évêque prit place au fond de la « tribune » ou abside[1]; là siégeait jadis le magistrat. Autour de lui, en demi-cercle, les prêtres assistants prirent place sur les banquettes où s'asseyaient auparavant les assesseurs. Le *suggestus* et le *consistorium* prirent dès lors les noms de *cathedra* et de *presbyterium*. L'enceinte jadis occupée par les avocats et les plaideurs, devenue trop étroite pour recevoir les clercs, fut élargie. Il fallait en effet grouper à cette place, autour de l'autel, *altarium* ou *sacrarium*, les diacres et sous-diacres. Deux chaires ou *ambons* furent élevés de chaque côté



1446. — Plan de Saint-Pierre du Vatican.
D'après Holtzinger, *Die altchristliche Architectur*, fig. 4.

de cette enceinte qui porte le nom de chœur, *chorus*, et dans laquelle vinrent s'entasser les chantres et instrumentistes et une partie des clercs inférieurs, car le nombre considérable de ceux-ci dut, dans la plupart des cas, obliger l'évêque à les refouler dans la nef sous peine d'encombrer les abords de l'autel au point de le rendre inabordable. L'ambon de gauche servait au chant de l'évangile, l'ambon de droite à la lecture de l'épître. Les *alæ* étaient réservées aux groupes des vierges et des veuves qu'entouraient des balustrades, *cancelli*.

Restait la nef principale dans laquelle se pressaient les exorcistes, acolytes, portiers, *matricularii*, *mortuarii*, etc., et derrière eux, mais en laissant un passage pour la circulation, les hommes. La séparation des sexes était observée généralement de la manière suivante. Si la basilique contenait une seule nef, on partageait par moitié dans le sens de la longueur; si elle comptait plusieurs nefs, les bas-côtés *plaga dextera*, *læva* ou *porticus dexter*, *lævus* (ou bien encore *plaga virorum*, *mulierum*), recevaient les femmes. Le plus généralement, et quel que fût le mode de séparation, les hommes occupaient la droite, les femmes la gauche. Des séparations de pierre, de bois, ou parfois même des tringles munies de rideaux empêchaient les communications et le désordre. Quand la basilique était pourvue de galeries hautes c'était là qu'on plaçait de préférence les femmes[2].

Dans le prolongement de la grande pièce du milieu désignée sous les noms de *capsus*, *aula navis*[3], ce dernier nom destiné à faire oublier les autres, se trouvait le *pronaos*, place destinée aux catéchumènes et à certaines catégories de pénitents, c'est-à-dire à tous ceux qui, soit pour cause d'ignorance, soit pour cause d'indignité, ne pouvaient participer aux mystères et devaient évacuer l'église au signal donné par le diacre.

XIX. La nef et les bas-côtés. — Dans la basilique privée de Junius Bassus nous avons constaté l'existence d'une nef simple; dans celle du palais des Flaviens, les murs latéraux sont bordés de colonnes. A mesure que les nécessités vont obliger à rapprocher les basiliques privées du type des basiliques civiles, ces colonnes, de simple ornement qu'elles étaient, vont devenir un des membres essentiels de la construction. Dans la basilique civile, on a songé de bonne heure à se procurer un local assez spacieux pour abriter tous ceux qui ont une affaire à traiter au tribunal, à cet effet, on a doublé la superficie de la nef, mais au lieu de doubler simplement sa largeur ce qui eût été impraticable par suite de l'impossibilité de se procurer des fermes de couverture suffisamment longues, au lieu de doubler la longueur, ce qui eût fait perdre à la basilique son aspect de salle pour prendre celui de galerie, au lieu enfin d'accoler deux nefs de même largeur sur une seule colonnade centrale, on créa deux nefs parallèles à la nef centrale, l'une à droite, l'autre à gauche de celle-ci. Il arriva, mais exceptionnellement, comme à Trèves et dans quelques petites basiliques chrétiennes, que la basilique ne fut qu'une grande salle en rectangle allongé le plus souvent la nef fut accostée de galeries latérales plus basses, auxquelles on donna divers noms : *pastophorium*, *plaga*, *deambulatorium*, *porticus* et en français, *ailes*, *achaintes*, *caroles* et, de nos jours, *bas-côtés*, *collatéraux* (fig. 1448).

Parfois les bas-côtés, justifiant leur appellation, s'élevaient à une faible hauteur le long du mur d'enceinte de la basilique; parfois aussi ces collatéraux étaient assez élevés pour empêcher qu'on n'ouvrit des fenêtres dans les murs de la nef centrale, en ce cas ils portent le nom de nefs latérales.

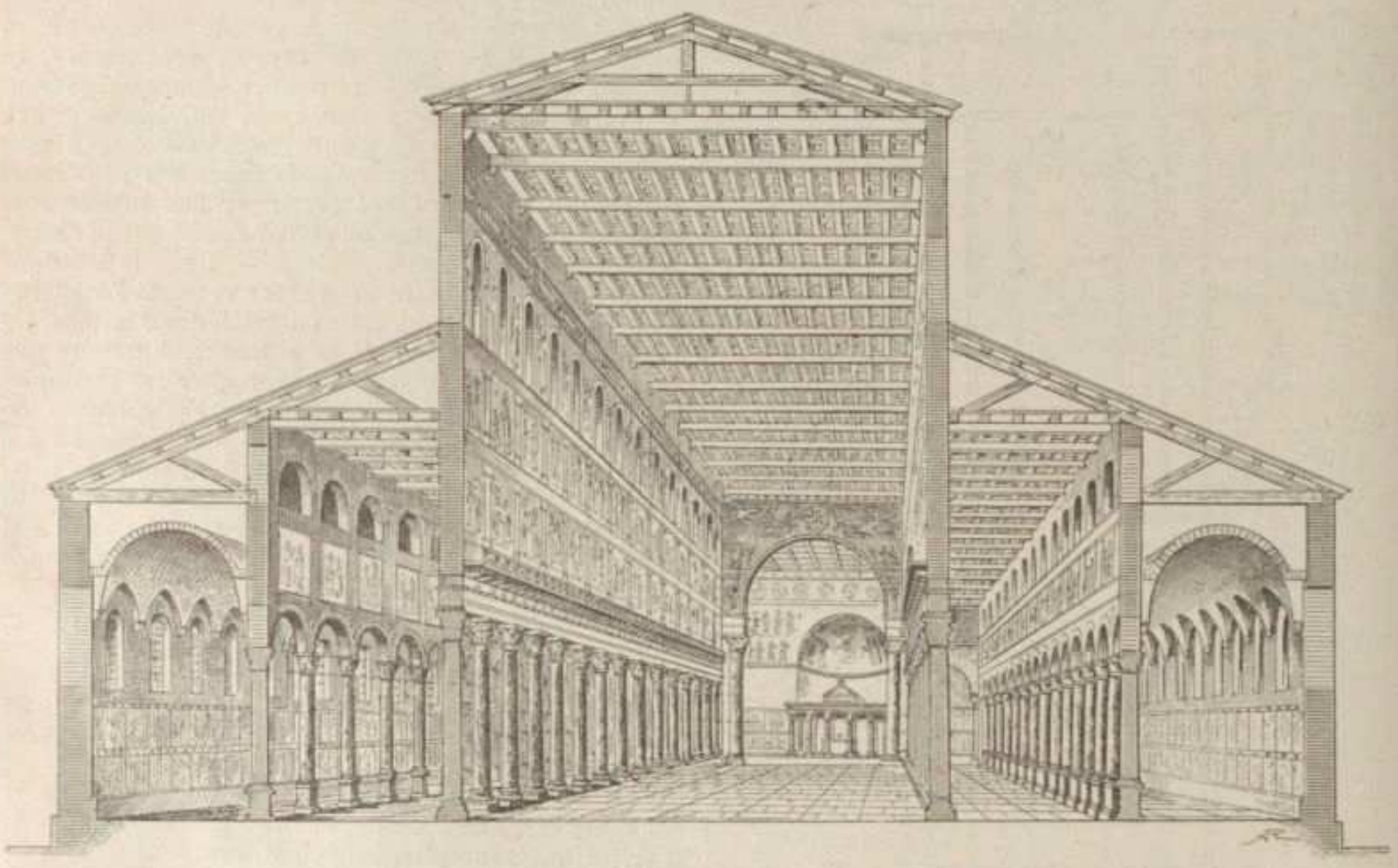
Certaines dispositions n'ont pas laissé d'altérer un peu, avec le temps, le caractère de la nef et des bas-côtés. Ceux-ci, le *narthex*, les tribunes et le porche s'ouvrent le plus souvent par des arcades portées sur des colonnes. Cette disposition se rencontre très généralement, non seulement à Rome et en Occident, mais dans les basiliques syriennes, africaines et dans celles d'Asie-Mineure. Cependant, on voit les arcades remplacées par des architraves, c'est le cas à Saint-Pierre du Vatican, à Sainte-Marie-Majeure, à Sainte-Praxède, à

[1] A Rome, dans les églises basilicales, on donne de nos jours encore le nom de *tribuna* à l'abside. — [2] Les Grecs ont continué à donner le nom de gynécée à cette partie de l'édifice. — [3] Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, l. II, c. XIV, *P. L.*, t. LXXI, col. 213, donne le nom de *Capsus* à la nef de Saint-Martin de Tours. *Aula* s'applique parfois à la nef, parfois à l'*atrium*, les textes sont loin de concorder sur ce point. En voilà toutefois un qui est très clair : *Navis vel aula est ecclesiæ subnixa utrinque pilariis octo*. Gervas. Dorobern. dans Du Cange, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, t. I, au mot *Aula*. Quant à *navis*, il se trouve dans les *Constitutions apostoliques*, l. II, c. LVII.

Saint-Laurent-hors-les-murs, dans les rotondes de Saint-Étienne et du baptistère du Latran, enfin dans l'église de la Nativité, à Bethléhem.

Les architraves disparurent de bonne heure, dès que les matériaux de luxe commencèrent à devenir rares; on revint donc à l'ordonnance des arcades. Une autre conséquence de la pénurie grandissante des constructeurs fut la substitution de piliers aux colonnes. Pendant longtemps dans les pays où les civilisations grecque et romaine avaient prodigué les édifices on parvint par des démolitions et des arrachements à se procurer des colonnes dont on égalisait les tailles par des chapiteaux plus ou moins élevés; mais dans les contrées cisalpines et en Afrique on fut bientôt réduit à recourir à des transports très onéreux ou bien à la substitution des piliers aux colonnes.

Nous avons essayé dans un autre travail de mettre en lumière l'importance archéologique et artistique de l'événement qui entraîna la substitution de l'archivolte à l'architrave. Dans les plus anciennes basiliques comme l'église constantinienne de la Nativité à Bethléhem. dans la basilique de Sainte-Marie-Majeure, fondée au IVe siècle et rebâtie en 435, les colonnes de la nef principale supportent une architrave sur laquelle reposent directement les murs. Cette disposition était strictement conforme aux principes de l'époque classique, alors que la colonne, isolée ou adossée au piédroit, ne portait jamais qu'un entablement; le piédroit recevait la tombée des arcs. Dès la fin du IVe siècle, l'entablement droit fait place à une série d'arcades. Nous en avons un type daté dans la basilique de Saint-Paul-hors-les-murs, construite par Valentinien II et Théodose sur l'emplacement d'une petite église élevée par Constantin. Ici l'arcade a fait place à l'archivolte, les colonnades des cinq nefs portent des arcades. Cette innovation semble — comme la plupart des innovations — avoir pris sa source en Orient, avoir conquis la faveur en peu de temps à Rome où elle contribua dans une large mesure à former le type de la basilique romaine, type demeuré presque inaltéré (même dans ses détails) jusqu'au XIVe siècle. Une seule fois, au IXe siècle, on signale une tentative d'affranchissement chez le constructeur de Sainte-Praxède lorsqu'il éleva au travers de la nef trois arcs massifs destinés à soutenir les fermes de la charpente. Cette tentative rappelle et fait peut-être pressentir les tendances qui, dans les pays du Nord, préparent la construction d'un type d'édifice nouveau : la basilique voûtée. A Rome, les basiliques ne prirent pas modèle sur les arcs de Sainte-Praxède; jusqu'à la Renaissance, toutes les églises romaines (sauf une, qui est un monument d'architecture française) seront couvertes en charpente, comme les premières basiliques chrétiennes.



1447. — Saint-Pierre du Vatican. D'après Hubsch, *Die altchristlichen Kirchen*, pl. 4.

XX. Le narthex et l'atrium. — Les additions les plus caractéristiques reçues par la basilique lors de son adaptation au culte chrétien furent le *narthex* et l'*atrium* qui éloignaient de la voie publique un édifice jadis bâti au point le plus fréquenté de la cité.

Le *narthex* était un vestibule destiné aux catéchumènes, adossé à la façade, parfois à l'intérieur, le plus souvent à l'extérieur de l'édifice. C'était une sorte de répétition du chalcidique antérieur.

L'*atrium* précédait le *narthex* et consistait en une cour ou préau soit carré soit rectangulaire, entouré de portiques et rappelant tout ensemble l'*atrium* des habitations romaines et le *forum* des basiliques civiles. Souvent l'*atrium* n'avait de portiques que sur trois de ses faces, le côté qui longeait le *narthex* en était alors dépourvu. Quand ce quatrième côté existait, on l'isolait parfois de la cour par des cloisons de manière à former un vestibule extérieur ou *exonarthex*. Les pénitents se tenaient dans l'*exonarthex* ou, à son défaut, dans l'*atrium*. L'*atrium*, suivant qu'il comportait trois ou quatre galeries, était dit *triporticum* ou *quadriporticum*. Il avait conservé un précieux témoignage de ses origines. En insérant pour ainsi parler le *triclinium*

domestique entre le *tablinum* et l'*atrium*, on avait annexé toute la partie comprise jusqu'au *cartibulum* inclusivement, l'*impluvium* et le reste de l'*atrium* furent refoulés au delà de la *navis*, mais furent conservés intacts. L'*impluvium* changea simplement d'aspect; au lieu d'être un bassin ou un réservoir au ras du sol, il fut relevé, enfermé dans une vasque, et sous les noms divers de *cantharus*, *labrum*, *nympheum* ou *phiala*, devint une fontaine destinée aux ablutions et l'origine de nos bénitiers. On y pratiqua l'ablution du visage, des mains et des pieds avant de pénétrer dans la basilique.

Les basiliques somptueuses du Ve siècle eurent même parfois un premier enclos précédant l'*atrium*. Une basilique édifiée à Lyon, vers 440, par l'évêque Patient, présentait deux enceintes extérieures formant chacune un triportique dont tous les supports étaient des colonnes en marbre des Pyrénées[1]. Les matériaux les plus riches s'offraient alors aux architectes qui s'y approvisionnaient sans compter, mais cette opulence s'épuisera vite. On réservera le marbre pour les intérieurs. A partir du VIIe siècle, on ne rencontre plus chez les auteurs aucune louange consacrée aux portiques extérieurs; désormais, faute de mieux, on remplace les colonnes de marbre par des piliers de maçonnerie ou même par des poteaux. L'*atrium* ou « aitre » servait encore à d'autres usages. Sous ses portiques latéraux s'ouvraient parfois des chambres servant de logement aux moines, habitués de la basilique, ou d'abri et de repos aux malingres et aux pèlerins. C'était une réminiscence des appartements prenant leur entrée dans l'*atrium* domestique et d'où, après ces transformations, devaient sortir les cloîtres monastiques. L'*atrium* ne servait qu'aux vivants; de bonne heure on y enterra les fidèles qui s'étaient rendus recommandables pendant leur sainte vie, on l'appela en conséquence *paradisus* d'où est venu *parvis*.

L'*atrium* ne perdit pas seulement sa somptueuse décoration et, plus tard, son aspect monumental. En Gaule, principalement, et dans les grandes villes, à mesure que les basiliques quittèrent les faubourgs et se bâtirent sur des terrains plus coûteux, parmi une population plus dense, on réduisit de plus en plus les proportions de l'*atrium* qui devint ainsi une petite cour sans portique entourée de bâtiments ou seulement de murs. La disparition croissante de la classe des catéchumènes et de celle des pénitents rendait l'*atrium* superflu, on le resserra de plus en plus et il se réduisit à un porche plus ou moins spacieux, ou à une galerie avec deux portes.

Enfin une dernière circonstance acheva la ruine de l'*atrium*, mais en le consacrant pour des siècles sous une dénomination et avec une destination nouvelle. A partir du VIe siècle, le progrès de l'institution monastique fut si rapide et si universel que la plupart des basiliques de fondation nouvelle furent desservies par des communautés de moines, souvent composées d'un nombre considérable d'individus. La règle monastique fut adaptée à la vie canoniale à l'époque mérovingienne et imposée au clergé des cathédrales et des basiliques séculières. Moines et chanoines s'établirent à proximité de l'église dans laquelle ils passaient une partie considérable de leur vie. Soit pour abréger les allées et venues, soit pour se soustraire au voisinage immédiat de la foule, les bâtiments nécessaires à la vie de communauté furent établis sur l'un des flancs de la basilique. C'est ici que le souvenir et le long usage de l'habitation romaine imposèrent une disposition calquée sur l'*atrium*. Tous les locaux furent disposés autour d'une cour carrée, désignée sous le nom de *claustrum*, cloître, dont un des côtés fut adossé au flanc de la basilique. Le quadriportique, devenu inutile devant la façade, fut supprimé; mais tout ne disparut pas et l'*impluvium*, le *cantharus* fut conservé et sous le nom de *phiala* transporté presque universellement au centre du cloître.

XXI. La façade. — La façade d'une basilique dessinait la coupe de l'édifice : d'une largeur extrême par le bas, elle se retrécissait à une certaine hauteur par deux rampants entre lesquels se dégageait la montée de la nef couronnée par un fronton.

Le nombre des portes, percées dans cette façade, varie d'un à cinq; quoique celle du milieu soit la plus haute de toutes elle ne se distingue pas des autres par son appellation, toutes sont dites *regiæ*, royales. Sur le célèbre sarcophage romain dont les faces latérales représentent divers édifices, entre autres une basilique[2], nous voyons que la porte est marquée par un rideau relevé; des mosaïques, des sculptures en bas-reliefs représentant d'autres basiliques concordent pleinement entre eux sur ce point particulier. Cependant les portes de la basilique de Sainte-Sabine, remontant au Ve siècle et conservées jusqu'à nos jours, témoignent de l'existence d'une fermeture plus hermétique; on faisait usage également de vantaux de bronze. Nous avons parlé plus haut de ceux qui furent donnés par le pape Hilaire au baptistère de Latran (461-468). C'est derrière ces portes qu'étaient suspendus les riches tapis. Dans la partie supérieure on réservait une rangée de trois, cinq ou sept fenêtres, dans le tympan du fronton un œil-de-bœuf. Ce tympan, ainsi que le pourtour des fenêtres, admettait la décoration en mosaïque.

Au revers de la façade s'élevait souvent une tribune; toutefois cette disposition n'est usitée que dans les basiliques étagées, par exemple à Sainte-Agnès-hors-les-murs. Cette tribune mettait en communication les galeries supérieures des deux bas-côtés. Nous donnons ici une vue de l'entrée de la basilique Saint-Laurent-hors-les-murs, prise de l'intérieur de l'édifice (fig. 1448).

D'autres basiliques étaient munies d'un transept à leur entrée, mais cette disposition est tardive. Enfin ce transept ayant reçu les mêmes dimensions que celui du sanctuaire, on les sépara l'un et l'autre de la nef par des murs de refend, on éleva sur le carré central une deuxième tour-lanterne, ainsi que nous le voyons sur le plan de Saint-Riquier[3].

XXII. Les fenêtres. — En Italie, les bas-côtés des basiliques n'avaient pas toujours des fenêtres, tandis que la nef centrale était chargée de jeter la lumière dans l'édifice. Lorsque la basilique avait cinq nefs chaque double bas-côté était couvert par un appentis à un seul versant. Sur chaque flanc par conséquent un seul demi-comble partait du mur de la nef et se prolongeait jusqu'au mur extérieur. Mais comme en pareil cas la colonnade intermédiaire, pour aller à la rencontre du comble et offrir son soutien aux fermes du premier appentis, devait être relevée bien au delà du nécessaire, on épargnait les matériaux en établissant un attique que remplace à Saint-Paul-hors-les-murs une série de percements semblables à des baies de fenêtres. A Saint-Riquier, la basilique était ajourée par de grandes fenêtres sur toute la longueur du bas-côté méridional.

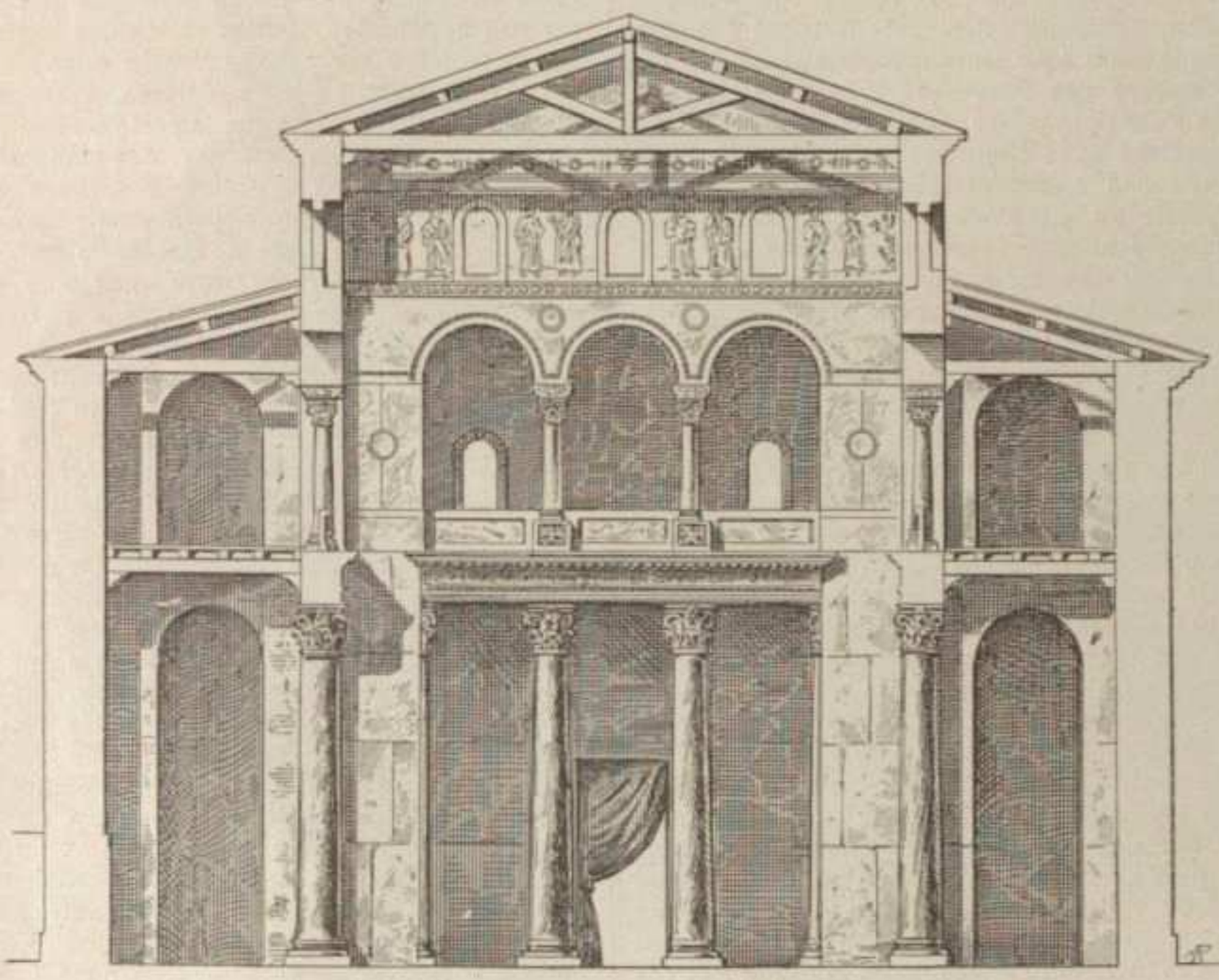
Les basiliques étaient généralement bien éclairées. Les fenêtres larges et nombreuses pouvaient être fermées soit de toile tendue sur un châssis de bois, soit d'un treillis de bronze, soit d'une dalle en pierre mince ou en marbre dans laquelle étaient découpées des figures géométriques comme dans la Syrie centrale[4] à

[1] Sidoine Apollinaire, *Epist.*, l. II, n. X, *P. L.*, t. LVIII, col. 487. — [2] H. Leclercq, *Manuel d'arch. chrét.*, t. II, fig. 244. — [3] Voir *Dictionn.*, t. I, fig. 15. — [4] Voir *Dictionn.*, t. I, col. 1783, fig. 474. Dans la basilique de Saint-Salsa, à Tipasa, les fenêtres ont des feuillures, dans lesquelles on avait encastré des panneaux ajourés en pierre. Des fragments ont été recueillis au cours des fouilles et aussi à Cherchel. Cf. S. Gsell, *Les monum. antiq. de l'Algérie*, 1901, t. II, p. 134.

Saint-Laurent-hors-les-murs, à Grado, à Sainte-Sophie de Constantinople. Les vitraux étaient connus et d'un usage très fréquent au VIe siècle. Les Romains semblent en avoir fait peu de cas; les mérovingiens, au contraire, aimaient beaucoup les couleurs voyantes. Ils teignaient le verre et l'employaient en teintes plates par fragments rapprochés les uns des autres et formant une sorte de mosaïque transparente maintenue dans des armatures de plomb et fixée dans un cadre de bois. Fortunat nous apprend que les vitraux d'une église de Lyon avaient des dessins de couleur (*versicoloribus figuris*). La cathédrale de Paris possédait également ses vitraux, mais ici nous ignorons s'ils étaient colorés. Les gens simples s'émerveillaient et ne comprenaient rien à un

vons en juger principalement en Syrie où l'on se contente de figurer un monogramme sur le linteau et de faire courir quelques torsades [2]. Parfois on remplit le tympan de la porte par une mosaïque ou une fresque qui ne dure guère, ou par une inscription métrique [3].

XXIV. Plafonds. — Dans la dissertation que nous avons consacrée à la basilique constantinienne de Bethléhem (voir ce mot) nous avons dit que les riches basiliques du IVe siècle paraissent avoir été agrémentées d'un plafond cachant les fermes de la toiture. Ces plafonds de bois se retrouvent en Gaule; à Tours, celui de la basilique Saint-Eutrope était sculpté; la basilique de Saint-Paul-hors-les-murs, restaurée avec un souci archéologique très éclairé, a un plafond à caissons sculptés. Le plus souvent les plafonds étaient peints en couleurs vives. Nous savons que l'évêque Perpétue de Tours fit rebâtir la basilique de Saint-Martin et transporter de Saint-Pierre et Saint-Paul l'élégant plafond peint de l'ancienne basilique. Le plafond de Sainte-Croix et Saint-Vincent, à Paris, était doré. Il est toutefois permis de croire que beaucoup de basiliques présentaient leur couvrage dans son enchevêtrement sans le dissimuler par un plafond.



1448. — Saint-Laurent-hors-les-murs. D'après Dehio et Bezold, *Die altchristliche Baukunst*, Atlas, pl. 22.

pareil artifice; saint Grégoire de Tours raconte à ce sujet qu'un voleur sacrilège s'imaginait trouver de l'or dans les verrières de l'église d'Issoire. Un sarcophage du Latran, dont nous avons parlé dans un autre travail [1], offre la représentation de quelques édifices du IVe siècle. Nous croyons que le sculpteur a représenté ici sur deux plans superposés, afin de figurer les distances différentes : 1° une basilique dont l'entrée et la toiture sont seules bien visibles; 2° une basilique vue depuis l'abside jusqu'à l'entrée qui fait face au spectateur au moyen d'un bizarre contournement; un baptistère circulaire, enfin une autre basilique flanquée d'une tour ronde. Tous ces édifices sont largement percés de fenêtres et il suffit d'un coup d'œil jeté sur la figure 1449 pour s'en rendre compte.

XXIII. Les portes. — Nous avons vu que le nombre des portes et les positions qu'elles occupaient pouvaient varier d'une basilique à une autre. Généralement, pendant la période antérieure à l'époque romane, fenêtres et portails sont de la plus grande simplicité. Nous pou-

XXV. Décoration. — Nous ne voulons pas entreprendre ici sur ce vaste sujet qui fera l'objet de dissertations particulières dans lesquelles nous étudierons : les fresques, les mosaïques, les pavements, etc., etc. Voir ces mots.

XXVI. Aspect général. — « L'architecture des basiliques, écrit M. E. Bertaux, est simple autant que celle d'un temple grec. A l'extérieur, la simplicité des églises romaines était pauvreté. Les parois latérales ont toujours été nues : de longs murs en briques percés de fenêtres sans ornement. Les mosaïques qui décorent la

[1] H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrét.*, t. II, p. 249, fig. 224. — [2] Voir *Dictionn.*, t. II, col. 15, fig. 1167. La porte du côté est t. I, du cloître à Babiska est une exception. — [3] Voir *Dictionn.*, col. 370, et sur les poésies épigraphiques de Paulin de Nole, Sidoine Apollinaire, Fortunat, Alcuin, cf. E. Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule*, in-4°, Paris, 1856, t. I, préface, p. CXXXII sq.

façade antérieure de quelques basiliques romaines, au-dessus du portique, ne remontent qu'au XIIe et au XIIIe siècle. A l'intérieur la simplicité des basiliques est majesté. L'église de Saint-Paul-hors-les-murs, rebâtie après l'incendie de 1823, et trop neuve pour saisir l'imagination par le prestige du passé, est l'un des monuments les plus imposants du monde : son armée de colonnes dépasse l'attente par la longueur de ses files ainsi qu'une cathédrale gothique par la hauteur de ses colonnettes (fig. 1450). Cette simplicité était limitée aux lignes de l'architecture : les grandes surfaces nues offraient un vaste champ où se répandit la décoration. L'intérieur d'une grande basilique romaine du IVe ou du Ve siècle était un éblouissement de couleurs et de



1449. — Sarcophage du Latran, représentant des édifices. D'après une photographie.

richesses : des mosaïques revêtaient les murs de la nef et miroitaient en suivant les courbes de l'abside; des tentures de soie brodée lambrissaient les murs latéraux, ou bien, pendues entre les colonnes, leur tissu alourdi par l'or et les pierreries continuait jusqu'au pavé de marbre luisant la paroi de mosaïque; dans le sanctuaire, enclos de marbre ou de bronze doré, les tabernacles élevés au-dessus des autels étaient de véritables monuments d'orfévrerie composés de bas reliefs ou de statues d'argent et d'or. Dans la ville qui avait perdu ses patriciens et ses empereurs, aucun palais ne pouvait rivaliser avec ces monuments du culte, élevés et décorés par une Église dont les propriétés composant le patrimoine de Saint-Pierre s'étendaient sur toute l'Italie[1]. »

XXVII. Les dépendances du sanctuaire. — De bonne heure les divers services dépendant de la basilique cherchèrent à épargner le plus possible les allées et venues et, au grand détriment de l'édifice, on vit d'humbles constructions, trop manifestement étrangères au plan basilical, venir se coller aux murs de l'édifice et se mettre en communication avec lui par des portes basses, qui ne sont pas moins préjudiciables à l'harmonie des murs intérieurs que les masures ne le sont aux murs extérieurs. Ces locaux avaient des noms en rapport avec leurs appropriations liturgiques; on les appelait : *diaconicum, gazophylacium, secretarium, vestiarium, thesaurus,* etc. Leur place était contre le mur du fond de la basilique, aux deux côtés de l'abside ou bien contre l'abside elle-même. Les basiliques de l'Italie, dit J. Quicherat, en fournissent plusieurs exemples. A Saint-Clément ce sont deux cellules carrées qui ont leur entrée à l'extrémité des bas-côtés; à Saint-Jean-de-Latran, c'était un appentis à six pans qui enveloppait l'abside, et telle était la largeur de cette construction que l'architecte avait jugé à propos de la diviser en deux par un rang de colonnes, à Saint-Félix de Nole, église construite par le gallo-romain saint Paulin, deux *secretaria* formaient deux absidioles profondes ouvertes sur la grande abside[2]. Dans les basiliques carolingiennes, lorsqu'elles furent pourvues d'un chœur, la plupart des mêmes dépendances furent au nord et au midi contre les murs de ce chœur. Dans le plan qui fut tracé, vers 830[3], pour la construction de la basilique de Saint-Gall, ces appendices sont indiqués comme devant avoir deux étages : au midi, la sacristie où l'on serrait les vases sacrés et le vestiaire au-dessus; au nord, le bureau des écrivains et la bibliothèque. Dans un temple plus ancien, une pièce d'apparat appelée *salutatorium* adhérait soit au transept, soit à la partie supérieure de l'un des bas-côtés, lorsqu'il n'y avait pas de transept. C'était à la fois une salle d'attente et de réception pour l'évêque, les jours qu'il officiait dans la basilique, et pour les hauts personnages qui venaient y faire leurs dévotions.

[1] E. Bertaux, *Rome*, t. I, p. 32. — [2] S. Paulin, *Epist.*, XXXII, *ad Severum*, n. 13, 16 : *Cum duabus dextra lævaque conchulis intra spatiosum sui ambitum apsis sinuata laxetur*, et plus loin : *In secretariis vero duobus, quæ supra dixi circa apsidem esse, hi versus indicant officia singulorum, P. L.*, t. LXI, col. 337, 338. — [3] Voir *Dictionn.*, t. I, fig. 16; ce plan donné d'une façon un peu sommaire sera reproduit d'après l'original au mot Gall (Saint-).

Les données manquent pour nous représenter la configuration du *salutatorium* [1].

XXVIII. Les dépendances du reste de la basilique. — Le mur du fond de la basilique ne fut pas seul maculé par les édicules. Peu à peu ceux-ci, comme une végétation, se répandirent sur tout le pourtour de l'enceinte. Il vint un moment où l'édifice fut ceinturé sur toute la longueur de ses bas-côtés de bâtiments étroits, divisés en pièces appelées chambres, *cubicula*, qui communiquaient avec l'église par des portes monumentales. Ces réduits contenaient généralement une abside; on y priait, on y vivait, et on y enterrait suivant le cas. *bulandum propter herbam, quæ ibidem nascebatur* [2]. D'autres églises, à l'intérieur de la ville, menaçaient ruine : *tectum jam vetustate positum vicinæ ruinæ existebat*, dit-on de l'une, et d'une autre : *in ruinis erat et tectum ejus distectum existebat*, ou bien : *jam casura erat et in ruinis posita*, ou encore : *a priscis temporibus tota marcuerunt*. A Saint-Pierre on risquait d'être écrasé pour peu qu'on séjournât sous le portique dont il est dit : *confractæ trabes erant et tectum ruinæ vicinum*. Le Pontificat d'Hadrien qui dura près d'un demi-siècle, eut donc à relever et à réparer sans relâche et partout à la fois. Non seulement les



1450. — Église de Saint-Paul-hors-les-murs. D'après Bertaux, *Rome*, t. 1, fig. 13.

Le plan de Saint-Gall indique dans les dépendances du bas-côté septentrional de l'église, la résidence du chef de l'école monastique, un autre logement pour les religieux étrangers reçus à l'abbaye, une chambre réservée pour l'évêque du diocèse lorsqu'il venait à Saint-Gall.

XXIX. Restauration des basiliques romaines. — A l'extrême limite de nos études, vers la fin du VIIIe siècle, les basiliques romaines étaient, pour la plupart, misérablement déchues. Le passage des barbares, leur séjour et les déprédations sans cesse renouvelées étaient venues à bout de l'opulence et de la solidité des édifices. La notice consacrée au pape Hadrien (772-795) par le *Liber pontificalis* énumère les misères sans nombre de la Ville. Aqueducs dépouillés de leurs tuyaux de plomb, murailles en ruines, tours gisant à terre. Les édifices religieux n'avaient pas été épargnés. L'herbe poussait dans l'*atrium* de la basilique de Saint-Paul, vaches et chevaux y pâturaient à l'aise : *Atrium b. Pauli ecclesiæ, quod antea nimis desolatum existebat, uti boves atque caballi ingrediebantur ad pa-*

édifices civils commencèrent à attirer ses soins, mais à Saint-Pierre, à Saint-Paul, à Saint-Laurent on renouvela une partie des matériaux, à Saint-Étienne sur le mont Cœlius, aux Quatre-Couronnés, à Sainte-Marie-Majeure, au Latran, à Saint-Marc des réparations plus importantes encore furent entreprises; parfois, comme à la basilique des Apôtres, la restauration fut presque une totale reconstruction. On nous dit, en effet, que Hadrien *portica in circuitu renovavit... simulque et tectum restauravit... et absidem jam ruinæ vicinum cancalis ferreis confirmare fecit* [3]. Les églises cémétériales ne furent pas écartées de cette vigilance : *Omnes Dei ecclesias, tam extra muros Romanæ urbis, quamque infra muros restauravit* [4].

Malheureusement ces restaurations n'étaient pas les premières que les édifices avaient à subir et il semble

[1] Quicherat, *op. cit.*, t. II, p. 410-411. — [2] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, in-4°, Paris, 1886, t. I, *Vita Hadriani*, n. XLVII. — [3] *Ibid.*, n. L. — [4] *Ibid.*, n. LII.

que la précipitation, l'indigence et l'inintelligence qui présidèrent souvent aux travaux aient concouru de bonne heure à altérer le caractère décoratif et même le type architectonique de plusieurs de ces basiliques. Parfois les réparations étaient d'une qualité si précaire qu'elles ne duraient guère au delà de quelques années. Les basiliques de Sainte-Cécile et de Saint-Zenon restaurées sous Grégoire III (731-741) [1] réclament une restauration nouvelle sous Hadrien [2], c'est-à-dire moins d'un demi-siècle plus tard [3]. Même cas sur la voie Latine que sur la voie Appienne. L'église Sainte-Eugénie élevée sur le cimetière d'Apronien [4], restaurée par Jean VII (705-707) [5], réclame une restauration nouvelle ainsi que trois autres basiliques cémétériales de cette même voie Latine [6].

Sur la voie Labicane. Hadrien relève deux basiliques cémétériales et rétablit l'accès des catacombes : *Cymiterium beatorum Petri et Marcellini via Lavicana juxta basilicam beatæ Elene renovavit; et tectum eius, quod est sancti Tiburtii et eorumdem sanctorum Petri et Marcellini noviter fecit, et gradas ejus quæ descendunt ad eorum sacratissima corpora noviter fecit, quoniam nullus erat jam descensus ad ipsa sancta corpora* [7].

Sur la voie Tiburtine, la *Basilica major Sancti Laurentii* avec ses annexes : la *basilica sancti Laurentii ubi ejus corpus quiescit*, la *basilica beati Agapiti juxta sanctum Laurentium*, l'*ecclesia sancti Stephani juxta eas sita, ubi corpus sancti Leonis episcopi et martyris quiescit* [8] et le *cymiterium beati Yppoliti martyris juxta sanctum Laurentium* [9] sont tous séparés *una cum cymiterio beatæ Cyriacæ seu ascensum ejus* [10].

Sur la voie Nomentane, trois basiliques tombent en ruines, ce sont *basilica beatæ Agnes martyris, vel basilica beatæ Emerentiane, pariter etiam et ecclesia beati Nicomedis* [11].

Sur la voie Salaria nova de grands travaux ont lieu : *cymiterium sanctæ Felicitatis via Salaria, una cum ecclesiis sancti Silani martyris et sancti Bonifacii confessoris atque pontificis, uno coherentes solo, miræ restauravit magnitudinis. Seu et basilicam sancti Saturnini in prædicta via Salaria posita una cum cymeterio sanctorum Crisanti et Dariæ renovavit, atque cymiterium sanctæ Hilariæ innovavit. Immo et cimiterium Jordanorum, videlicet sanctorum Alexandri, Vitalis et Martialis martyribus, seu sanctorum septem virginum noviter restauravit. Pariter in eadem via Salaria cymiterium sancti Silvestri confessoris atque pontificis aliorumque sanctorum multorum in eodem positum renovavit* [12].

Sur la voie Salaria vetus, le pape Hadrien restaura *basilica cymiterii sanctorum martyrum Hermetis, Chrysanthi et Jacincti atque Basillæ miræ magnitudinis* [13].

Sur la rive droite du Tibre, la basilique de Saint-Lorenzo *nimia vetustate diruta atque ruinis prætacta* [14] et avant la porte de Porto, l'*ecclesia sancti Pancratii* et la *basilica sanctorum Abdon et Sennen atque beatæ Candidæ... una cum cæteris sanctorum cymiteriis* [15]. Enfin la *basilica Sanctæ Rufinæ et Secundæ, quæ ponitur in episcopio Silvæ candidæ, quæ abolitana vetustate marcuerat* [16] fut rétablie *una cum baptisterio.* Si étendue qu'elle soit, cette liste est néanmoins incomplète. Les *Itineraria* et plusieurs autres sources permettent d'ajouter quelques noms, ceux des basiliques de Félix et Adauctus, et des trois basiliques de la voie Ardéatine : Pétronille, Marc et Marcellien et Damase; au cimetière de Callixte les oratoires de Sainte-Solère, et de Saint-Sixte-et-Sainte-Cécile, et de Saint-Corneille.

Il est permis de penser que les restaurations dont nous faisons ici l'énumération étaient, non seulement grossières mais peu durables. Si on juge par ce qui a subsisté jusqu'à nos jours, l'empâtement des matériaux n'était pas une condition de solidité. Aussi, voyons-nous d'un règne à l'autre des réparations devenues nécessaires dans les édifices récemment restaurés.

Le pape Grégoire III restaura la basilique de Saint-Marc, sur la voie Appienne, correspondant à l'emplacement du cimetière de Balbine (voir ce mot) : *Et basilicam sancti Calisti pontificis et martyris pene a fundamentis dirutam novis fabricis cum tecto construxit ac totam depinxit; item tectum basilicæ sanctorum Processi et Martiniani a novo construxit, subposita pila fabricis fortissimis post eorundem sanctorum veneranda corpora ad firmamentum murorum basilicæ* [17]. Étienne II (752-757) ne se montra guère constructeur, il est dit simplement qu'il fit refaire une toiture : *tegumen cimiterii sanctæ Soteris quod ceciderat* [18]. Au contraire, Léon III, au règne duquel s'arrêtera notre énumération, s'occupa fréquemment de basiliques romaines : *Sarta tecta beati Felicis et Audacti martyrum juxta sanctum Paulum apostolum... necnon et cimiterium beati Xysti atque Cornelii via Appia simulque et cimiterium sancti Jutici* (= *Zotici*) *via Lavicana* [19]. Et à propos d'une basilique cémétériale : *quæ nimia vetustate jam emarcuerat... nec non ex ea reliquiæ oblatæ fuerunt... mundare præcepit et omnia sarta tecta ipsius cum particibus noviter restauravit atque in altare ejus... reliquias recondere præcepit* [20].

XXX. Basiliques de bois. — Un certain nombre de basiliques a irrémédiablement disparu. C'étaient des constructions en bois comme celles de Thiers, dont nous rencontrons à plusieurs reprises la mention dans les écrits de Grégoire de Tours, celles de Reims et de Strasbourg et la première église de Tongres, construites en planches bien rabotées (*de tabulis ligneis levigatisque*). La série de ces édifices pourrait être fort étendue, par exemple on peut compter l'existence de basiliques en bois à Brives et à Tours, où l'incendie anéantit entièrement les églises, et cet indice pourrait vraisemblablement être utilisé pour un bon nombre de sinistres de même nature rapportés par les chroniqueurs. Ailleurs, l'existence d'une basilique attestée par les textes n'a laissé aucune trace dans le sol profondément fouillé; enfin, d'après M. C. Enlart, « une preuve indirecte de la fréquence des édifices de bois réside peut-être dans l'application aux sculptures de pierre depuis le Ve ou VIe siècle jusqu'au début du XIIe, d'une technique qui semble faite pour la sculpture sur bois [21]. »

XXXI. Basiliques cémétériales. — Nous omettons avec intention dans ce travail les basiliques cémétériales que nous ne saurions en aucune manière rattacher à la conception basilicale [22]. De même nous écartons le type acci-

[1] *Lib. pont.*, édit. Duchesne, in-4°, Paris, 1886, t. I, *Vita Gregorii*, n. XIII : *Cymiteria beatorum martyrum Januarii, Quirini, Tiburtii, Valeriani et Maximi, eorum tectum in circuitu positum a novo perfecit.* — [2] *Ibid.* Il est vrai de dire que dans l'intervalle, en 755, sous Étienne II, Astolphe avait fait le siège de Rome et n'avait guère épargné, semble-t-il, les environs : *Omnia extra urbem ferro et igne devastans atque funditus demoliens, Vita Stephani II*, n. XLI. — [3] *Vita Hadriani : Ecclesiam beati Tiburtii et Valeriani atque Maximi, et basilica sancti Zenoni una cum cymiterio sanctorum Quirini pontificis, Felicissimi et Agapiti atque Januarii seu Quirini martyribus, foris porta Appia, uno cohærentes loco, qui ex priscis marcuerant temporibus, noviter restauravit.* — [4] Voir *Dictionn.*, t. I, col. 2039. — [5] *Vita Johannis VII : longo per tempore distecta atque diruta.* — [6] *Vita Hadriani*, LXXVIII : *Basilicam Gordiani atque Epimachi, seu cymiterium eiusdem Simplicii et Serviliani atque Quarti et Quinti, et beatæ Sophiæ una cum cymiterio sancti Tertullini foris porta latina renovavit.* — [7] *Vita Hadriani*, n. I. — [8] *Ibid.*, n. LXXV. — [9] *Ibid.*, n. LXXXV. — [10] *Ibid.*, n. LXXV. — [11] *Ibid.*, n. LXXXV. — [12] *Ibid.*, n. LXXIX, LXXX. — [13] *Ibid.*, n. LXXIX. — [14] *Ibid.*, n. LXXIII. — [15] *Ibid.*, n. LXXX. — [16] *Ibid.*, n. LXXV. — [17] *Vita Gregorii III*, n. XI, XIII. — [18] *Vita Stephani II*, n. XIV. — [19] *Vita Leonis III*, n. V. — [20] *Ibid.*, n. XLI. — [21] Enlart, *Manuel d'archéol. française*, in-8°, Paris, 1902, t. I, p. 125; H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrét.*, t. II, p. 635. — [22] *Ibid.*, t. I, p. 264 sq.

dentel de la basilique à double chœur tel qu'on le rencontre à Orléansville, à Erment, à Thélepte, à Saint-Malo[1]. Nous aurons l'occasion de l'étudier plus tard.

XXXII. Bibliographie. — R. Adamy, *Architectonik der altchr. Zeit,* in-8°, Hannover, 1804. — Agincourt (Séroux d'), *Histoire de l'art par les monuments,* in-fol., Paris, 1823. — L. B. Alberti, *I dieci libri di architettura tradotti in italiano da C. Bartoli. Nuovo ed. diligentemente corretta e confrontata coll'originale latino, ed arrichita di nuovi rami ricavati dalle misure medesime assegnate dall'autore,* in-4°, Roma, 1784. — E. Arnaldi, *Delle basiliche antiche e specialmente di quella di Vicenza del celebre Andrea Palladio,* in-4°, Vicenza, 1769. — J. C. Augusti, *Lehrbuch der christlichen Alterthumskunde,* in-8°, Leipzig, 1819; *Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie,* in-8°, Leipzig, 1831, t. xii, *Handbuch der christlichen Archäologie,* 1836-1837; *Beiträge zur christlichen Kunstgeschichte,* 1841. — A. Bellenghi, *Sugli antichi battisteri,* dans *Dissertaz. dell'Accad. rom. di arch.,* 1824, t. ii. — E. Bergmann, *Om den gammalkristina basilikan,* in-8°, Lund, 1871. — J. Bingham, *Operum quæ exstant vol. i-ix continentes originum sive antiquitatum ecclesiasticarum libr. I-XXIII. Ex lingua anglicana in latinam convertit J. H. Grischovius, cum præfatione J. Fr. Buddei,* in-8°, Halæ Magdeburgicæ, 1751-1760; *The Works,* in-8°, Oxford, 1865, t. iii. — C. J. Bunsen, Guttensohn et Knapp, *Die Basiliken des christlichen Roms,* in-fol., Stuttgart, 1822; Munchen, 1843. — J. Burkhardt, *De origine basilicarum christianarum commentatio,* in-8°, Halis Saxorum, 1875. — Büsching, *Ansicht der christlichen Kunst des Mittelalters,* dans *Kunstblatt,* 1824, n. 49. — H. C. Butler, *Architecture and other arts,* in-4°, New-York, 1904. — C. Cahier, *Idée d'une basilique chrétienne des premiers siècles,* dans *Annales de philos. chrét.,* 1839, t. xix, p. 344-356, 421-446. — L. Canina, *Ricerche sull' architettura più propria dei tempi cristiani basate sulle primitive istituzioni ecclesiastiche e dimostrate tanto con i più insigni vetusti edifizi sacri quanto con alcuni esempi di applicazione. Ed. 2ª di molto ampliata, con 145 tavole di corredo e ridotta a questo sesto per fare seguito alla grande opera publicata dal med. autore sull' architettura antica,* in-fol., Roma, 1846. — S. Cavalleri, *Osservazioni sulle basiliche le catacombe,* dans *Archivio storico siciliano,* 1874, . ii, p. 204-214. — A. Choisy, *L'art de bâtir chez les Romains,* in-fol., Paris, 1873; *L'art de bâtir chez les Byzantins,* in-fol., Paris, 1883. — G. Ciampini, *Vetera monimenta in quibus præcipue musiva opera sacrarum, profanarumque ædium structura, ac nonnulli antiqui ritus, dissertationibus iconibusque illustrantur,* in-fol., Romæ, 1690-1699; *De sacris ædificiis a Constantino Magno constructis, synopsis historica,* in-fol., Romæ, 1693. — J. Clausse, *Basiliques et mosaïques chrétiennes,* in-8°, Paris, 1893. — Ch. Clermont-Ganneau, *La basilique de Constantin et la mosquée d'Omar,* dans le *Recueil d'archéol. orient.,* t. ii, p. 302-362. — J. Corblet, dans la *Revue de l'art chrétien,* 1860, t. iv, p. 288-304. — Couchaud, *Choix d'églises byzantines en Grèce,* in-fol., Paris, 1842. — P. Crostarosa, *Le basiliche cristiane, dissertazioni,* in-4°, Roma, 1892. — F. de Dartein, *Étude sur l'architecture lombarde et les origines de l'architecture romano-byzantine,* in-4°, Paris, 1865-1882. — G. Dehio, *Die Genesis der christlichen Basilika,* dans *Sitzungsberichte der hist. Klasse d. k. bayer. Akademie der Wissenschaften,* in-8°, München, 1892, t. ii. — G. Dehio und G. von Bezold, *Die kirchliche Baukunst des Abendlandes historisch und systematisch dargestellt,* in-8°, Stuttgart, 1892-1901, atlas in-folio, 1887. — A. Esseinwein, *Die Ausgänge der klassischen Baukunst,* in-8°, Darmstadt, 1886; *Die Fortsetzung der klass. Baukunst im öström. Reich,* in-8°, Darmstadt, 1886. — C. Fea, *Lezione sopra quattro basiliche romane dette Constantiniane,* dans *Dissertaz. dell' Accad. rom. di archeol.,* t. iii, p. 73-101. — Gailhabaud, *Monuments anciens et modernes,* in-4°, Paris, 1850; *L'architecture du ve au xviie siècle,* in-4°, Paris, 1858. — De Geymüller, *Les projets primitifs pour la basilique de Saint-Pierre de Rome,* in-8°, Paris, 1875. — V. di Giovanni, *Le basiliche cristiane. Conferenza,* in-8°, Palermæ, 1895. — J. Goar, *Euchologion, sive Rituale græcorum,* in-fol., Venetiis, 1730, p. 10 sq. — H. Graf, *Neue Beiträge zur Entstehungsgeschichte der kreuzförmigen Basilika,* dans *Repert. f. Kunstwiss.,* Stuttgart, 1892, p. 101. — S. Gsell, *Recherches archéologiques en Algérie,* in-8°, Paris, 1893; *Les monuments antiques de l'Algérie,* 1901, t. ii. — A. Hauck, *Kirchenbau,* dans *Realencykl. für protest. Theol. und Kirche,* 1901, t. x, p. 774-785. — X. Fr. Hermann, *Anzeige des Vorigen.,* dans *Götting. Anz.* 1849. — Hirt, *Geschichte der Baukunst bei den Alten,* in-8°, Berlin, 1821. — H. Holtzinger, *Ueber der Ursprung und die Bedeutung der Doppelchöre. Eine Studie aus der Baugeschichte des Mittelalters,* in-8°, Leipzig, 1882; *Die altchristliche Architektur in systematischer Darstellung, Form Einrichtung und Ausschmükung der altchr. Kirchen,* etc., in-8°, Stuttgart, 1889; *Kunsthistorische Studien,* in-8°, Tübingen, 1886; *Die römische Privatbasilica,* in-8°, Stuttgart, 1882; *Die Basilica des Paulinus zu Nola,* dans *Zeitschrift für bildende Kunst,* 1885, t. xx, p. 135 sq. — Hübsch, *Die altchristlichen Kirchen nach den Baudenkmalen und älteren Beschreibungen und der Einfluss der altchristl. Baustyls auf den Kirchenbau aller späteren Perioden,* in-fol., Atlas, Carlshruhe, 1862; trad. franç. Guerber, Paris, 1866. — Hinkel, *Geschichte der christl. Kirchenbau,* in-8°, Bonn, 1845. — H. G. Knight, *The ecclesiastical architecture of Italy. From the time of Constantine to the xv century with an introduction and text,* in-fol., London, 1843. — F. X. Kraus, *Geschichte der christliche Kunst,* in-8°, Freiburg, 1896-1900; *Realencyklopädie,* 1881, t. i. — J. Kreuser, *Die christliche Kirchenbau, seine Geschichte, Symbolik, Bildnerei, nebst Andeutungen für Neubauten,* in-8°, Regensburg, 1860-1861. — Fr. Kügler, *Der römische Basilikenbau, näher entwickelt nach den Resten der antiken Basilika, von Trier,* 1842, réimprimé dans Kügler, *Kleine Schriften,* in-8°, Stuttgart, 1853, 2e édit., 1856, t. ii. — K. Lange, *Haus und Halle, Studien zur Geschichte des antiken Wohnhauses und der Basilika,* in-8°, Leipzig, 1885. — A. Lenoir, *Architecture monastique,* in-4°, Paris, 1852-1856. — W. Lübke, *Geschichte der Architektur von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart,* in-8°, Leipzig, 1875. — Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes,* in-4°, Paris, 1865, 1877. — J. A. Messner, *Ueber den Ursprung, die Entwickelung und Bedeutung der Basilika in der christlichen Baukunst; eine philosophisch-kunstgeschichtliche Abhandlung,* in-8°, Leipzig, 1854. — J. Minutoli, *Dissertationes septem : — VII. De Romanorum ædificiis judicialibus, scilicet foris, basilicis, rostris, curiis, Græcostasi, senaculis et comitio,* in-8°, Romæ, 1689. — O. Mothes, *Die Basilikenform bei den Christen der ersten Jahrhunderte, ihre Vorbilder und ihre Entwickelung. Für Architekten, Kunsthistoriker und Geistliche,* in-8°, Leipzig, 1865; *Die Baukunst des Mittelalters in Italien von den ersten Entwickelung bis zu ihrer höchsten Blüthe,* in-8°, Jena, 1884. — Al. Nesbitt, *On the churches at Rome earlier than the year 1550,* dans *The Archæologia,* 1866, t. xl, 1, p. sq. 157 — Nibby, *Della forma e delle parti degli antichi templi cristiani,* in-8°, Roma, 1833. — Fr. Osten, *Die Bauwerke in der Lombardie vom viii bis*

[1] Strzygowski, *Kleinasien,* 1903, p. 216-219.

zum XIV. Jahrhundert, in-4°, Darmstadt, s. d. — Otte, *Handbuch der christlichen Kunst-Archäologie*, in-8°, 4e édit. — A. Palladio, *I quattre libri dell' architettura. Ne' quali, dopo un breve trattato de' cinque ordini, che sono più necessarii nel fabricare; si tratta delle case private, delle vie, de i ponti, delle piazze, de i xisti e de' tempii*, in-4°, Venezia, 1750. — Peigné-Delacourt, *Porte-lampes du Ve siècle de l'ère chrétienne représentant une basilique*, dans la *Revue de l'art chrétien*, 1866. — Ch. Perrin, *Note sur le plan primitif des églises chrétiennes et sur le caractère à donner aux constructions d'un temple protestant*, dans *Congrès scientif. de France*, Xe session, Strasbourg, 1843, t. II, p. 578-582. — Plattner, Rœstell et Bunsen, *Beschreibung Roms*, in-8°, Leipzig, 1830. — Plattner et Urlichs, *Auszug aus der Beschreibung Roms*, in-8°, Stuttgart, 1845. — Puricelli, *Ambrosianæ mediolanensis basilicæ ac monasterii monumenta*, in-4°, Mediolani, 1645. — A. F. von Quast, *Die Basilika der Alten, mit besonderer Rücksicht auf diejenige Form derselben, welche der christlichen Kirche zum Vorbilde diente*, in-8°, Berlin, 1845; *Ueber Form, Einrichtung und Ausschmückung der ältesten christlichen Kirchen*, in-8°, Berlin, 1853. — J. Quicherat, *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, in-8°, Paris, 1886, t. II, p. 1-30 : *La basilique de Fanum construite par Vitruve*; p. 403-422 : *Des basiliques*. — J. R. Rahn, *Ueber den Ursprung und die Entwicklung des christlichen Central-und Kuppelhaus*, in-8°, Leipzig, 1866. — Reber, *Ueber die Urform der römischen Basilika*, dans *Mittheilungen des k. k. Centr. Commission*, 1869. — H. Révoil, *Architecture romane du midi de la France*, in-fol., Paris, 1873. — L. Reynaud, *Traité d'architecture contenant des notions générales sur les princ. de la constr. et l'hist. de l'art*, in-8°, Paris, 1858, t. II, p. 218-257. — J. P. Richter, *Christliche Architectur und Plastik in Rom vor Constantin dem Grossen. Ein kunstgeschichtlicher Essai*, in-8°, Jena, 1872; *Der Ursprung der abendländischen Kirchengebäude nach neuen Entdeckungen kritish erläutert*, in-8°, Wien, 1878. — G. et Ch. Rohault de Fleury, *La messe. Études archéologiques sur ses monuments*, in-4°, Paris, 1882, t. III. — F. de Roisin, *L'origine de la basilique chrétienne*, dans le *Bulletin monumental*, 1860, série III, t. VI, p. 262-273. — W. Salzenberg, *Altchristliche Baudenkmale von Konstantinopel*, in-4°, Berlin, 1854. — P. Sarnelli, *Antica basilicografia*, in-8°, Napoli, 1686. — V. Schulze, *Der Ursprung des christlichen Kirchengebäudes*, dans *Christliches Kunstblatt*, 1882. — C. Schultzes, *Bauten des Kaisers Hadrian*, in-8°, Hamburg, 1898. — S. Serlio, *Quinto libro d'architettura. Nel quale si tratta di diverse forme di tempii sacri secondo il costume cristiano, ed al modo antico*, in-fol., Venezia, 1551. — Fr. Sickler, *Entstehung der christlichen Kunst und ihrer Religionsideale*, dans *Almanach aus Rom*, Leipzig, 1810, Jahrgang. — Stockbauer, *Der christliche Kirchenbau in den ersten sechs Jahrhunderten*, in-8°, Regensburg, 1874. — J. Strzygowski, *Kleinasien. Ein Neuland fur Kunstgeschichte*, in-8°, Leipzig, 1902. — Ch. Texier et R. Pullan, *L'architecture byzantine*, in-fol., Londres, 1864. — J. Travers, *Que faut-il entendre par le côté droit et le côté gauche d'une église*, dans le *Bull. de la Soc. des antiq. de Normandie*, 1875, t. VII, p. 121-142. — L. Urlichs, *Die Apsis der alten Basiliken*, in-8°, Greifwald, 1847. — A. Valentini, *Le basiliche sante di Roma*, in-8°, Roma, 1845. — Adr. Valesius, *Disceptatio de basilicis quas primi Francorum reges condiderunt*, in-8°, Parisiis, 1657. — F. de Verneihl, *L'architecture byzantine en France*, in-4°, Paris, 1851. — Viollet-le-Duc, *Entretiens sur l'architecture*, in-8°, Paris, 1863, t. I, p. 141-249; Atlas, in-fol. obl., 1864. — Voigt, *De altaribus veterum christianorum*, in-8°, Hamburgi, 1709. — M. de Vogüé, *Syrie centrale, Architecture civile et religieuse de Ier au VIIe siècle*, in-fol., Paris, 1865-1877; *Les églises de Terre-Sainte*, in-8°, Paris, 1860. — W. Weingärtner, *Ursprung und Entwickelung des christlichen Kirchengebaudes*, in-8°, Leipzig, 1858. — A. C. A. Zestermann, *De basilicis libri tres*, dans les *Mémoires couronnés par l'Acad. de Bruxelles*, 1846-1847, t. XXI, part. 2, in-4°, Bruxelles, 1847; *Die antiken und die christlichen Basiliken nach ihrer Entstehung, Ausbildung und Beziehung zu einander dargestellt; ausführliche Bearbeitung*, in-4°, Leipzig, 1847.

H. LECLERCQ.

BASSINS. Divers rites liturgiques ont nécessité l'emploi d'objets que nous groupons ici sous l'appellation de « bassins ». Le *simpulum*, la patère des sacrifices païens, devait nécessairement perdre beaucoup de son importance à raison du rôle restreint des ablutions et du rôle presque nul des libations parmi les fidèles.

Un des usages les plus fréquents et les plus anciennement attestés du bassin est exprimé par le terme *aquamanile, aquamanilium, aquamanus* et, chez les Grecs, χέρνιβον. On trouve fréquemment *aquimanile, aquiminale, aquiminarium* et mieux *aquimanarium*,



1451. — Miniature du ms. grec, n° 189 de la Bibl. nat.
D'après Viollet-le-Duc, *Dictionnaire du mobilier*, t. II, fig. 1.

de *aqua* et *manare*. Ce vase est énuméré parmi ceux qui servent aux usages domestiques parce qu'il était d'usage chez les anciens de se laver les mains avant et après le repas. On lit dans le Sacramentaire gélasien : *Aquamanile, hoc est, vas manuale quo scilicet manus lavantur*. Synésius de son côté appelle χέρνιβα les vases qui servaient à recevoir l'eau lustrale dans le vestibule des églises. L'Eucologe, dans le rite d'ordination du lecteur, mentionne la porrection du χερνιβόξεστον, c'est-à-dire le bassin et l'aiguière. Le pseudo IVe concile de Carthage, canon 5e, prescrit de donner au sous-diacre au moment de son ordination une aiguière, un bassin et un manuterge. Fortunat, dans sa vie de sainte Radegonde, c. XXVI, l'*Ordo romanus*, les Pandectes font mention de l'aquamanile. Le *Liber pontificalis* nous apprend que les papes offrent des bassins d'argent aux basiliques. Le pape Innocent Ier en donne qui pèsent chacun seize livres d'argent; tandis que ceux du pape Sixte III ne pèsent que huit livres. Grégoire de Tours donne au bassin le nom de *vasculum : Nihil aliud pro reliquiis in sanctum altare condere voluit nisi vasculum cujus aqua in balsamum commutata fuerat*[1].

Ces bassins avaient des destinations bien clairement déterminées et cependant la langue archéologique s'est

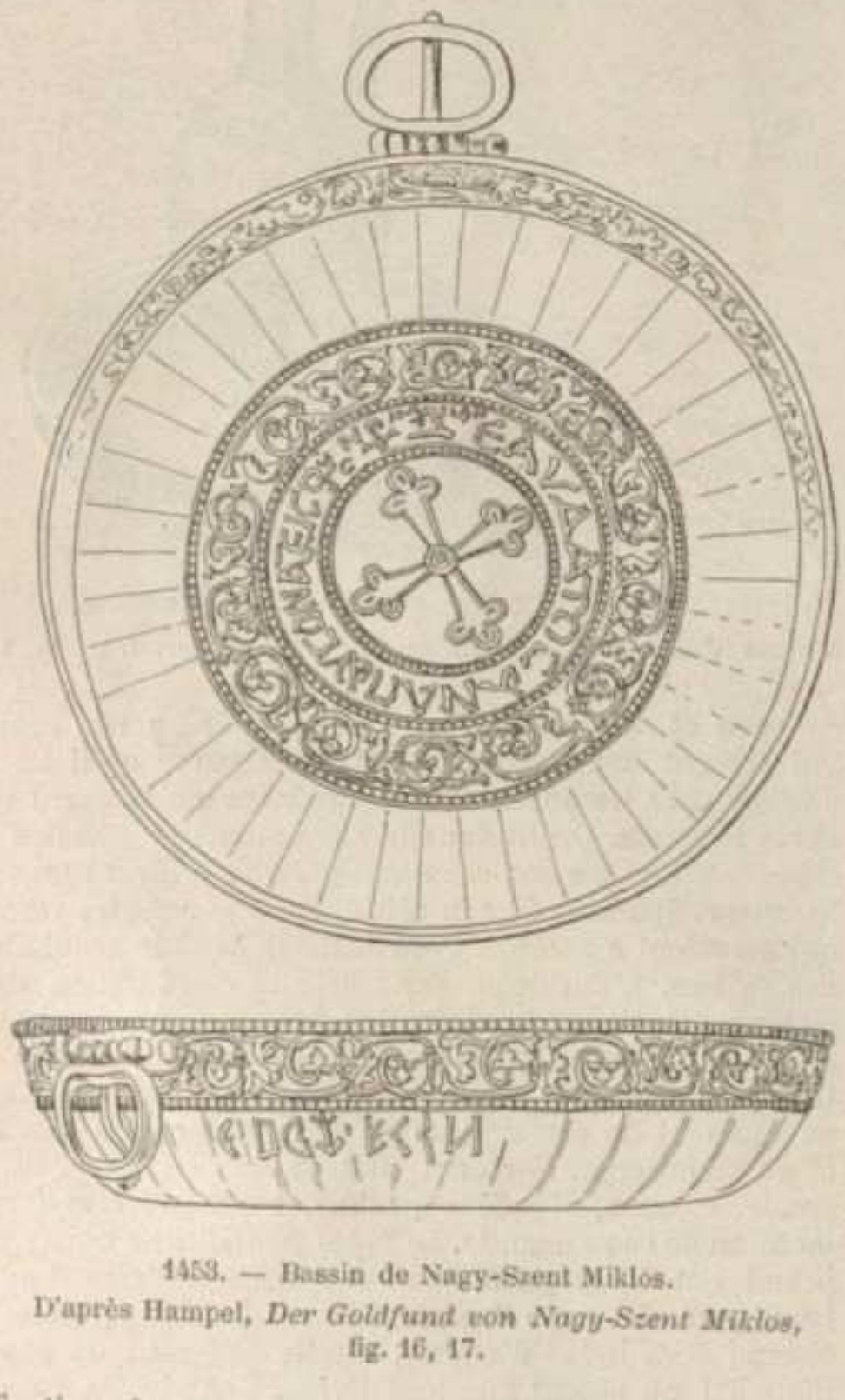
[1] Le Mire, *Etudes arhéologiques sur Grégoire de Tours*, in-8°, Lons-le-Saunier, 1878.

contentée à leur égard d'une terminologie vague que le mot bassin exprime parfaitement. « Cette expression s'applique d'une manière générale à des ustensiles de moyenne profondeur, destinés à contenir une certaine quantité de liquide et dont la forme est ordinairement



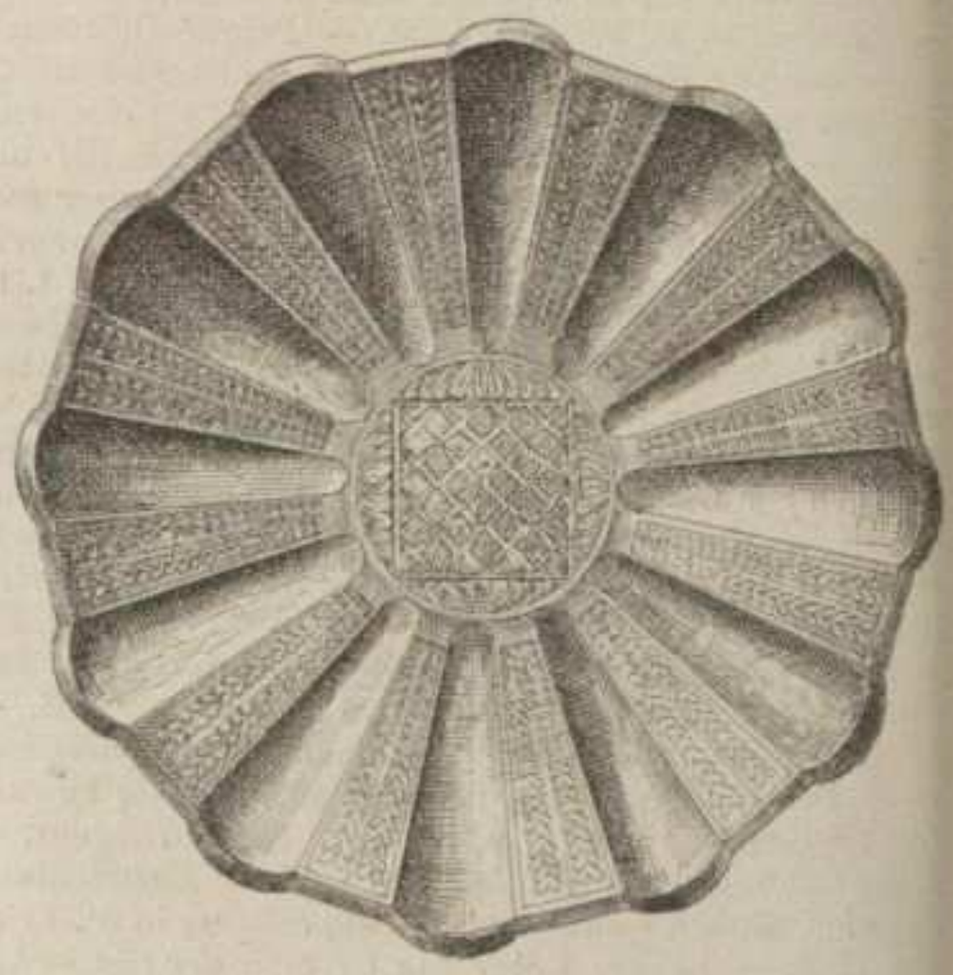
1452. — Bassin à toilette.
D'après Viollet-le-Duc, *Dictionnaire du mobilier*, t. II, fig. 5.

ronde ou ovale. La capacité des bassins, la matière dont ils sont fabriqués, leur ornementation ont beaucoup varié afin de répondre aux nombreux usages auxquels ils étaient employés. Mais ici encore les modes du luxe et la fantaisie de l'artisan ont amené des modi-



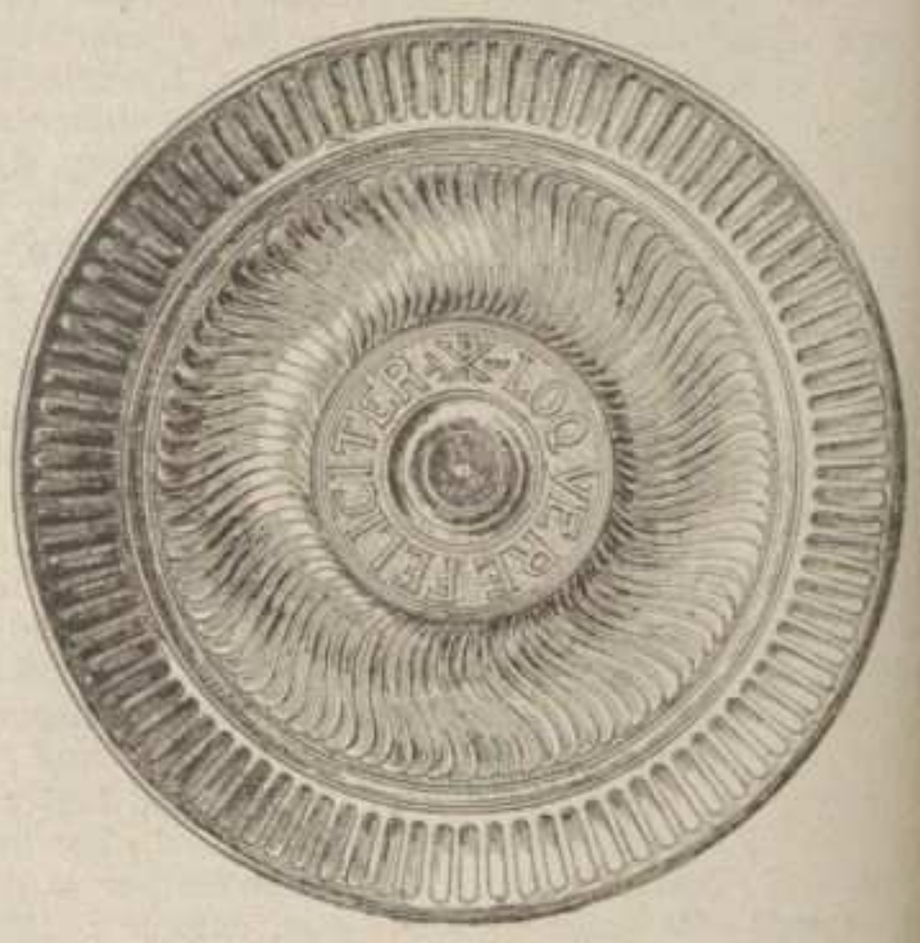
1453. — Bassin de Nagy-Szent Miklos.
D'après Hampel, *Der Goldfund von Nagy-Szent Miklos*, fig. 16, 17.

fications incessantes qui empêchent toute distinction formelle entre le bassin et ses congénères : assiette, coupe, cratère, écuelle, plat, tasse, etc.[1]. » Nous étudierons ici quelques spécimens anciens et plus particulièrement intéressants par leur technique sans avoir égard à leur destination primitive. La matière a dû varier beaucoup, l'or, l'argent pur ou doré, le laiton, l'étain, le plomb, le verre, le bois même ont été mis en œuvre et cette énumération suffirait à elle seule à faire com-



1454. — Bassin du trésor de l'Esquilin.
D'après une photographie.

prendre que l'avidité a trop souvent trouvé son compte dans la destruction de ces précieux objets. Beaucoup d'entre eux devaient être des ouvrages de l'art classique adaptés à une destination nouvelle. Didier d'Auxerre faisant divers legs à son église y comprenait celui-ci : *Aquamanile pensans libras et uncias. Habet in medio rotam liliatam et in cauda caput hominis*[2]. La reine



1455. — Bassin du trésor de Carthage.
D'après une photographie.

Brunehault offrit par l'intermédiaire du même Didier à l'église de Saint-Germain un bassin antique : *Aquaminileum pensans III et uncias IX : habet in medio Neptunum cum tridente*[3].

[1] Béthune de Villers, *Les bassins liturgiques*, dans la *Revue de l'art chrétien*, 1886, t. IV, p. 318. — [2] Labbe, *Nova bibliotheca manuscriptorum*, in-fol., Parisiis, 1657, part. I, p. 413. — [3] A. Krazer, *De apostolicis, nec non antiquis Ecclesiæ occidentalis liturgiis, illarum origine, progressu ordine, die, hora et lingua cæterisque rebus ad liturgiam antiquam pertinentibus*, in-8°, Augustæ Vindelicorum, 1758, p. 210.

Les bassins servaient les uns à laver, les autres à puiser l'eau, d'autres à présenter l'offrande, ou à empêcher l'huile des lampes d'égoutter sur le sol, ou encore à garder l'eau, etc. Leur type rappelle celui d'une large capsule. Le psautier grec de la Bibliothèque nationale, *n. 189,* de la fin du IXe siècle, nous montre à propos de la maladie d'Ezéchias un beau bassin à manche qui paraît être en terre cuite. Ce manche est un goulot permettant de vider le contenu du bassin sans avoir à craindre les éclaboussures (fig. 1451). Vers le même temps un texte du *Liber pontificalis,* dans la notice de Grégoire IV (827-244), mentionne l'offrande à la basilique de Saint-Callixte de huit gémellions d'argent du poids de deux livres chacun. Ces gémellions étaient des bassins jumeaux, de même grandeur et de même forme n'ayant entre eux d'autre différence qu'un petit goulot de fuite dont un seul des deux était muni pour



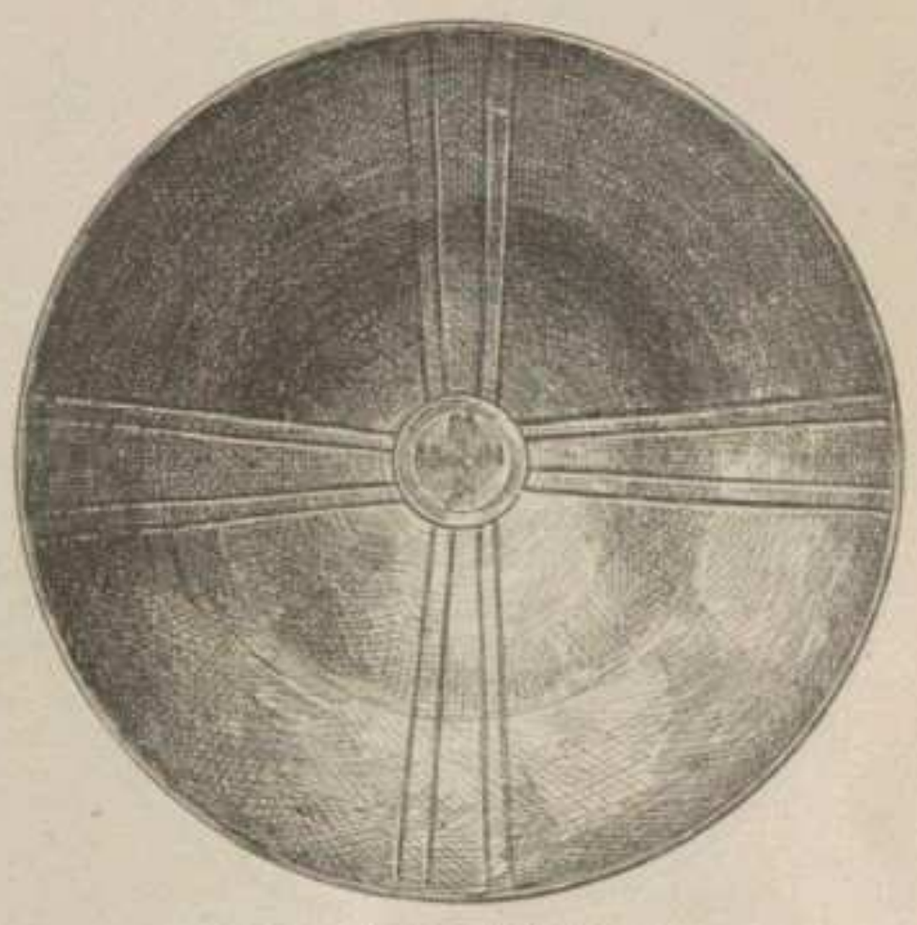
1456. — Trésor de Carthage.
D'après une photographie.

verser l'eau dans l'autre. Ce type a été très fréquent au moyen âge, il est possible que les deux bassins du trésor de Nagy-Szent-Miklos, dont nous allons parler à l'instant, soient des bassins gémellions, dont l'un aura perdu son goulot par suite d'un changement de mode ou de destination.

Outre ces bassins de module généralement réduit, il en existait d'autres, de dimensions et d'un usage moins portatif. On rapporte que Sisenand, roi des Wisigoths d'Espagne, voulant obtenir l'alliance de Dagobert, lui offrit pour prix de ce service un bassin d'or qui passait pour la plus riche pièce du trésor et un peu aussi pour le *palladium* de la nation. Il se passa à ce sujet divers incidents que nous avons racontés ailleurs [1]. « Si l'histoire est vraie, écrit Viollet-le-Duc, ce bassin était un cratère de plusieurs mètres de circonférence. Aussi ne garantissons-nous pas le fait malgré tout ce que l'on sait de la richesse du trésor des Wisigoths [2]. » La dimension de plusieurs mètres paraît notablement exagérée; ce qui est probable c'est que ce bassin devait servir de bassin de toilette et ses bords pouvaient être ornés de pierreries dans le goût des couronnes de Guarrazar. L'usage de ces vastes bassins à toilette était très simple; ils étaient posés à terre sur des nattes et l'on se lavait à genoux la tête et le haut du corps (fig. 1452).

Le trésor d'orfèvrerie barbare trouvé à Nagy-Szent-Miklós, comté de Torontal, Hongrie, en 1799, se composait d'un certain nombre de pièces que leur destination ou leur décoration profane soustrait à notre étude [3]. Parmi ces pièces se trouvaient deux bassins d'or pesant respectivement 287 et 305 grammes [4]. Ces deux bassins étaient semblables. La fig. 1453, nous dispensera d'une longue description. Le centre est occupé par un médaillon enfermant une croix aux branches tréflées. Cette croix est entourée d'une inscription identique dans les deux bassins [5]. Cette inscription est enfermée à son tour dans une riche plate-bande. Le corps du bassin est cannelé et sa lèvre est ornée à l'intérieur comme à l'extérieur d'une belle ciselure. Le plus grand diamètre mesure 0m14, la plus grande profondeur 0m034.

La paléographie des deux inscriptions est un mélange



1457. — Trésor de Lampsaque.
D'après une photographie.

de capitale et de cursive grecque. La lettre A a jusqu'à six formes différentes, Γ deux formes, O varie aussi d'une lettre à l'autre. Les caractères paléographiques permettent de faire dater les deux bassins du IVe ou du Ve siècle; la forme de la croix et les bandeaux décoratifs permettent de maintenir cette date. La lecture de l'inscription a donné deux versions très différentes. Voici celle de M. Dietrich : ΕΦΥΔΑΤΟCΑΝΑΠΑΥCΟΝ$\overline{K}$ ΕΙC ΤΟΠΟΝ ΧΛΟΗC ΚΑΘΙCΟΝ, εἰς τόπον χλοῆς ἐκεῖ με κατεσκήνωσεν ἐπὶ ὕδατος ἀναπαύσεων ἐξέθρεψεμε, ce qui ne serait qu'une variation du Ps. XXIII, 2, dans la version des Septante [6]. M. J. Hampel [7] a proposé une autre lecture, plus satisfaisante selon nous : ☩ ΔΕΑΥ-ΔΑΤΟC ΑΝΑΠΑVCΟΝ Α(ΦΙ)Ε ΙC Π(Α)$\overline{NT}$ΟΝ $\overline{AMAR}$-ΤΙΟΝ, διὰ ὕδατος ἀναπλύσων ἀφιεὶς πάντων ἁμαρτιῶν. « Si vous vous purifiez vous-même par l'eau vous serez délivré de tout péché. » L'opinion de Kondakov d'après laquelle les caractères seraient bulgares et forceraient de dater le bassin après l'année 864, date de la conversion des Bulgares, nous paraît inacceptable [8]. Le travail encore classique des bandeaux s'y oppose et la disposition de l'inscription ne permet pas de soutenir qu'elle

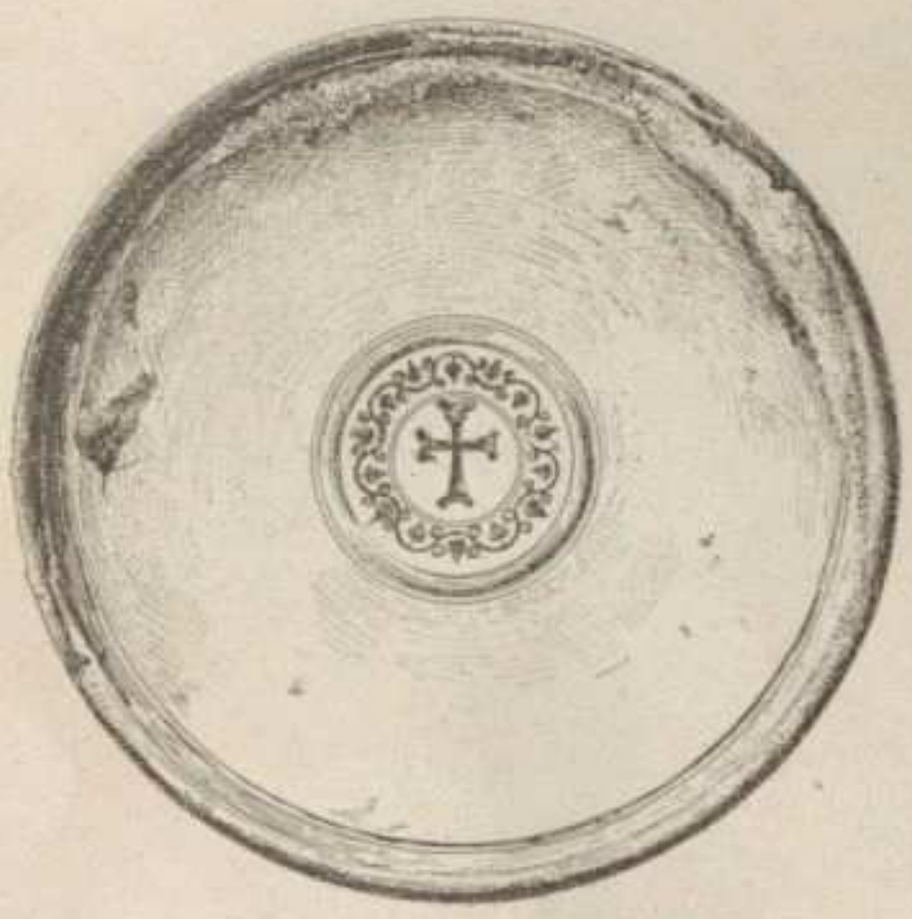
[1] H. Leclercq, *L'Espagne chrétienne,* in-12, Paris, 1905, p. 301. — [2] Viollet-le-Duc, *Dictionnaire raisonné du mobilier français de l'époque carlovingienne à la Renaissance,* in-8, Paris, 1871, t. II, p. 33. — [3] J. Hampel, *Der Goldfund von Nagy-Szent-Miklós sogenannter « Schatz des Attila »,* in-8e, Budapest, 1885. — [4] *Ibid.,* p. 28, fig. 16; p. 29, fig. 17. — [5] *Ibid.,* p. 59, fig. *a, b.* — [6] Dietrich, dans *Germania,* Wien, 1866, t. XI, p. 180. — [7] J. Hampel, *op. cit.,* p. 61 sq. — [8] N. P. Kondakov, *Geschichte und Denkmäler des byzantinischen Emails,* p. 39; C. F. Rogers, *Baptism and christ. Arch.,* in-8e, Oxford, 1903, p. 268, n. 24.

ait été gravée plusieurs siècles après l'exécution du bassin.

Les collections du British Museum contiennent quelques pièces particulièrement intéressantes. Le trésor de l'Esquilin, trouvé en 1793, et remontant au IVe ou au Ve siècle, comptait parmi les objets qui le composaient un large bassin d'argent avec un pied à douze côtes profondément tracées; l'espace intermédiaire est plat et gravé légèrement de bandes foliées. Au centre, les côtes viennent mourir doucement de manière à laisser un ombilic plan gravé délicatement [1]. Le diamètre mesure 0,5705 (fig. 1454).

Le même trésor comprenait un plat dont la décoration rappelle la célèbre coupe dite de Chosroès [2] et un plat de forme rectangulaire [3].

Un trésor trouvé à la Colline Saint-Louis à Carthage et acquis par le même musée nous montre deux plats « gemellions » mesurant chacun 0,1361 de diamètre et 0,0317 de profondeur. L'ornementation est très sobre et très heureuse, de simples strigilles dégageant le



1458. — Bassin du trésor d'Acheripoetos.
D'après une photographie.

centre où on lit une inscription. Sur l'un des plats, on lit : D·D· ICRESCONI CLARENT [4]; LOQVERE FELICITER précédé de A☧ω [5] (fig. 1455).

Deux autres bassins sont plus précieux par leurs décorations et peuvent servir à éclairer utilement l'état des arts industriels en Afrique, notamment à Carthage, au IVe ou au Ve siècle (fig. 1456).

Leurs dimensions sont presque identiques 0,175 et 0,167 leur décoration se ressemble mais n'est pas entièrement pareille. Ce sont sur le rebord quatre scènes pastorales séparées les unes des autres par des masques de profil. Le médaillon central représente un berger avec un bélier et un chien [6]. Le deuxième bassin alterne les pastorales avec un lion et un léopard en chasse. Ici les masques masculins sont accompagnés du *pedum*, du syrinx, les masques féminins des *tympana* [7]. Le médaillon central offre une sorte de trèfle à huit feuilles.

Un trésor trouvé à Lampsaque, dans l'Hellespont, et dont la date ne paraît pas antérieure au VIe ou au VIIe siècle, contenait un beau bassin décoré d'une croix dont la capsule centrale présente un monogramme (fig. 1457) [8]. Ses dimensions sont 0,185 de diamètre.

Enfin un trésor trouvé près du monastère de Acheripoetos, dans l'île de Chypre, et dont la date paraît être le VIe siècle, se composait de diverses pièces parmi lesquelles deux beaux bassins mesurant respectivement 0,266 et 0,24. Le premier offre au centre une croix entourée d'une garniture de feuillage, le second présente l'effigie de l'un des deux célèbres saints Serge ou Bacchus [9] (fig. 1458-1459).

Quelques textes anciens nous permettent de préciser la destination de certains bassins. La notice du pape Silvestre dans le *Liber pontificalis* nous dit que Constantin donna aux basiliques de la voie d'Ostie et de Saint-Jean de Latran : *Pelvim ex argento ad baptismum pensantem lib. XX;* et dans la notice de Sixte on nous dit que *fecit Xystus ministeriales (calices) argenteos ad baptismum vel pœnitentiam II, pensantes singulos lib. V, conchan aurichalcam unam*



1459. — Bassin du trésor d'Acheripoetos.
D'après une photographie.

pensantem lib. XX. Cette conque, d'après son poids, était un véritable bassin, tandis que le bol du musée Kircher aura servi à répandre l'eau sur la tête des baptisés assis ou agenouillés dans le bassin, suivant le rite décrit dans l'Eucologe des Grecs : *baptizant per infusionem non modicæ quantitatis aqua calida ter super infusa puerum sedentem in vase, vel pelvi, ad cubitum profundo abluunt* [10].

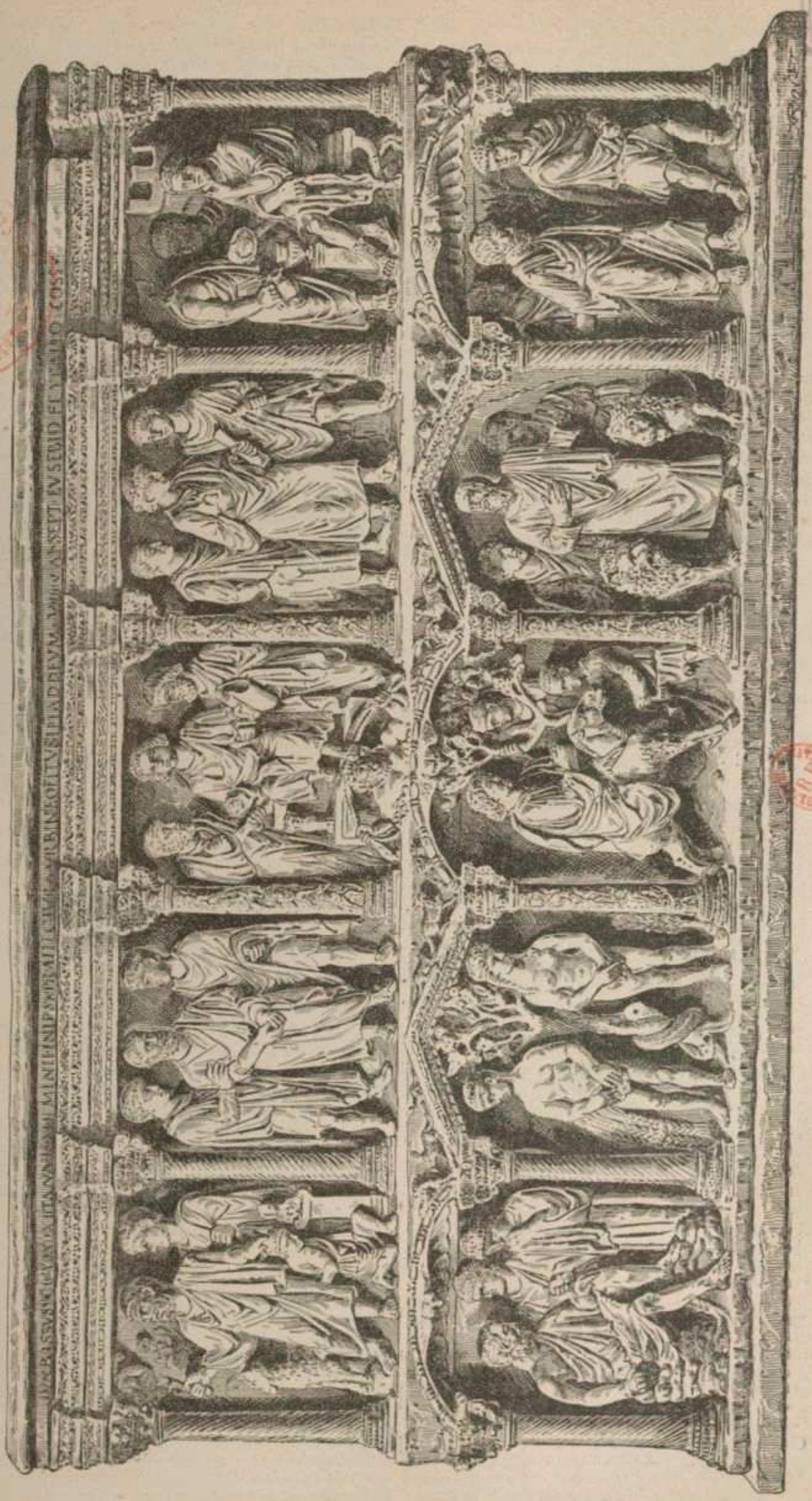
H. LECLERCQ.

BASSUS (SARCOPHAGE DE JUNIUS). Au mois d'avril de l'année 1595, fut découvert dans la crypte de la basilique du Vatican, à peu de distance de la « Confession » de Saint-Pierre, le chef-d'œuvre, resté incomparable, des sarcophages chrétiens. Cette cuve de marbre sculpté avait jadis reçu le corps d'un personnage consulaire, le préfet de Rome, Junius Bassus. La famille des Bassus, plusieurs de ses membres du moins, avait embrassé le christianisme avec empressement. C'est à leur propos que Prudence [11] nous dit :

Non Paulinorum, non Bassorum dubitavit
Prompta fides dare se Christo,

[1] Visconti, *Lettera intorno ad una antica supellettile d'argento nuovamente scoperta in Roma*, in-4°, Roma, 1827, pl. XVII; O. Dalton, *Catalogue of christian antiquities*, in-4°, London, 1901, p. 69, n. 310. — [2] Visconti, pl. XXI; O. Dalton, p. 70, n. 311. — [3] O. Dalton, p. 71, n. 312. — [4] *Ibid.*, p. 79, n. 358, pl. XXI. — [5] *Ibid.*, p. 80, n. 359, pl. XXI. — [6] *Ibid.*, p. 79, n. 356. — [7] *Ibid.*, p. 79, n. 357. — [8] *Ibid.*, p. 82, n. 378, pl. XXII. — [9] O. Dalton, p. 86, n. 397; p. 87, n. 398, pl. XXIV. Les poinçons qui se voient au revers seront étudiés ailleurs. — [10] *Euchologion*, édit. Goar, in-fol., Venetiis, 1730, p. 290. — [11] Prudence, *Liber I contra Symmachum*, vs. 559-560, *P. L.*, t. LX, col. 166.

Dépôt Légal
N. 487
1938



160. — Sarcophage de Junius Bassus. D'après une photographie.

On connaît des inscriptions qui mentionnent des Bassus dans le IIIe siècle. En 317, Junius Bassus, *consul ordinarius,* érige à ses frais, sur l'Esquilin, une basilique profane[1]; on ignore s'il était chrétien. Il fut sans doute le père de ce Junius Bassus dont il est dit sur le sarcophage qui contenait son corps : IVN. BASSVS. V. C. QVI VIXIT ANNIS. XLII MEN.II.IN.IPSA PRAEFECTVRA VRBI NEOFITVS IIT AD DEVM. VIII.KAL.SEPT. EVSEBIO ET YPATIO. COSS ⋈. Le préfet urbain, comme beaucoup de ses contemporains, avait retardé le plus possible l'échéance du baptême dont les obligations contrariaient souvent les usages et les exigences de la vie mondaine. C'est au lit de mort que Bassus s'était résolu à recevoir le sacrement, et la date consulaire inscrite sur le sarcophage nous apprend que celui-ci remonte à l'année 359. Sa masse énorme est taillée dans un bloc de marbre de Paros mesurant 2m43 en longueur sur 1m41 en hauteur. Depuis la gravure donnée par Bosio[2], en 1632, les reproductions ont été en si grand nombre qu'on pourrait éprouver quelque difficulté à les cataloguer si un pareil travail devait valoir la peine qu'il imposerait, mais il n'en est rien. Gravures, croquis, photographies rivalisent d'inexactitude et d'obscurité. On s'en excuse par le manque d'espace et de lumière naturelle dans la crypte qui abrite le sarcophage[3]. Quoi qu'il en soit, la première reproduction — la seule — pleinement fidèle et satisfaisante, est celle qui a été donnée, d'après une photographie exécutée à la lumière de magnésium, dans *Römische Quartalschrift,* en 1896, et que reproduit la figure 1460 avec l'exacte fidélité que notre dessinateur a apportée, une fois de plus, dans son travail[4].

Dès le premier aspect le sarcophage de Junius Bassus frappe par la beauté de l'ensemble et la perfection du travail. La décoration des édifices publics de ce temps n'atteignait pas toujours à cette élégance. Il n'en faudrait pas conclure à une renaissance artistique vers le milieu du IVe siècle, mais il faut savoir reconnaître que le style [du sarcophage] n'est pas aussi dégradé que dans les bas-reliefs de l'arc de Constantin. Suivant la fine remarque de d'Agincourt, c'est un exemple ancien de ce qui arrive de nos jours. « Un monument public entrepris par un artiste que les droits de sa place ou la faveur et l'intrigue ont désigné, est souvent moins bien exécuté que celui qu'un particulier, un amateur éclairé, ne confie qu'à des mains réellement habiles[5]. »

La face principale du sarcophage n'est pas seulement une œuvre d'art excellente, elle tient dans l'histoire de l'archéologie et du symbolisme une place hors de pair. La superposition de deux ordres architectoniques aussi distincts que l'architrave et le fronton; l'alternance du fronton et du cintre surbaissé sont des innovations malheureusement restées exceptionnelles pour le plus grand détriment de l'histoire de l'architecture. Seul le sarcophage chrétien d'Asie-Mineure, entré depuis peu d'années au musée de Berlin, peut rivaliser d'importance avec celui de Junius Bassus[6]. L'utilisation du tympan situé entre les frontons pour recevoir des figures symboliques est une autre innovation demeurée également sans influence sur les ateliers de sculpture chrétienne. Enfin, la conception originale et franchement rajeunie de plusieurs épisodes bibliques restera également lettre morte. On peut se demander les raisons de cet échec complet et les aller chercher dans ce qu'il y a de plus simple. Le sarcophage de Junius Bassus a dû rester à peu près inconnu à raison des conditions d'obscurité profonde du lieu où il avait été placé, car il paraît probable qu'il a été retrouvé sur son emplacement primitif ou non loin de là; en outre, la désespérante perfection du travail et la nouveauté des motifs étaient tout ensemble incompréhensibles et inexécutables pour les artisans de plus en plus malhabiles de l'industrie du sarcophage à Rome.

Voici l'ordre des sujets de chaque registre :

1° *Sacrifice d'Abraham. S. Pierre prisonnier. Jésus triomphant. Jésus prisonnier. Jugement de Pilate.*
2° *Job, sa femme, un ami. Adam et Ève. Entrée à Jérusalem. Daniel et les lions. S. Paul prisonnier.*

Il est possible qu'on trouve dans le choix et l'ordonnance de ces divers sujets matière aux élucubrations les plus savantes. Oppositions, répliques, combinaisons sont abandonnées par nous à l'imagination de chacun. Peut-être y a-t-il ici un simple choix d'épisodes qui ont paru au grand artiste sculpteur devoir se balancer heureusement et produire l'effet harmonieux et savant que nous constatons. On peut, dès maintenant, se rendre compte de tout ce que les divers tableaux contiennent d'originalité. Le sacrifice d'Abraham offre un personnage supplémentaire, étranger au texte biblique et aux compositions analogues sur la fresque et le bas-relief[7]. L'emprisonnement de saint Pierre semble n'avoir pas d'analogue. Le triomphe du Christ, apparenté aux compositions murales du IVe siècle, se différencie à peine du sarcophage du Latran[8], de même que le jugement de Pilate semble n'être qu'un détail emprunté à une scène rencontrée ailleurs[9]. L'épisode de Job et de sa femme a été rencontré à Arles[10] : la tentation d'Adam et Ève à côté desquels se voient une gerbe et une toison est également connue[11], ainsi que l'entrée à Jérusalem[12] et l'arrestation de saint Paul[13]. La figure de Daniel parmi les lions a été cassée et maladroitement remplacée. Daniel était nu dans la sculpture originale et il étendait les bras (fig. 1461)[14]; ici, il porte un vêtement drapé et fait un geste sans signification. Non seulement Daniel est flanqué de deux lions, mais on a même dédoublé le personnage d'Habacuc.

Une remarque qui semble s'imposer, c'est que le sculpteur, en groupant ses compositions, s'est donné la règle d'y introduire trois personnages, et une fois seulement pour Adam et Ève, il y a renoncé devant l'évident anachronisme.

La colonnade qui divise tous ces épisodes est trop somptueuse, les chapiteaux sont d'un goût douteux, les colonnes à spirales s'en trouvent comme écrasées. Au centre les quatre colonnettes ont reçu une décoration

[1] La basilique de Junius devint l'église Saint-André in Catabarbara, cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.,* 1871, pl. I-IV. — [2] Bosio, *Roma sotterranea,* in-fol., Roma, 1732, p. 45. — [3] Par acquit de conscience nous donnons la référence à quelques recueils : Dionisi-Sarti — P. L. Dionysius, *Sacrarum Basilicæ Vaticanæ cryptarum monumenta,* in-4°, Romæ, 1773; Sarti et Settele, *Ad P. L. Dionysii opus de Vatic. crypt. appendix,* in-4°, Romæ, 1840, pl. LXXXI, p. 201 sq.; Garrucci, *Storia dell' arte cristiana,* t. I, p. 459; t. V, pl. 322; Th. Roller, *Les catacombes de Rome,* in-fol., Paris, 1881, t. II, p. 63, pl. LIX; L. Dufresne, *Les cryptes vaticanes,* in-8°, Paris, 1902. — [4] H. Grisar, *Der Sarkophag des Junius Bassus,* dans *Römische Quartalschrift,* 1896, t. X, p. 313-333, pl. V-VII; *Histoire de Rome et des papes au moyen âge,* in-8°, Paris, 1906, t. I, p. 444, fig. 134; A. de Waal, *Der Sarkophag des Junius Bassus in der Grotten von S. Peter. Eine archäologische Studie mit 13 Tafeln in Phototypie und 13 Textbildern,* in-4°, Rome, 1900. Cette publication luxueuse n'offre, selon nous, aucune vue d'ensemble aussi satisfaisante du sarcophage que celle du *Römische Quartalschrift,* 1896. Pour le texte de l'inscription, laquelle n'offre pas de difficultés, cf. De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ,* in-fol., Romæ, 1861, t. I, ad ann. 359, p. 30. — [5] Séroux d'Agincourt, *Histoire de la décadence de l'art,* in-fol., Paris, 1823, t. II, Sculpture, pl. VI. — [6] Nous avons essayé de développer ce point de vue dans notre *Manuel d'archéol. chrét.,* t. II, p. 303. — [7] Voir *Dictionn. d'arch. chrét.,* t. I, col. 111 sq. — [8] Voir *Dictionn.,* t. I, fig. 1064, cf. fig. 1063. — [9] Voir *Dictionn.,* t. I, fig. 1621. — [10] E. Le Blant *Étude sur les sarcophages chrétiens de la ville d'Arles,* in-fol., Paris, 1878, p. 63; Garrucci, *Storia dell' arte,* t. V, pl. 341. — [11] Voir *Dictionn.,* t. I, col. 510. — [12] Voir *Dictionn.,* t. I, fig. 668. — [13] Voir *Dictionn.,* fig. 67. — [14] Voir Bosio, *op. cit.,* p. 45. La restauration moderne est postérieure à Bosio qui donne Daniel nu.

de rinceaux de feuillages parmi lesquels jouent des Amours. L'architrave du registre supérieur est surchargée d'ornements, les frontons et les cintres sont d'un goût plus sobre et plus pur. Les cintres se réduisent ingénieusement à une conque dont un filet de pirouettes trace la courbe arêtière.

Les tympans ont reçu une pastorale des plus gracieuses et entièrement nouvelle. Il faut l'étudier pour se rendre compte de la distance qui sépare les figures champêtres du IIe et du IIIe siècle de ces pastorales bibliques, d'un faire si original. Nous n'en avons dit qu'un mot en étudiant la figure de l'agneau. Voir t. I, col. 897, fig. 211. Jésus, sous la figure symbolique, remplit ici différentes fonctions spirituelles. Une première scène nous montre les trois jeunes hébreux dans la fournaise secourus par l'ange, tous quatre sous forme d'agneaux; ensuite viennent : 2° Moïse frappant le rocher avec une baguette qu'il tient dans son pied;



1461. — Daniel, figure primitive du sarcophahe de Junius Bassus. D'après Garrucci, *Storia*, pl. 341.

3° Jésus multipliant les pains par l'attouchement des corbeilles avec la baguette qu'il tient dans son pied; 4° le baptême dans le Jourdain, Jésus accroupi dans l'eau sous la colombe et devant lui Jean-Baptiste lui posant le pied sur le front; 5° Moyse au Sinaï recevant la Loi qu'une main divine sortant du nuage lui apporte; 6° Jésus devant l'édicule de Lazare touchant le mort de sa baguette. Malgré la subtilité incomparable d'un symbolisme de cette espèce, on admire franchement l'imagination et l'exécution de ces petites scènes dans lesquelles la moindre des difficultés à résoudre n'a pas été la base anguleuse sur laquelle il a fallu à force d'ingéniosité rétablir un faux équilibre horizontal. Plus méritoire à coup sûr est la science déployée pour figurer des scènes historiques d'une façon toute nouvelle et avec tant de clarté que l'hésitation est impossible un seul instant. Manifestement nous avons ici un précieux témoignage de l'indépendance croissante des artistes à l'égard du texte biblique dont ils s'inspiraient. Ces six scènes sont autant d'innovations iconographiques, Daniel et ses deux compagnons, le bélier remplacé par un agneau et l'individu ajouté dans la scène du sacrifice d'Abraham sont des témoignages très clairs de l'esprit nouveau qui inspire la société chrétienne et les ateliers d'art.

Car il ne faut pas hésiter à voir dans le sarcophage de Junius Bassus une œuvre d'art et non un produit industriel. C'est précisément ce qui le distingue des cuves sculptées contemporaines. Celles-ci sont faites plus ou moins au gré des chefs d'ateliers, la cuve du consul est l'ouvrage d'un artiste indépendant, maître de son sujet, de son temps et de sa peine.

Les faces latérales du sarcophage représentent des scènes de vendange et de vie champêtre; nous les avons reproduites et commentées déjà; il n'y a donc plus lieu d'y revenir. Voir t. I, col. 1717, fig. 386, 387.

Ce qui, dans cette œuvre, unique à tous points de vue, frappe plus que tout le reste, c'est la science du métier et le concept artistique bien arrêté. Le sculpteur est encore un observateur de la nature tel qu'il s'en trouvait au IVe siècle. Comme animalier il est presque sans défaut. Les agneaux, les lions et l'ânesse sont des figures d'une adresse consommée. On peut y trouver quelques lourdeurs d'exécution; elles ne comptent guère à nos yeux, parce qu'elles ne s'opposent pas à l'expression vivante de chaque animal, et au geste qu'il fait à l'instant pour révéler sa vie. Les personnages sont presque tous d'un mérite supérieur. Avant tout il faut rendre hommage aux anatomies. Adam et Ève sont des morceaux excellents de simplicité et de force. Quand on songe à ce que deviendra ce groupe sur les figurations monstrueuses de l'époque barbare, on admire plus encore ce dernier travail d'un art qui va demeurer plusieurs siècles sans rien produire. Il semble que l'artiste ait voulu, dans les tympans, prendre sa revanche symbolique de la conception rigoureusement naturaliste suivant laquelle il a conçu et exécuté les dix bas-reliefs. Un simple coup d'œil sur les scènes du registre inférieur, moins théâtrales, moins convenues que celles du registre supérieur, suffit à convaincre que le maître inconnu qui a sculpté la scène de Job et le saint Paul conduit à la mort est bien l'héritier direct des naturalistes du Ier et du IIe siècle.

H. Leclercq.

BASTAGARIUS (Βασταγάριος), de βαστάζω, « porter », ministre ecclésiastique inférieur, dont la fonction principale est de porter dans les processions l'image du saint patron. C'est la définition même de l'Eucologe[1] : Ὁ βασταγάριος, ἵνα βαστᾷ τὸν τῆς ἐκκλησίας ἅγιον εἰς λιτὰς καὶ ἑορτὰς ἐπισήμους. Dans une autre recension des officiers patriarcaux, ce personnage porte le nom de βεστιάριος, mais ses fonctions sont décrites à peu près dans les mêmes termes[2] : Βεστιάριος (lire βαστάριος), ὁ βαστῶν τὸν ἅγιον καθ' ἑκάστης ἐκκλησίας εἰς τὰς λιτὰς καὶ εἰς τὰς ἐπισήμους ἑορτάς. L'une et l'autre liste lui assignent le vingt-deuxième rang dans le chœur de gauche, tandis que, dans un manuscrit d'Allatius publié par Goar en appendice à son édition de Codinus, il occupe le vingt-et-unième rang[3]. On ne le trouve point signalé dans les autres documents similaires. Sa fonction est d'ailleurs des plus simples, et l'on sait que l'usage de porter dans les processions solennelles les images des saints les plus vénérés était également assez répandu en Occident. Pour le nom comme pour la fonction, le βασταγάριος grec pourrait être comparé, sinon assimilé au *bajulus* de la cour pontificale dans l'*ordo romanus*. Rappelons, pour finir, que le mot se rencontre déjà dans Malalas[4], mais avec la signification vulgaire de *porteur*, de *courrier*.

L. Petit.

BASTARD (ŒUVRE PALÉOGRAPHIQUE DU COMTE DE). La limite chronologique fixée à nos études ne les rend tributaires que d'une part minime d'un recueil célèbre qu'on a pu qualifier justement d'ouvrage « le plus somptueux qui ait jamais été entrepris sur la pa-

[1] Εὐχολόγιον τὸ μέγα, Venise, 1851, p. 685; Goar, Εὐχολόγιον *sive Rituale Græcorum*, Paris, 1647, p. 278. — [2] Rhalli et Potli, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, Athènes, 1854, t. V, p. 538. — [3] *P. G.*, t. CLVII, col. 130 A. — [4] *P. G.*, t. XCVII, col. 653 *c*.

léographie et les peintures des manuscrits[1]. » Ce recueil est intitulé : *Peintures et ornements des manuscrits, classés dans un ordre chronologique, pour servir à l'histoire des arts du dessin, depuis le IVe siècle de l'ère chrétienne jusqu'à la fin du XVIe*. Les vicissitudes de cette publication, dans laquelle on ne sait ce qu'il faut admirer le plus, ou le choix des morceaux reproduits ou la perfection des procédés d'exécution, ces vicissitudes ont eu malheureusement leur contrecoup sur la disposition du recueil demeuré privé du texte explicatif indispensable auquel ne peuvent suppléer en aucune façon les indications laconiques consignées sur les planches. Le maniement et les renvois aux *Peintures et ornements* se trouveraient, de ce chef, à peu près illusoires si M. Léopold Delisle n'avait entrepris d'y remédier. La Bibliothèque nationale possédant un premier exemplaire composé au moyen des libéralités de M. Bastard, exemplaire « dont l'équivalent n'existait dans aucune bibliothèque publique de l'Europe, » a été enrichie, après la mort du fils de l'auteur[2], d'un exemplaire qui, pour le choix et le nombre des pièces, ne peut être comparé à aucun autre puisqu'il avait été constitué par l'auteur « en y faisant entrer non seulement toutes les feuilles qu'il avait publiées et dont il avait conservé des épreuves en divers états, mais encore de beaucoup de planches inédites, dont il n'avait été parfois tiré qu'un ou deux exemplaires et même des modèles qui n'avaient jamais été mis sur pierre[3]. » La publication ainsi composée comporte « onze grands volumes, qui représentent la forme la plus parfaite des *Peintures et ornements des manuscrits*[4]. C'est là, et là seulement, écrit M. Delisle, qu'on peut mesurer l'étendue des plans conçus par le comte A. de Bastard d'Estang, et apprécier les services qu'il a rendus et qu'il se proposait de rendre à la science. On n'en aurait qu'une idée très insuffisante, si l'on n'avait sous les yeux que les exemplaires précédemment possédés par les bibliothèques publiques. En effet, dans les exemplaires ordinaires, on ne peut guère étudier que des peintures empruntées à des manuscrits d'origine française. Mais trois des volumes [parmi les onze susdits] sont consacrés à des manuscrits de nationalités étrangères : on y voit quelle place l'auteur avait réservée dans ses vastes projets aux livres peints de l'empire byzantin, de l'Italie, de l'Allemagne, des Pays-Bas, de l'Angleterre et même de l'Orient. Ces séries n'auraient été ni moins riches, ni moins intéressantes que la série française[5]. » L'ouvrage capital à consulter pour se retrouver dans le dédale des planches est celui de M. L. Delisle, *Les collections de Bastard d'Estang à la Bibliothèque nationale*, in-8°, 1885, p. 230-283.

H. Leclercq.

BATANÉE. — Dans le chapitre relatif à la province romaine de Syrie, Ptolémée s'exprime ainsi : Βαταναίας χώρας, ἧς ἀπ' ἀνατολῶν ἡ Σακκαία καὶ ταύτης ὑπὸ τὸ Ἀλσάδαμον ὄρος οἱ Τραχωνῖται Ἄραβες. Cette phrase est assez obscure par elle-même et malheureusement aucun auteur n'ayant fait mention de Saccaea, on en est réduit à se demander si ce nom désigne une ville ou bien un district. L'emploi de l'article devant le mot Σακκαία fait supposer qu'il s'agit d'un district. En outre, cette forme rapprochée de Βαταναία, semble favoriser l'idée qu'il s'agit ici d'un territoire plutôt que d'une ville. On pourrait donc hésiter entre les deux traductions suivantes : « La Batanée, à l'est de laquelle se trouve la Saccée, dont dépendent les Arabes Trachonites; » ou bien : « La Batanée dans l'est de laquelle se trouve Saccaea et à laquelle appartiennent les Arabes Trachonites. » Cette dernière traduction est seule exacte ainsi qu'on a pu s'en convaincre par la découverte d'une inscription à Chéhébé, l'ancienne Philippopolis.

Cette inscription a été relevée à sa place primitive, sur un socle encastré dans un mur. Elle porte ces mots : Μ. Ἰούλιον Φίλιππον εὐσεβῆ, εὐτυχῆ, σεβαστὸν Σακκαιῶται. Ainsi donc les habitants de Saccaea avaient élevé une statue; or, précisément à une heure et demie de marche, à l'est de Chéhébé, on rencontre les ruines d'un bourg considérable que les indigènes appellent Chakka. Porter et Wetzstein avaient proposé d'identifier Chakka avec la Saccaea de Ptolémée; l'inscription trouvée et lue par Waddington justifie leur conjecture et nous apprend avec certitude que Saccaea était située dans la partie orientale de la Batanée, province dont dépendaient les Arabes Trachonites.

Flavius Josèphe mentionne expressément la Batanée comme limitrophe de la Trachonite : τοπαρχία ἡ λεγομένη Βαταναία ὡρίζετο δὲ αὐτὴ τῇ Τραχωνίτιδι[6]. Ptolémée, il est vrai, regarde la Trachonite comme faisant partie de la Batanée. Si Saccaea était située dans la partie orientale de la Batanée de Ptolémée, elle devait donc se trouver à peu près au centre de la Batanée, moins étendue, de Flavius Josèphe. Or, aujourd'hui, le pays qui entoure Chakka porte en arabe le nom de *Ard-el-Batanieh* ou « terre de Batanée ». Les limites de la région ainsi désignée sont un peu flottantes, mais en rapprochant ce qu'on en peut savoir des textes de Ptolémée et de Josèphe et des inscriptions mises à jour, l'accord se fait et on se trouve en mesure de déterminer exactement les limites de la Batanée. Elles sont, à l'ouest : la Trachonite et le sommet de la chaîne du djebel Haourân; au nord et à l'est, le désert; au sud le royaume des Arabes nabatéens[7].

Saccaea se trouvait à la lisière du désert volcanique qui s'étend vers l'est. Au IIIe ou au IVe siècle, la ville possédait un vaste édifice, que les habitants désignent encore de nos jours sous le nom de *Kaisariyé*, et qui aura dû servir de résidence au commandant romain, peut-être à un procurateur.

Σακκαία ou Ἑκκαία, le nom fait l'objet d'un doute, fut successivement une κώμη considérable, puis une πόλις, enfin une *colonia*[8]. Saccaea fut longtemps le siège du quartier-général d'une légion, ce qui explique la présence dans son enceinte d'une population en grande partie d'origine latine, ainsi qu'on doit le conclure de l'emploi qu'on y faisait de la division romaine du mois.

Saccaea avait son ère particulière dont la date ne coïncide ni avec l'ère de Bostra, ni avec celle des Séleucides, usitée aux environs de Damas. Cette ère est

[1] L. Delisle, *L'œuvre paléographique de M. le comte Bastard*, dans la *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 1882, t. XLIII. — [2] M. le général de Bastard d'Estang, mort le 13 mai 1884. — [3] L. Delisle, *Les Collections de Bastard d'Estang à la Bibliothèque nationale. Catalogue analytique*, in-8°, Nogent-le-Rotrou, 1885, p. VIII-IX. — [4] Voici l'indication de quelques renseignements publiés sur l'ouvrage de M. de Bastard : 1852, Bordier, dans le *Bull. de la Soc. de l'Hist. de France*, 1851-1852, p. 365-370; Lettre de M. de Bastard à M. Horace de Viel-Castel, imprimée dans la reproduction en fac-simile des *Statuts de l'ordre du Saint-Esprit au droit désir ou du Nœud*, 1853; Hennin, dans *Les monuments de l'Histoire de France*, 1857, t. II, p. V-VII,; Brunet dans le *Manuel du libraire*, 5e édit., 1860, t. I, col. 696; De Bastard, *Études de symbolique chrétienne. Rapports sur les crosses de Tiron et de Saint-Armand de Rouen faits en 1856 et 1857 au Comité de la langue, de l'histoire et des arts de la France (section d'archéologie)*, Paris, 1861, p. 500-503; L. Delisle, *L'œuvre paléographique de M. le comte de Bastard*, dans la *Bibl. de l'École des chartes*, 1882, t. XLIII, p. 498-523; W. Wattembach, dans *Neues Archiv*, 1882, t. VIII, p. 449-472; L. Delisle, *Les coll. de B. d'E. à la B. N.*, 1885; J. L. Lindsay, *Bibliotheca Lindesiana. Upon the fac-simile Paintings and Publications of the comte Auguste de Bastard d'Estang*, in-8°, Aberdeen, 1886. — [5] L. Delisle, *Les collections de Bastard d'Estang à la Bibliothèque nationale*, p. IX-X. — [6] *Ant. jud.*, XVII, II, 1. — [7] Waddington, *Sur la Batanée et sur l'Auranite et sur leur histoire sous les Iduméens*, dans les *Comptes rendus de l'Acad. des inscript.*, 1865, p. 102-103. — [8] Probablement sous le règne de Septime Sévère ou d'Alexandre Sévère.

d'ailleurs désignée expressément dans les inscriptions : ἔτος τῆς πόλεως ; on en fait usage exclusivement dans toutes les inscriptions datées. Les inscriptions connues jusqu'à ce jour ne permettent pas d'en calculer avec précision le point de départ. Les différentes dates que nous offre l'épigraphie de Saccaea sont les suivantes :

ἔτους τῆς πόλεως οα', et ρθ' (= 71, 109)
ἔτους σξγ', ἰνδικ. ιε' (= 263, *indict. 15*)
ἔτους τῆς πόλεως τι', ἰνδικ. ιδ', μηνὶ Ἀπριλίου (= 310, *indict. 14*)
ἔτους φξη'. ἰνδικ. γ' (= 568, *indict. 4*)
ἔτους τῆς πολ[εως τι' (= 310).

Le chiffre de l'indiction ne permet pas de rapporter à la même ère les dates 263 et 310 ; tandis que les dates 310 et 568 peuvent être ramenées à une commune origine. Ainsi, soit que les copies des inscriptions soient fautives, soit que la ville ait eu deux ères locales successivement en usage à un court intervalle, on ne peut arriver avec les éléments dont nous disposons qu'à une approximation. Waddington [1] avait d'abord pensé pouvoir fixer le commencement de l'ère locale vers le temps de l'établissement de la colonie romaine, c'est-à-dire vers la première moitié du IIIe siècle. Le même savant est revenu plus tard sur le même sujet. Il fait observer que la date de 568 oblige à reporter le début de l'ère à une date ancienne, vers la fin du Ier siècle de l'ère chrétienne, par exemple, à quelque année voisine de la mort du roi Agrippa II, et de l'annexion de la province de Batanée à la province romaine de Syrie.

Saccaea devint le siège d'un évêché ; on a trouvé une inscription mentionnant le nom de ΤΙΒΕΡΙΝΟΥ ΕΠΙCΚ[όπου], en même temps que de l'ère 518. Il n'y a pas de raison de supposer qu'il s'agisse ici d'un évêque de Chéhébé [2]. Saccaea était assez importante pour posséder son évêque à elle. Deux autres inscriptions ajoutent deux noms à la liste épiscopale de Saccaea, ce sont ceux de : ϹΕΡΓΙΟΥ ΟϹΙΩΤ[άτου] ΕΠΙCΚ[όπου] et de ΩϹΙΟΤ[άτου] ΘΕΟΔΩ[ρ]ΟΥ. Cependant le nom de Saccaea est complètement absent des listes épiscopales de Le Quien. Waddington a cherché une explication de ce fait dans la possibilité d'un changement de nom, qui aurait fait de Saccaea, la Constantia d'Arabie, mentionnée par Hiéroclès et citée au nombre des villes épiscopales de la province.

Les trois inscriptions suivantes étaient encastrées à leur place originaire, dans la façade méridionale d'une tour carrée, de destination funéraire, située un peu au nord du village de Chaqqa (= Saccaea) en Batanée. Chaque inscription est encadrée ; la conservation est satisfaisante. La première inscription est au-dessus de la porte, la seconde à droite, et la troisième à gauche ; cette dernière est moins bien gravée que les autres [3].

a)

ΒΑϹϹΟϹΕΗϹΠΑ ΤΡΗϹΜΕΓΑΚΥΔΕΟϹ
ΑΓΛΑΟΝΟΜΜΑ/ ΕΚϹΦΕΤΕΡΟΥΚΑ
ΜΑΤΟΙΟΓΕΩΠΟΝΙΗϹΤΕΜΕΔΕΙ
ΜΕΝ/ ΟΙΤΑΥΤΩΝΠΑΙΔΕϹϹΙΘΟ
ΜΩϹΚΕΔΝΗΤΕΓΥΝΑΙΓΙ /ΜΝΗΜ
ΑΓΑΝΟΝ ΒΟΥΛ ΑΙϹΙ ΔΑΕΙΖΩΟΙΟΘΕΟΙΟ
ΓΗΡΑΛΕΟΥϹΠΑΝΤΑϹΜΑΛΑΔΕΖΟ
ΜΑΙΕΥΤΑΝΕΚΑϹΤΟϹ /ΤΕΡΜΑΠΟ
ΤΙϹΦΕΤΕΡΟΝ ΒΙΟΤΗϹ ΠΕΠΡΩΜΕ
ΝΟΝΕΛΘΗ/ ΕΥΤΥΧΙΒΑϹϹΕ/

ΕΤΕΛΕϹΘΗΕΤΟΥϹ ΤΗϹΠΟΛ/ ΟΑ

b)

ΑΥΤΩΝΚΑΙΤΕΚΕΕϹϹΙΚΑΙΗΠΙ
ΝΥΤΗΜΕΓΥΝΑΙΚΙ/ ΕΖΙΔΙΩΝ
ΚΤΕΑΝΩΝΠΟΛΛΑΠΟΝΗϹΑ
ΜΕΝΟϹ /ΒΑϹϹΟϹΤΥΜΒΟΝΕ
ΤΕΥΖΕΝΕΡΙϹΘΕΝΕϹΕΡΜΑΠΟ
ΛΗΟϹ /ΟΝ ΒΑΘΥΓΗΡΑϹΕΛΟΙ
ΤΕΚΝΑ ΤΕΓΗΘΟΜΕΝΟΝ/ ΑΥ
ΤΑΡΥΠΕΡΘΕΝΕΜΕΙΟΠΕΛΙΑ
ϹΙΚΑΛΟΝΕΛΕΙΜΕΝ /ΚΟϹΜΩ
ΤΗΛΕΦΑΝΗΠΥΡΓΟΝΑΡΙΠΡΕ
ΠΕΟϹ /

c)

ΒΑϹϹΟϹ ΑΒΟΥΡΙ ΟΙΟΠΟΝΗϹΑ
ΤΟΤΟΙϹ ΑΓΑΘΟΙϹ ΜΕΝ/ ΧΡΗ
ΜΑΤΑΤΟΙϹΔΕΚΑΚΟΙϹΕΥΡΗ
ΜΕΝΟϹΟΔΥΝΑϹ/ ΑΛΛΑ
ΜΙΝΠΑΙΔΑϹΤΕΕΟΥϹΚΑΙΑΙ
ΔΟΙΗΝΠΑΡΑΚΟΙΤΙΝ/ ΔΕΧΕ
ΟΓΗΡΑϹΗΝΤΟϹϹΑΛΟΙϹΠΟ
ΤΝΙΑΝΥΜΦΗ /ΚΑΙΥΥ ΧΑϹ
ΠΡΟΥΠΕΜΠΕΙΘ Ι ϹΑΝΘΟΥϹΑ
ΔΑΜΑΝΘΥϹ / ΧΜΓ /ΡΘ/

a) Βάσσος ἐῆς πάτρης μεγακύδεος ἀγλαὸν ὅμμα
ἐκ προτέρου καμάτοιο γεωπονίης τε μ' ἔδειμεν
οἵ τ' αὐτῷ παίδεσσί θ' ὁμῶς κεδνῇ τε γυναικὶ
μνῆμ' ἀγανόν· βουλαῖσι δ' ἀειζώοιο θεοῖο
γηραλέους πάντας μάλα δέξομαι, εὖτ' ἄν ἕκαστος
τέρμα ποτὶ πρότερον βιοτῆς πεπρωμένον ἔλθῃ.
Εὐτύχι, Βάσσε. Ἐτελέσθη ἔτους τῆς πόλ[εως] οα'.

b) Αὐτῷ καὶ τεκέεσσι καὶ ἦι πινυτῇ με γυναικὶ
ἐξ ἰδίων κτεάνων πολλὰ πονησάμενος
Βάσσος τύμβου ἔτευξεν, ἐρισθενὲς ἕρμα πόληος,
ὃν βαθὺ γῆρας ἕλοι τέκνα τε γηθόμενον·
αὐτὰρ ὕπερθεν ἐμεῖο πελιάσι καλὸν ἔδειμεν
κόσμου τηλεφανῆ πύργον ἀριπρεπέος.

c) Βάσσος Ἀβουρίοιο πονήσατο τοῖς ἀγαθοῖς μὲν
χρήματα, τοῖς δὲ κακοῖς εὑρ[ά]μενος ὀδύνας·
ἀλλά μιν παῖδάς τε ἑοὺς καὶ αἰδοίην παράκοιτιν
δέχεο γηράσ[α]ντ[α]ς [ἐ]ς Ἀι[δου], πότνια νύμφη,
καὶ [ψ]υχὰς προύπεμπε. δθι ξανθὸς Ῥαδάμανθυς
χμγ-ρθ' (ϛΘ dans Weitzstein) [4]

(*a*) [1] Bassos, pour sa patrie très glorieux, noble et précieux [2] Par son labeur et le produit de ses champs m'a construit [3] Pour lui et ses enfants et sa fidèle épouse [4] Tombeau paisible : par les volontés du Dieu toujours vivant [5] Devenus tous très vieux je les recevrai lorsque chacun [6] Aura atteint le terme de vie que lui ont fixé les destins. [7] Sois heureux, Bassos. — Achevé la 71e année de la ville.

(*b*) [1] Pour lui et ses enfants et sa sage épouse [2] De ses propres biens, en ayant amassé beaucoup [3] Bassos a bâti ce tombeau (Bassos) puissant fondement de la ville [4] Qu'une vieillesse prolongée, après une vie heureuse, accueille, ainsi que ses enfants. [5] Ensuite sur moi, il a construit, belle pour ceux qui approchent [6] Une tour qu'on voit de loin par sa construction remarquable.

(*c*) [1] Bassos d'Abouroios procura aux bons [2] Des sujets de joie et aux méchants, à l'occasion, des chagrins ; [3] Mais lui, ses enfants et sa véritable épouse

[1] *Les ères employées en Syrie*, dans les *Comptes rendus de l'Acad. des inscript.*, 1865, p. 38-39. — [2] Chéhébé eut, elle aussi, son ère locale. C'était la patrie de l'empereur Philippe, dit l'Arabe qui la fit rebâtir entièrement, lui donna le nom de Philippopolis et le titre de colonie romaine. L'ère de Chéhébé datait de l'année où la ville avait obtenu tous ces avantages. Une inscription en l'honneur des deux Philippe, père et fils, est, en effet, datée de la première année de la ville. — [3] Waddington, *Inscr. grecq. et lat. recueillies en Grèce et en Asie-Min.*, in-4°, Paris, 1870, t. III, part. 1, p. 504, n° 2145. — [4] Pour l'explication de ce sigle, voir t. I, col. 1633, note 1 ; et pour le sigle 99 = *Amen*, voir t. I, col. 1571-1572. Cf. J. G. Wetzstein, *Reisebericht über Hauran und die Trachonen nebst einem Anhange über die sabäischen Denkmäler in Ost-Syrien*, in-8°, Berlin, 1860.

[4] Reçois-les, après leur vieillesse dans le séjour d'Hadès, Vierge souveraine [5] Et escorte leurs âmes auprès du blond Rhadamante.

Le Christ est né de Marie. [Amen. (?)]

Waddington qui le premier a publié correctement ces inscriptions en donne le commentaire suivant[1] : « Je crois que ces inscriptions sont l'œuvre d'un chrétien et qu'elles ont été gravées pendant les temps de persécution ou au moins avant la paix de l'Église. Les lettres ΧΜΓ... paraissent avoir été adoptées ici comme un signe secret de reconnaissance, qui ne pouvait attirer l'attention. L'expression ἀείζωος θεὸς n'est pas païenne; les dernières lignes, où il est question de Rhadamanthe et de l'enfer, sont mal gravées et paraissent avoir été embrouillées à dessein; car tout le reste de l'inscription est parfaitement clair. Πότνια νύμφη peut être une invocation déguisée à la Vierge, et il ne manque pas d'exemples d'épithètes et de formules tirées des poètes grecs appliquées à la Vierge dans les inscriptions métriques; cependant je croirais plutôt que ces deux dernières lignes étaient une concession aux idées dominantes, et il est notoire d'ailleurs que les auteurs d'épitaphes chrétiennes métriques ne se faisaient pas faute d'introduire dans leurs vers le Styx et l'Olympe, les Mânes et les Parques. Il est bien regrettable que l'on ne puisse pas déterminer le point de départ de l'ère de la ville, et la date exacte de cette inscription, qui est un des rares exemples d'un monument chrétien, non enfoui dans une catacombe et antérieur au triomphe du christianisme. »

Si ces textes n'étaient pas chrétiens, les dates qu'ils portent ϙα = 71 et ρϑ = 109 pourraient se rapporter à l'ère de Pompée (61-63 av. J.-C.). L'indiction, en ce cas, concorderait. Les villes de cette région, Canatha, Gerasa, se reportaient certainement à cette ère. Or, les sigles à la fin des textes ΧΜΓ, ne sont rien moins que sûrs, au dire de Waddington lui-même, et le texte de l'inscription n'est guère chrétien. Avec l'ère de Septime Sévère, assez usitée elle aussi en cette région, on aurait des chiffres satisfaisants; cette ère est de 199/200 : on aurait donc 271/270 et 309/308, mais alors l'indiction donnée ne cadre plus.

Les autres inscriptions de Saccaea sont loin de présenter les mêmes dimensions. Nous allons les passer en revue rapidement.

D'abord les inscriptions mentionnant des évêques de Saccaea :

† Ἐκτίσθη ὁ ναὸς οὕτως ἐπὶ Σεργίου ὁσιω(άτου) ἐπισκ(όπου) ἐκ προσφωρᾶς καὶ ἐξ ἰδίων Ἑου καὶ Ἠλία διακ(όνων)· ὁ δὲ κτίσας Κασιστεω καὶ Αἶος ἀδελφός †[2]

Οἶκος τῆς ἁγ[ί]ας ἔ[ν]δόξου [Θε]οτόκου Μαρίας ἐκ προσ[φ]ορ[ᾶ]ς Ἀμέ[ρ]ου Κάρσου Μάνου ἐκ[τισ]θε [ἐ]π[ὶ τ]οῦ ὡσιοτ(άτου) Θεοδώ[ρ]ου, ἐν μ(ηνὶ) Ὀκτοβ[ρίῳ. ἰνδ....], ἔτου[ς.....[3]

[1] J. L. Burckhardt, *Travels in Syria and the Holy Land*, in-4°, London, 1822, p. 76, 77; Gesenius, *Reisen in Syrien, Palästina und der Gegend des Berges Sinaï*, in-8°, Weimar, 1823-1824, t. I, p. 147-148; Welcker, *Syllogе epigrammatum græcorum ex marmoribus et libris collegit et illustravit W.*, 2e édit., in-8°, Bonn, 1828, p. 122, n. 94; *Corp. inscr. græc.*, t. III, n. 4598-4599; P. Le Bas et H. Waddington, *Voyage archéologique en Grèce et en Asie-Mineure*, in-4°, Paris, 1870 sq., t. III, n. 2145. — [2] *Ibid.*, n. 2160. Substitution de ω à ο dans οὕτως et προσφωρᾶς. — [3] *Ibid.*, n. 2160 *a*; *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 8821. Au lieu de ἰνδ le lapicide a mis ἰνδι. — [4] Waddington, *op. cit.*, n. 2158; *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 8609. Dans cette inscription le chiffre 263, indict. 15, cadre avec l'ère de Septime Sévère 199/200 + 263 = 462/463, et l'indiction cadre également. Le rédacteur de l'inscription a commencé comme s'il allait écrire ἰνδικτ, puis il a mis ἔτους, de sorte que la phrase n'a pas de sujet. Ἰερατεῖον est la nef de l'église, προσθήκη paraît être un porche couvert accolé à l'église, à en juger du moins par le passage suivant de Théophane : Ἐν Ἀντιοχείᾳ ἐπεκτίσθη ἐν τῇ Ταυσιανῇ λεγομένῃ πύλῃ προσθήκη εἰς πλατὺς τῆς γεφύρας καὶ ἐπεστηρίχθη. *Chronogr.*, édit. Bonn, p. 109. Plusieurs églises antiques du Hauran ont des porches qui ont été ajoutés après coup. — [5] Waddington, *op. cit.*, t. III, part. 1, n. 2185. — [6] *Ibid.*, n. 2208. — [7] *Ibid.*, n. 2253. — [8] Waddington, *op. cit.*, n. 2313. — [9] *Ibid.*, n. 2382. — [10] *Ibid.*, n. 2158, 2160, 2160 *a*, 2235. — [11] *Ibid.*, n. 2185, 2252. — [12] *Ibid.*, n. 2159, 2185. — [13] *Ibid.*, n. 2235. — [14] *Ibid.*, n. 2250. — [15] *Ibid.*, n. 2250. — [16] *Ibid.*, n. 2261. Le chiffre des unités a été enlevé par une cassure, ainsi que le bas de celui des dizaines. — [17] *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 9147; Waddington, *op. cit.*, n. 2361. Sur les trois villes qui portèrent le nom de Maximianopolis, cf. Waddington, *op. cit.*, t. III, part. 1, p. 539, n. 2361. — [18] J. Marquardt, *La vie privée des Romains*, dans Marquardt et Mommsen, *Manuel des antiquités romaines*, traduction française, Paris, 1893, t. XV, p. 22 sq.

† Οἶκος ἁγίων ὀθλοφόρων μαρτύρων Γεωργίου καὶ τῶν σὺν αὐτῷ ἁγίων. Ἐκ προσφωρ(ᾶς) Τιβερίνου ἐπισκ(όπου) ἔκτισεν ἐκ θεμελίων τὸ ἱερατεῖον καὶ τὴν προσθήκην τοῦ ναοῦ, ἰνδ(ικτιῶνος) ιε', ἔτους σξγ', σπουδῇ δὲ Γεωργίου καὶ Σεργίου μεγάλου διακ(όνων)[4].

Ainsi qu'il faut s'y attendre, en Syrie l'épigraphie conserve quelques formules liturgiques; mais, en l'espèce, elles sont aussi rares qu'insignifiantes : Εὐλογητὸς ὁ Κύριος[5]; — Διὰ τοῦ Θεοῦ (καὶ) σωτῆρ(ος) ἡμῶν Ἰ(ησο)ῦ Χ(ριστο)ῦ [ἔ]κτισ(εν)[6]. — Χρισ † τὸς νικᾷ †[7]. Remarquons au passage que cette formule n'était qu'une adaptation d'une autre formule, celle-ci païenne : Ἄμμων νικᾷ[8], trouvée à Soucida, et de Ἄμμων ζήτω[9], trouvée à Sleim, localités de la Batanée.

La hiérarchie est représentée par quelques titres d'évêques[10], de prêtres[11], de diacres[12], d'archidiacres[13].

A Nela ou Nelcomia, nous relevons, à la date de 492, le nom de l'évêque Dioclès, que Le Quien n'a pas connu lorsqu'il a dressé ses listes épiscopales. Une autre omission, celle-ci au martyrologe, est celle du martyr Inus, à Bosana[14] et de l'évêque Ménas[15], évêque de Bosana, en 573, à l'épiscopat duquel peut se rapporter l'inscription suivante qui doit être datée entre 566 et 574[16] :

† Ιε.. ν.... ἀνενεώθη ἡ ἁγιωτ(άτη) ἐκκλησία ἐκ προνοίας τοῦ κοινοῦ καὶ σπουδῆς Γεωργίου καὶ Τίο[υ] ἐπιμελητῶν, ὀμνύοντες κατὰ τὴ[ν] ἁγίαν τριάδαν ὅτι οὐδὲν ἐγρίπησαν, ἐν ἔτη [.]ξύ (?) τῆς ἐπαρχίας †

Γριπέω paraît être le même mot que γριπεύω, γριπίζω, « pêcher », et doit signifier ici « faire un profit ». Il aurait dû y avoir ὀμνυόντων. Enfin, observe Waddington, la constatation sur un monument public du serment exigé des ἐπιμεληταί n'est pas flatteuse pour ces derniers.

A Kanatha, au-dessus de la porte d'une maison, dans un encadrement, se lit l'épitaphe d'un évêque de Maximianopolis. Cette inscription ne porte aucun signe de christianisme; cette circonstance et la paléographie permettent de supposer que l'épitaphe est antérieure à la paix de l'Église[17] :

ΠΕΤΡΟC ΔΙΟΦΙΔΟ
ЄΠΙCΚΟΠΟC ΜΑΖΙΜΙ
ΑΝΟΥΠΟΛЄШCЄ
ΘΑΔЄΚЄΙΤΑΚ

Πέτρος Διομήδους ἐπίσκοπος Μαξιμιανουπόλεως ἐνθάδε κεῖται.

H. LECLERCQ.

BATELIERS. Nous n'avons pas le dessein de rien dire ici des *collegia naviculariorum* dont l'existence est constatée à Rome et dans la plupart des cités maritimes aux IIIe et IVe siècles[18]. En étudiant les monuments encore subsistants relatifs à l'annone, nous avons vu la corporation des boulangers prenant livraison des grains. Voir t. I, col. 2267. Le transport du blé n'était pas le seul dont se chargeassent les flottes;

elles transportaient aussi les céréales. Celles-ci se transportaient d'ordinaire par quantités moins considérables que les grains parce qu'elles ne donnaient pas lieu aux vastes spéculations d'agiotage. Ainsi au point où s'arrêtaient les moyens de navigation maritime, un trafic plus humble, le cabotage et la navigation fluviale se trouvaient prêts à faire les déchargements et transports dans l'intérieur. Rome voyait son port d'Ostie, à l'embouchure du Tibre, s'éloigner d'elle de jour en jour à mesure que les bancs de sable et les alluvions s'y accumulaient. Les gros navires, dès le temps du Haut-Empire, étaient contraints de rompre charge à Pouzzoles; là, les chalands prenaient leur cargaison en détail [1]. Portus faisait concurrence à Ostie. Les navires vinrent déposer leur cargaison à Portus dans le bassin creusé sous Claude et Trajan; les chalands la reprenaient et se faisaient remorquer par des attelages de bœufs le long de la *via* Portuensis attenante au canal. Toute une population vivait là : déchargeurs, patrons de cabotage, bateliers, flotteurs, mesureurs, portefaix, porteurs de sacs et d'amphores. C'est une scène de batelier embarquant ou débarquant des céréales sur son chaland que nous montre une fresque de la catacombe de Pontien reproduite plus haut. Voir t. I, au mot AMPHORES, col. 1705, fig. 440.

H. LECLERCQ.

BATON. Le bâton, étant de sa nature et chez toutes les nations une arme offensive et défensive, devait devenir de bonne heure un signe et un symbole de pouvoir. Le sceptre, la crosse, et d'autres insignes de la puissance ou de la juridiction en sont dérivés. Sous cette forme il serait aisé d'en retrouver le symbole presque chez tous les peuples. Les rois d'Orient l'emploient : *[omnis] sive vir, sive mulier... statim interficiatur : nisi forte rex auream virgam ad eum tetenderit pro signo clementiæ, atque ita possit vivere.* Ex., IV, 11. L'Exode nous représente Moïse, *portans virgam Dei in manu sua.* Ex., IV, 20.

Il est plusieurs fois question dans la Bible du bâton ou de la *verge de la puissance,* pour signifier la puissance divine, *virgam virtutis tuæ... dominare in medio inimicorum tuorum* [2]; *virga directionis, virga regni tui* [3]; *pasce populum tuum in virga* [4] et plusieurs autres textes qu'il serait superflu de citer.

On porte devant les consuls les *fasces* ou faisceaux de bâtons qui sont le signe de leur autorité; les Césars ont aussi leur sceptre. Nous pourrions, si c'était le lieu, multiplier ces exemples pour les différents peuples de l'antiquité, mais il suffisait de montrer par quelques textes le sens de ce symbole.

C'est à dessein que nous ne parlons pas ici comme on le fait généralement de la *baguette* employée par les magiciens, comme on le voit par exemple dans le texte suivant bien connu : *Projeceruntque singuli virgas suas, quæ versæ sunt in dracones : sed devoravit virga Aaron virgas eorum.* Ex., VII, 12. La baguette magique, encore qu'elle ait peut-être la même origine, a bientôt acquis un sens et une vertu toute spéciale, qui n'est pas le signe de l'autorité [5].

Un symbole aussi universel devait être employé dans le christianisme, mais il y prend un sens distinct.

Dans la *Clef* de Méliton qui souvent représente une tradition ancienne, nous lisons : *Virga... sceptrum regiæ potestatis... virtus et sapientia Patris; alii vero virgam Sapientiam Patris intelligi volunt,* etc. [6]. Il est assez curieux que cette interprétation soit confirmée ici par un auteur aussi ancien que Clément Romain : *Virga virtutis Dei... Jesus X. venit non in potentia... sed in humilitate* [7]; et Cyrille d'Alexandrie : *verbum nobis simile factum ad nos venisse; quod virga homo projecta designat... Virgæ comparat natum a Deo verbum scriptura, quod ab eo omnia firmantur; alias virga regni est symbolum; per filium enim imperat universorum Deus ac pater... virga itaque Dei filius...* Glaphyr., II.

Le bâton dans les mains du Christ est un signe de sa puissance. Dans la chapelle des sacrements du cimetière de Callixte, le Christ est représenté tenant un bâton pour la résurrection de Lazare. Cf. t. I, col. 271, fig. 59, et t. II, col. 69, 70. Le Christ, représenté comme pasteur, porte souvent aussi un bâton, car selon



1462. — Moine grec de Koziba.
D'après les *Échos d'Orient,* t. I, 1897, p. 232.

l'expression de saint Paulin de Nole : *nos invisibili baculo, et salutari virga intus regit* [8].

D'autres fois, comme dans la mosaïque de Galla Placidia, le bon Pasteur a en main un bâton qui représente la croix. Voir CROIX. De Waal en cite d'assez nombreux exemples dans les mosaïques de Saint-Pierre de Ravenne [9], de Saint-Théodore de Rome, de Saint-Michel de Ravenne. On trouve aussi le Christ, avec un bâton, quand il va délivrer aux enfers les âmes des justes.

On rencontre aussi dans les fresques des catacombes Moïse frappant le rocher avec sa verge, et ce symbole si expressif de saint Pierre sous les traits de Moïse, armé aussi d'un bâton dont il frappe la roche [10].

On trouve encore, dans certains sarcophages, saint Pierre au milieu des autres apôtres, seul armé du bâton, qui le distingue ainsi et lui donne comme un signe de juridiction.

D'un texte d'Honorius d'Autun [11], *dum evangelium legitur, baculi de manibus deponitur,* Martigny a

[1] Quelques navires se risquaient encore jusqu'à Ostie pendant les mois d'été, y jetaient l'ancre, se défaisaient d'une partie de leur cargaison et remontaient le Tibre à demi-chargement. L'ensablement d'Ostie ne fut consommé que vers le Vᵉ ou le VIᵉ siècle. — [2] Ps. CIX. — [3] Ps. XLI. — [4] Mich. VIII, 14. — [5] Cf. BAGUETTE, col. 64, 70. Cf. Lebrun, *Histoire critique des pratiques superstitieuses,* Paris, 1750, où il est longuement question de la baguette magique. — [6] Dans Pitra, *Spicilegium Solesmense,* t. II, p. 388. — [7] Τὸ σκῆπτρον τῆς μεγαλωσύνης τοῦ Θεοῦ ὁ Κύριος ἡμῶν Χριστὸς Ἰησοῦς οὐκ ἦλθεν ἐν κόμπῳ, etc. *P. G.,* t. I, col. 240. — [8] *Ep.,* XLII, *Ad Florentinum, P. L.,* t. LXI, col. 380. — [9] *Real-Encyklopädie für protestische Theologie und Kirche,* voir au mot *Stab,* t. II, p. 777. — [10] Cf. t. I, col. 272, fig. 60. — [11] *Gemma animæ,* I, 24.

conclu à un usage général des fidèles de porter un bâton pour s'appuyer pendant le sacrifice. Mais cette conclusion paraît avec raison trop générale. Cf. de Waal, article cité. Il faudrait qu'elle fût appuyée par d'autres textes plus anciens.

On trouve aussi le bâton donné comme insigne à l'ange Gabriel annonçant à Marie qu'elle serait la mère du Sauveur. Sur un ivoire de Venise on voit également l'ange qui délivra des flammes les jeunes gens dans la fournaise, armé d'un bâton. C'est dans l'art byzantin que l'on emploie le bâton comme insigne des anges, surtout quand ils forment la suite du Seigneur.

Le moine basilien représenté dans la figure 1463 est un de ces ermites qui vivent dans les grottes à l'imitation des anciens anachorètes, aux environs du couvent de Koziba. Il se rend à pied à Jérusalem avec les sandales sur les épaules, car il marche pieds nus. Les deux grandes crosses de bois qu'il porte à la ville sont des meubles liturgiques usités dans le rite grec. C'est ce qu'on appelle la *miséricorde*. Comme on doit se tenir debout pendant les longues psalmodies de l'office, on permet aux moines âgés ou fatigués d'appuyer leurs bras sur la *miséricorde*[1].

Nous n'avons parlé ici que du bâton. Au mot Crosse et au mot Pedum, on trouvera les renseignements sur le bâton pastoral qui, en liturgie, a un sens et un emploi très déterminés.

Bibliographie. — Bona, *Rerum liturgicarum*, éd. Sala, 1749, t. II, p. 267. — Andreas Saussajus, *Panopl. episcop.*. l. II. — Martène, *De antiq. Eccles. ritibus*, l. III, c. XIX. — Mabillon, *Liturg. gallic.*, Paris, 1685, p. 434 sq. — Joannes Ciampini, *Veter. moniment.*, part. I, c. XV, p. 121 sq. — Catalani, *Proleg. ad Pontif. Rom.*, c. XX, tit. XIII et XV, Paris, 1850, t. I, p. 35. — Zaccaria, *Onomasticon*, aux mots *Baculus, Regia Virga*. — Macri, *Hierolexicon*, au mot *Baculus*, in-4°, 1761. — Smith, *Dictionary of christian Antiquities*, au mot *Staff*. — Kraus, *Real-Encyklopädie der christl. Alterthümer*, au mot *Stab*. — Du Cange, aux mots *Baculus, Ferula, Pedum, Reclinatorium, Virga*. Voir Crosse, Pedum, Virga.

W. Henry.

BÄUMER (D. Suitbert, O. S. B.).

I. Notice biographique. — Dom Suitbert Bäumer, un des liturgistes les plus distingués de la fin du XIXe siècle, naquit le 28 mars 1845, près de Kaiserswerth, dans la Prusse rhénane. Après avoir étudié le droit et la théologie à Bonn et à Tubingue, il prit en 1865 l'habit bénédictin à l'Abbaye de Beuron, où il demeura jusqu'en 1875, occupé d'études et d'enseignement. Exilé d'Allemagne par le Kulturkampf, l'abbaye de Maredsous en Belgique devint sa résidence principale et il y poursuivit activement ses travaux littéraires et scientifiques. Rentré à Beuron en 1890, son séjour n'y fut pas de longue durée, car le 12 août 1894 une mort prématurée enleva à la science et à son ordre le docte et pieux bénédictin.

II. Œuvres liturgiques. — Dom Bäumer avait trouvé sa vocation de liturgiste dans la tradition de l'ordre bénédictin et dans les enseignements de dom Guéranger. Ses principales publications concernent la liturgie; il édita cependant aussi des travaux importants relatifs à des questions de patrologie et d'histoire monastique; tels une étude biographique sur Mabillon : *Johannes Mabillon, ein Lebens-u. Literaturbild aus dem XVII. u. XVIII. Jahrhundert* (1892), et un traité sur le symbole des Apôtres : *Das apostolische Glaubensbekenntniss, seine Geschichte u. sein Inhalt* (1893).

Mais il faut se borner ici aux travaux liturgiques du P. Bäumer[2]. Une bonne part consiste en articles de revues, l'énumération détaillée en serait trop longue, on jugera plus facilement de l'ensemble en distinguant les groupes suivants :

1. Les éditions nouvelles du bréviaire romain, du bréviaire monastique, du missel et du rituel édités par l'imprimerie liturgique Desclée, à Tournai. Le P. Bäumer consigna les travaux préliminaires que lui avaient coûtés ces éditions dans un petit traité critique : *Breviarii romani editio nova Tornacensis* (1885), témoin de l'érudition de l'auteur et de sa persévérance au travail.

2. L'analyse de l'ouvrage liturgique de Thalhofer, *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1889, 349-363, mérite une mention particulière parce que l'auteur y trouve occasion d'exposer sa conception de la science liturgique. Celle-ci, dit-il, est comme la morale et le droit canon, science des principes, science des sources, science de l'application des lois, science des moyens nécessaires à cette application (p. 353).

3. De nombreux articles donnés à divers périodiques ont été la préparation de l'importante histoire du Bréviaire, dont il sera question plus loin. Comme les idées les plus essentielles développées dans ces études fragmentaires ont été reprises et groupées dans l'histoire du bréviaire, il suffira d'en indiquer sommairement les titres avec référence aux revues respectives. Le *Katholik* de Mayence contient les suivants : *Gab es im römischen officium Schriftlesungen vor der Zeit Gregor's des Grossen* (1886, t. II, p. 622-628); *Laudes und Vesper, ihre Entstehung zur Zeit der Apostel und ihr Verhältniss zum mosaischen Morgen-und Abendopfer* (1887, t. I, p. 384-404); *Laudes und Vesper vom IV. bis VII. Jahrhundert* (1888, t. I, p. 166-183, 297-312, 400-416); *Zur Geschichte des Breviers* (1889, t. I, p. 171-183, 262-275, 390-411, 513-534, 617-642; 1890, t. II, p. 385-408, 511-528; 1891, t. I, p. 53-69, 139-148; t. II, p. 314-332, 413-436, 528-550); *Das Fest der Geburt des Herrn in der altchristlichen Liturgie* (1890, t. I, p. 1-25). Les *Studien und Mittheilungen aus dem Benedictiner Orden* ont publié : *Ein Beitrag zur Erklärung von Litaniae und Missae in Capp. t. II, 9-17 der hg. Regel* (1886, p. 285-294); *Einfluss der Regel des hg. V. Benedict auf die Entwickelung des römischen Breviers* (1887, p. 1-18, 157-175); *De officii seu cursus romani origine* (1889, p. 364-397). Le *Historisches Jahrbuch : Blick auf die Geschichte der Liturgie und deren Literatur im XIX. Jahrhundert* (1890, p. 44-76). Signalons encore dans le *Pastor bonus* deux articles d'un caractère plutôt populaire : *Die Osterkerze* (1889, n. 4); *Zum Feste Mariae Himmelfahrt* (1889, n. 8).

4. En même temps qu'il rassemblait les éléments de l'histoire du bréviaire, dom Bäumer avait recueilli aussi des matériaux qui dans un avenir plus éloigné auraient constitué une histoire du missel. Deux études importantes se rapportent à ce sujet . *Das Stowe Missale* (*Zeitschr. für kath. Theol.*, 1892, p. 446-490). Soumettant à un examen personnel cet antique monument de la liturgie irlandaise, la comparaison avec les documents contemporains et les usages liturgiques de l'époque lui permettent d'en fixer la date entre 630 et 650, repère important pour la question de la liturgie romaine en Irlande. L'affinité que présentent les textes du Missel de Stowe avec ceux du Sacramentaire gélasien fournit la matière d'un autre travail : *Ueber das sogenannte Sacramentarium gelasianum* (*Historisches Jahrbuch*, 1893, p. 241-301). Sans discuter l'authenticité gélasienne de cette collection, l'auteur fait voir qu'au VIe siècle était constitué cet ensemble de prières qui avaient pénétré en Gaule dès le VIIe siècle, avant l'introduction de la liturgie romaine par Charlemagne. Cette étude, une de celles où l'auteur manifeste la pleine maturité de son

[1] *Échos d'Orient*, 1897, t. I, p. 233. — [2] Voir la liste complète de toutes ses publications, dressée par D. U. Berlière dans la *Revue bénédictine*, 1894, p. 497.

talent, retrace en même temps les grandes lignes de tout le développement liturgique de l'Occident depuis le VIe jusqu'au IXe siècle.

5. Dom Bäumer fut, depuis 1888, collaborateur de la 2e édition du *Kirchenlexikon* de Wetzer et Welte, t. VI et VII. Il eut ainsi l'occasion de publier sur divers sujets des monographies fort complètes. Celles qui ont spécialement pour objet la liturgie correspondent aux titres : *Hymnus, Introitus, Invitatorium, Kelch, Kerze, Kirchensprache, Kreuz, Kreuzerfindung, Kreuzerhöhung, Kreuzigung, Kreuzpartikel, Kreuzzeichen, Kyrie eleison*. On a remarqué surtout le mérite des articles qui regardent les hymnes, les langues liturgiques et ecclésiastiques, la croix et le signe de la croix.

6. Peu de semaines avant sa mort, l'auteur achevait l'histoire du bréviaire : *Geschichte des Breviers, Versuch einer quellenmässigen Darstellung der Entwicklung des altkirchlichen und des römischen Officiums bis auf unsere Tage*[1]. C'était là le fruit de longues années de travail : étude des sources liturgiques, recherches dans les principales bibliothèques de l'Europe, coordination judicieuse des matériaux recueillis. L'*Histoire du bréviaire*, tout en publiant le résultat de ces travaux, permet au lecteur de retrouver lui-même les sources, et donnera à quiconque veut s'engager dans des études liturgiques, de précieux renseignements sur la voie à suivre. Une analyse détaillée de l'ouvrage excéderait les limites de cette brève notice; il suffira d'en indiquer les grandes divisions et de signaler les parties les plus personnelles. Le livre I concerne l'époque des Pères, le livre II, le moyen âge depuis saint Grégoire le Grand jusqu'à saint Pie V, le IIIe l'époque moderne. Dans le livre I, à remarquer : la mise à profit heureuse des témoignages de Cassien quant à la structure de l'office en Orient comme en Occident, l'étude des dispositions relatives à l'office divin dans la règle de saint Benoît, enfin l'influence de l'ordre bénédictin dans la diffusion de la liturgie romaine. D. Bäumer a cru pouvoir attribuer à saint Benoît la création de l'office de complies, thèse qui ne semble plus guère soutenable à présent. Voir APODEIPNON, t. I, col. 2579 sq. Le livre II commence par l'exposé de l'œuvre liturgique de Grégoire le Grand. Ce sujet avait été beaucoup étudié par l'auteur qui pensait en faire la matière d'un ouvrage spécial. S'il ne résout pas la question tout entière, au moins fait-il avancer la solution; il réfute la théorie selon laquelle l'origine du *Cursus romanus* devrait être assignée aux VIIe et VIIIe siècles, et établit au contraire que la liturgie des basiliques romaines de cette époque n'est que l'épanouissement de la liturgie grégorienne antérieure. A remarquer aussi l'action de Grégoire VII, initiateur du mouvement en vertu duquel le rite de la chapelle papale fut plus tard, grâce aux Franciscains, répandu en tous lieux. Le chapitre consacré au bréviaire du cardinal Quignonez est enrichi de renseignements intéressants et inédits. Le IIIe livre traite surtout du bréviaire de Pie V et des réformes qui ont été tentées au XVIIIe siècle. A noter entre autres le projet de révision étudié sous Benoît XIV. Dans cette partie, la multitude et la précision des détails étaient évidemment plus faciles à atteindre que dans les précédentes. Le fait historique le plus important qui se dégage de tout le livre, c'est que le bréviaire de Pie V reproduit dans ses lignes essentielles l'office du XIIIe siècle, qui à son tour n'est que l'abrégé de celui du VIIIe, résultat lui encore de la réforme grégorienne sur une liturgie déjà préexistante à Rome. Cette *Histoire du Bréviaire* qui renferme de si considérables recherches a été traduite et complétée par dom R. Biron[2], qui considère le P. Bäumer comme « un des rares liturgistes de ce temps, pour ne pas dire le seul, qui par sa préparation, son immense érudition et son sens historique très exercé, était en mesure de l'écrire[3]. »

R. PROOST.

BAZZANO. Voir SAN VITTORINO.

BÉATITUDES (LITURGIE DES). Voir JEAN CHRYSOSTOME (LITURGIE DE).

BEAUTÉ. Il n'est personne parmi les anciens qui n'eût souscrit à cette sentence d'un philosophe : « La femme qui n'a point la beauté manque sa destinée. » Mais la plupart ne se seraient pas contentés de cette réserve, car ils appréciaient la beauté autant dans l'homme que dans la femme. C'est que pour eux l'idée de beauté était inséparable de l'idée de perfection divine. Leur piété ne s'adressait qu'à des objets dignes de ravir le sens esthétique. Les dieux, quels qu'ils fussent, s'épuraient à mesure que l'art parvenait à exprimer leur image sous une forme plus noble. A partir d'un certain degré d'achèvement l'œuvre d'art aboutissait à la forme divine. « Il suffit, disait un chrétien, qu'une image soit élégamment taillée pour qu'on lui attribue le caractère divin et la puissance[4]. » Non seulement, les anciens croyaient voir dans la beauté le privilège de la divinité, mais s'ils la rencontraient parmi les humains, ils y voyaient un présent spécial des dieux et comme leur émanation ou une participation à leur être. *Augustissima quæque species plurimum creditur trahere de cælo*[5], dira encore le rhéteur Pacatus à une époque où tant de sentiments antiques se sont presque dissipés. C'est que les Barbares eux-mêmes resteront sensibles au prestige de la beauté. Jadis Homère représentait la colère des vieillards troyens s'apaisant à la vue d'Hélène[6] et la Loi salique prendra soin de nous apprendre que Clovis était beau[7]. L'Anthologie et les épitaphes antiques composent par leurs éloges délicats ou pompeux un étonnant poème à l'honneur de la beauté, mais ces types doivent demeurer étrangers à nos recherches.

Parmi les textes chrétiens ou ayant rapport au christianisme nous trouvons le souci de la beauté physique fréquemment mentionné. Les Actes des martyrs nous font voir les juges aux abois par la résistance des fidèles, s'efforcer d'obtenir un sacrifice, non à la divinité de l'empereur, c'est trop impossible, mais à quelque radieuse statue. « Sacrifie à la fortune de la ville, dit-on à l'un, vois comme elle est belle et riante, » et ensuite : « Laisse-toi donc toucher par cet admirable colosse d'Hercule[8]. » Ailleurs on a revêtu la statue de ses habits d'apparât et de ses bijoux[9]. Le juge survient et dit aux martyrs : *Magno Deo Herculi sacrificate. Gloriam enim et potestatem conspicitis*[10].

Au jugement des païens rien ne révélait plus évidemment le caractère divin que la beauté. Et il semble que les fidèles — comme sur tant d'autres points — aient partagé, du moins en partie, cette opinion, quand ils ont donné à supposer que la beauté eût été pour le Christ une sauvegarde contre la passion et la mort.

[1] Freiburg, 1895, in-8e, XX et 637 p. — [2] *Histoire du Bréviaire*. Traduction française mise au courant des derniers travaux sur la question. 2 vol. in-8e, Paris, Letouzey et Ané, 1905. — [3] *Ibid.*, p. VI. — [4] *Passio S. Philippi Heracleensis*, 6, dans Ruinart, *Acta sincera*, 1713, p. 413. — [5] Pacatus, *Panegyr.*, c. VI. — [6] *Iliad.*, l. III, vs. 156-160. — [7] *Lex salica*, prologue. Fait non moins curieux en faveur du sentiment esthétique des Barbares, Libanius rapporte qu'à leur entrée dans le temple de Daphné, les rustres furent à tel point touchés par la beauté de la statue d'Apollon qu'ils l'épargnèrent. S. Jean Chrysostome, *De sancto Babyla*, XVIII-XX, *P. G.*, t. L, col. 560 sq. — [8] *Passio S. Philippi Heracl.*, 56; cf. un trait parallèle dans *Acta sanct.*, 28 janv. : *Acta S. Thyrsi*, 23. — [9] Le Blant, *Les Actes des Martyrs, supplément aux Acta sincera de Ruinart*, n. 77, in-4e, Paris, 1882, p. 203. — [10] *Acta sanct.*, 10 avril : *Acta S. Terentii*, 2.

Aussi beaucoup d'entre eux ont-ils imaginé la laideur de Jésus afin d'expliquer l'audace des malheureux qui le mirent à mort. Tertullien [1] et saint Augustin sont de cet avis : « Son être, écrivent-ils, n'avait rien de divin; les Prophètes n'eussent-ils pas dit que son aspect était sans grâce et sans noblesse, l'histoire de sa passion, les outrages dont on l'a accablé suffiraient à le démontrer. Qui eût, en effet, osé toucher même du bout du doigt un corps doué d'élégance? Qui eût craché sur un beau visage? Leur prestige eût désarmé les insulteurs et les bourreaux [2]. »

Cette beauté qui eût épargné au Christ les pires outrages semble en effet avoir parfois fait hésiter les païens à l'aspect des martyrs. Plusieurs pièces authentiques ou qui semblent s'éloigner très peu d'une source véridique nous montrent le juge multipliant les objurgations. Nous allons transcrire ici ce curieux recueil.

Octavianus dixit : Accede ergo et sacrifica diis et gusta de sacrificii carnibus; hæc fac quia video te valde formosum [3].

Cogita, inquit (præses), o Seleuce, quid hunc ætatis florem, hanc pulcherrimi oris speciem maxime docent [4].

Victorianus præses dixit : Hermogenes, doleo de pulchritudine tua et nisi celerius mihi acquieveris, diutissimis pœnis te affici præcipiam [5].

Ὁ Ἡγεμὼν εἶπεν· Εὐλάμπιε, ὡς ἐκ τοῦ σχήματος καὶ τῆς ὄψεως συνήρπασας με...Τέκνον Εὐλάμπιε, σπλαγχνίζομαι ἐπὶ τῷ κάλλει σου [6].

Dixit præses : Consule pulchritudini tuæ et sacrifica deo Herculi... Impia, qui ultronea conaris et amittis tantam pulchritudinem [7]?

Cui Aurelianus : Video, inquit, pulchritudinem tuam talem esse ut illius rationem habens, te perdere nolim [8].

Dicebant ei quidam : O qualem decorem perdis propter incredulitatem! Consenti et sacrifica ut possis evadere [9].

Accipe, o juvenis puella, consilium pulchritudini atque juventuti tuæ necessarium, et cessa ab hac confessione et sanctissimæ Dianæ sanctifica [10].

Doleo sane quod hæc pulcherrimi oris species tormentis iterum subjiciatur, atque inter lictorum manus pereat [11].

Judex dixit : Cognoscens te ingenuam esse et parcens speciei tuæ, misereor tui [12].

Cette énumération n'est pas limitative, car nous voyons à côté de pièces dignes d'attention [13], des rédactions tardives et légendaires ou de purs romans retenir ce trait d'un sentiment si antique. C'est ainsi que l'empereur fait épargner les Sept Dormants d'Éphèse à cause de leur beauté [14], tandis que les gens de police touchés de l'éclat du visage de sainte Cécile la supplient de ne pas livrer tant de splendeur à la mort [15] et un juge fond en larmes à la vue de sainte Thècle amenée nue dans l'amphithéâtre [16].

Le roman de sainte Barbe montre le juge s'extasiant devant la beauté de la sainte, tandis que le roman de sainte Eudocie, courtisane de Samarie, nous conserve le dialogue suivant : « Par le seigneur Soleil, dit le gouverneur en voyant Eudocie devant son tribunal, j'hésite à mettre à mort cette femme; elle rayonne, comme lui, d'un éclat divin et je ne sais que faire. » L'assesseur répond : « Ta Grandeur croit-elle que cette beauté lui appartienne? N'en sois pas surpris. Ignores-tu comment les démons se jouent à embellir les magiciennes? Tous ces charmes d'emprunt disparaissent avec elles [17]. »

Enfin, trait non moins curieux, la beauté doit être une raison de ne point appartenir au christianisme. « N'as-tu pas honte, dit un juge à saint Julien, avec ce noble et charmant visage, de t'attacher au vil Nazaréen mort sur la croix [18]? »

Les textes qu'on vient de lire ne nous apprennent que les sentiments des païens à l'égard de la beauté humaine. Les chrétiens, de leur côté, ne s'y montraient pas insensibles. Cette *vana pulchritudo* que leur rappelait le psaume leur remettait en mémoire simplement le caractère périssable de la beauté, l'inconséquence de ceux qui s'y attachaient avec excès; mais les fidèles ne pouvaient demeurer insensibles à une perfection physique qui est comme l'opulence de la création divine. Aussi rencontrons-nous quelques textes curieux que nous allons, parmi beaucoup d'autres, transcrire ici.

Hermas nous raconte, en commençant son livre, ce gracieux épisode de sa jeunesse. « Mon maître me vendit à une dame romaine. Un jour, j'assistai celle-ci lorsqu'elle prenait son bain dans le Tibre, je lui tendis la main pour l'aider à sortir du fleuve. Et l'ayant vue, je me pris à songer : « Je serais heureux si je possé-« dais une épouse aussi belle et aussi pure. » Cela seulement et pour lors ce fut tout. A quelque temps de là, comme je revenais sur ces pensées, je rendais hommage à cette femme, songeant à la splendeur et à la beauté de son corps [19]. »

Saint Augustin, dans son sermon CCXLIII[e], prêché à l'occasion de la fête de Pâques, entame une description du corps humain à propos de la résurrection générale. C'est une page qui paraîtrait peut-être déplacée à certaines délicatesses de notre temps, mais que nous ne pouvons omettre de citer. L'évêque décrit l'état de l'humanité après la résurrection : *Erunt ergo ibi membra integra, etiam quæ hic pudenda sunt, sed ibi pudenda non erunt. Non ibi erit sollicitum integritatis decus, ubi non erit libidinis dedecus. Ecce etiam hic, ubi omnium quodam modo nostrorum operum necessitas mater est; quæ necessitas tunc non erit; tamen invenimus aliqua quæ Deus posuit in corporibus ad nullos usus, sed ad solum decus. Jamdudum per membra currebam; et nunc ea paulo diligentius retexamus. Oculos habemus ad videndum, aures ad audiendum, nares ad olfaciendum, os et linguam ad loquendum, dentes ad mandendum, guttur ad vorandum, stomachum ad suscipiendum et coquendum, intestina ad trajiciendos cibos ad ima, et illa quæ pudenda appellantur, vel ad egestionem, vel ad generationem : ad operandum manus, ad ambulandum pedes. Barbæ quis usus, nisi sola est pulchritudo? Quare Deus barbam creavit in homine? Speciem video, usum non quæro. Apparet fœminæ quare habeant ubera, utique parvulos lactent : mammillas viri quare habent? Interroga usum, nullus est : interroga speciem, decet mammillatum pectus et viros. Virili pectori mam-*

[1] Tertullien, *De carne Christi*, IX, *P. L.*, t. II, col. 815 sq. — [2] S. Augustin, *Tractat. in psalm.*, CXXVII, 8, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1681. — [3] *Acta sanct.*, 17 juin : *Acta S. Montani, militis*, 3. — [4] Assemani, *Acta mart. orient.*, t. II, p. 84. — [5] *Acta sanct.*, 21 août : *Acta SS. Donati, Romuli, Hermogenis*, 6. — [6] *Acta sanct.*, 10 oct. : *Acta SS. Eulampii et Eulampiæ*, 6, 9. — [7] *Acta sanct.*, 15 juill. : *Vita S. Bonosæ*, 6, 8. — [8] *Acta sanct.*, 17 août : *Acta S. Pauli Julianæ*, 5. — [9] *Acta sanct.*, 7 sept. : *Passio S. Reginæ*, 3. — [10] *Acta sanct.*, 6 oct. : *Acta S. Fidei*, 3. — [11] Assemani, *Act. mart. orient.*, t. II, p. 95. — [12] Ruinart, *Acta sincera*, 1713, p. 397 : *Acta SS. Didymi et Theodoræ*, 1. — *Act. sanct.*, 23 janv. : *Acta S. Clementis Ancyrani*, 11 : *Erat vero forma ea corporis ut ipsi carnifices eum attingere vererentur.* — [14] Grégoire de Tours, *De glor. mart.*, l. I, c. XCV, *P. L.*, t. LXXI, col. 787 sq.; *Historia septem Dormientum*, 1, *P. L.*, t. LXXI, col. 1107. — [15] Ado, *Martyrolog.*, 22 nov. — [16] Grabe, *Spicil. sanctor. Patrum*, in-fol., Oxonii, 1700, t. I, p. 104 : *quæ cum nuda introduceretur, præsidi lacrymæ oriebantur, ejus pulchritudinem miranti.* — [17] *Acta sanct.*, 1 mars. *Vita S. Eudociæ*, 45. — [18] *Acta sanct.*, 27 janv. : *Acta S. Juliani martyris Soræ*, 5. — [19] Hermas, *Pastor*, visio I, n. 1, édit. Funk, in-8°, Tubingæ, 1887, t. I, p. 334.

millas detrahe, et vide quantam pulchritudinem deempseris, quantam ingesseris fœditatem[1].

D'autres témoignages, d'une nature plus humble sans doute et d'une forme moins oratoire, méritent néanmoins d'être recueillis; nous voulons parler des attestations que l'épigraphie funéraire apporte à l'étude du sentiment de la beauté chez les fidèles. Une épitaphe romaine du IIIe siècle rappelle le titre d'incomparable beauté d'un père sur la tombe de son enfant[2] :

ΙΟΥΛ · ΚΑΛΛΙΜΟΡΦΟC · ΙΟΥ▨Α
ΑΓΑΘΗ ΙΟΥΛΙΩΘΕ · ΟΔΩΡΩ
ΟΚΑΙΕΥΓΑΜΙCΙΔΙΩ
ΤΕΚΝΩ ΓΛΥΚΥΤΑ
ΤΩΓΟΝΙCΕΠ
ΟΙΗCΑΝΜΝΗΜΗC ·
ΕΖΗCΕΝΕΤΕ ΙΖ · ΜΖ ϛ

Ἰούλιος Καλλίμορφος, Ἰου[λ]ία Ἀγάθη Ἰου[λ]ίῳ Θεοδώρῳ, ὁ καὶ Εὐγάμις, ἰδίῳ τέκνῳ γλυκυτάτῳ γονεῖς ἐποίησαν μνήμης (χάριν). ἔζησεν ἔτ[η] ιζ', μ(ῆνας) ζ'.
Lig. 2-3 : Ἰουλίῳ Θεοδώρῳ τῷ καὶ Εὐγαμίῳ.

Voici la traduction de Boldetti : *Julius formosissimus, Julia bona, Julio Theodoro qui et feliciter nupti proprio filio dulcissimo parentes fecerunt ad memoriam; vixit annos XVII menses VII.*

Vers la même époque se place l'épitaphe suivante plus expressive encore[3] :

NIMIVM CITO DECIDISTI
CONSTANTIA MIRVM
PVLCHRITVDINIS ATQVE
IDONITATI QVAE VIXIT ANNIS
XVIIII MEN VI DIE XVI
CONSTANTIA IN PACE

Une autre épitaphe fait parler le défunt lui-même, un tout jeune enfant de deux ans, qui rend hommage à la beauté de sa mère[4] :

ΕΝΘΑΔΕΚΕΙΜΕ ΒΡΕΦΟC
ΚΟΙΝΟΥΒΙΟΤΟΙΟΑΜΟΙ
ΡΟC·ΗΔΙCΤΟΥΠΑΤΕΡΟC
ΚΑΙΜΗΤΕΡΟCΕΥΜΟΡΦΙΗC·
ΠΡΩΤΟΤΟΚΟΝΔΙΕΤΕC ΘΕΩ
ΜΕΜΕΛΗΜΕΝΟΝ ΗΔΥ·ΗΛΙ
ΟΠΑΙCΛΥΠΩΝΓΛΥΚΕΡΟΥC
ΧΡΗCΤΟΥCΤΕΤΟΚΗΑC
Θ Ο·ΤΚΝ·

Ἐνθάδε κεῖμαι βρέφος κοινοῦ βιότοιο ἄμοιρος,
Ἡδίστου πατέρος καὶ μητέρος εὐμορφίης,
Πρωτότοκον, δίετές, θεῷ μεμελημένον, ἠδὺ
Ἠλιόπαις, λυπῶν γλυκερούς χρηστούς τε τοκῆας.

« Je repose ici, enfant, ayant pris ma part de la vie, premier-né d'un père plein de douceur et d'une mère douée de beauté, n'ayant que deux années, aimé de Dieu, doux, né un jour de dimanche, infligeant (par ma mort) la douleur à mes doux et bons parents. » Cette dernière épitaphe peut remonter à la fin du IIIe siècle, par ses formules elle semble échapper à l'épigraphie chrétienne, mais les symboles qui l'accompagnent permettent de l'y réintégrer. Ce sont en effet des symboles très anciens et d'un christianisme assuré; un agneau entre deux poissons.

Après la paix de l'Église les épitaphes continuent à attester l'impression que la beauté laissait autour d'elle dans les rangs des fidèles.

Une épitaphe romaine rappelle dans un langage bien informe la beauté d'une défunte[5] :

lau]RENTIVS RVFINE COIVGI DEI ANCI[*llae*
...]DOMINA COIVGIS IVEIVS ISPECIES ET[...
...]ORANI I ET BENINITAS IN PACE

Une autre épitaphe romaine, datée de l'année 526, et malheureusement très fragmentaire, porte, entre autres mentions, ces mots[6] :

. . . . . SPECIOSA ADVLTA.

Trois autres épitaphes nous conduisent dans les Gaules. A Lyon, en 447[7] :

hic] IACET DECORA
MERCVRINA Q▨I
VIXIT ANNOS XX
OVIIT XIII KAL MA
IAS VIGELIA PASCE
CALIPIO V̄C̄ CONS̄

A Aix, en Provence, une inscription à laquelle nous avons déjà fait allusion en étudiant le symbole de l'agneau[8] et que nous allons transcrire ici intégralement[9] :

+ INDOLIS · HIC · IACIT · HE+V
ECCE· SEPVLTVS ·
CVNCTIS · KARVS EXOSVS
NON·NISI·MALIVOLIS·
+ DEXTRIANVS·NOMINE ·
VOCITATVS[10] INVITA
NEC·INMERITO·NAM TVO
SIC·MVNERE·CRISTE·
DEXTRIS·TIBI·NVNC FIDE
ADSISTIT·IN·AGNIS·
AETERNVM·SPERANS·TE ·
DN̄E·LARGIENTE·DONVM
PRVDENTIA·ERAT·PRAEDITVS·
FORMAQVE ·DECORVS.
NON·ALIVD·VMQVAM·HABVIT·
NISI·CVM BONITATE·FIDEM·
NEC·DEFVIT·ILLI·ELIGANS
CVM·VERECVNDIA·PVDOR
BIS·VNDENOS·AEVI·CONPLETIS
DVXIT · MENSIBVS · ANNOS
PVLCER ET INNOCVVS · PIA
SEMPER MENTE·PROBATVS
LVGEMVS·TE·MISERANDE·PVER
QVIA ·BREVE·OMNE·QVOD·BONVM·EST
+ OBIIT E·SAECVLO · ASTRA · PETENS·
DIE·TERTIVM.NONAS ·IVNIAS.
QVOD EST · INDICTIONE PRIMA +

Enfin, dans la Viennoise, à Lusinay, en 606[11] :

IN HVNC TOMVLO
REQVIESCIT IN PACE

[1] S. Augustin, *Serm.*, CCXLIII, 6, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1146. — [2] Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri cristiani*, in-fol., Roma, 1720, p. 392; *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 9568; Kaibel, *Inscript. græc. Sicil.*, in-fol., Berolini, 1890, p. 1682 : *christianam esse non certum*. L'épitaphe provient du cimetière de Sainte-Agnès. — [3] Aringhi, *Roma subterranea*, in-fol., Romæ, 1651, t. I, p. 333, 592; Fabretti, *Inscript. antiq.*, in-fol., Romæ, 1699, p. 254, n. 58; Fleetwood, *Sylloge*, p. 377; Reinesius, *Syntagma*, cl. XX, p. 278; Zaccaria, *Excursus litter. per Italiam*, t. I, p. 3; Mai, *Script. vet. nova coll.*, t. V, p. 425, n. 7; F. Cabrol et H. Leclercq, *Monum. Eccles. liturg.*, t. I, n. 3004. — [4] Schœpflin, *Alsatia illustrata*, in-fol., Colmariæ, 1751, t. I, p. 601; Oberlin, *Museum Schœpflini*, in-8°, Argentorati, 1773, t. I, p. 72; *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 9727; F. Cabrol et H. Leclercq, *Monum. Eccles. liturg.*, 1902, t. I, n. 3296. Cette pierre fut trouvée à Rome, en 1717. — [5] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 11, n. 4. — [6] De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, in-fol., Romæ, 1861, t. I, n. 1005. — [7] Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule*, in-4°, Paris, 1856, t. I, n. 35, pl. XIV; *Corp. inscr. lat.*, t. XIII, n. 2355. — [8] *Dictionn.*, t. I, col. 904. — [9] Le Blant, *Inscript. de la Gaule*, t. II, p. 488, n. 624, pl. LXXXVI, n. 543; *Corp. inscr. lat.*, t. XII, n. 592. — [10] On lit dans l'original : *vocitatatus*. — [11] E. Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule*, t. II, n. 397.

BERTEFRIDA INNOX
HONESTA DECORA
BLANDA VT[E]LES CAV
TA QVI VIXIT AN
NVS PLVS MINVS VIIII
OBIET KAL SEPTE BRS

et en Espagne, une épitaphe sur laquelle nous reviendrons ailleurs [1] :

Hic recubat eximius Samuel inlustrissimus
Elegans forma decorus statura celsa commodus.
. . . . . .

H. Leclercq.

BÊCHE. Plusieurs épitaphes chrétiennes portent des outils de travail. Un des plus facilement reconnais-



1463. — Épitaphe de Léon.
D'après Fabretti, *Inscriptionum antiquarum explicatio*, p. 574, n. LX.

sables est la bêche, *bipalium* [2], munie, un peu au-dessus du fer, d'une barre transversale sur laquelle on posait le pied au lieu d'appuyer sur le fer même. Cette



1464. — Épitaphe de Castorinus.
D'après une photographie.

disposition offrait l'avantage d'enfoncer l'outil à la profondeur qu'on voulait suivant que la barre était placée à une hauteur plus ou moins grande [3].

Outre l'épitaphe de Léon [4] (fig. 1463), qui mourut dans sa trentième année et fut représenté avec son hoyau, sa serpette, sa bêche et son chien, nous rappellerons l'épitaphe de Cassius Vitalionus [5], un tout jeune homme, élevé par charité, dont l'épitaphe porte une hachette, une bêche et probablement cet instrument vulgaire entre tous, le plantoir avec lequel les cultivateurs font un trou en terre avant d'y introduire les racines d'une plante repiquée. Voir t. I, col. 2965, fig. 1019. Une autre épitaphe rappelle la mémoire du doux et bon Castorinus à qui sa femme souhaite de vivre dans le sein de Dieu [6]; une bêche indique la condition du défunt (fig. 1464).

H. Leclercq.

BÈDE LE VÉNÉRABLE. I. Autobiographie et œuvres. II. Homéliaire. III. Martyrologe. IV. Calendriers sous le nom de Bède. Le martyrologe poétique de d'Achery. V. Bède sur divers sujets.

I. Autobiographie et œuvres. — La science du Vénérable Bède lui avait attiré de son vivant même une très grande réputation et ses nombreux ouvrages comptent parmi ceux que le moyen âge a le plus lus et copiés, mais rien n'est plus simple que sa vie. La courte note suivante placée par lui, avec le catalogue de ses œuvres, à la fin du Ve livre de son *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* [7] reflète parfaitement le calme, la piété douce et l'incessant labeur de son existence tout entière écoulée à l'ombre du cloître de Jarrow [8] : *Hæc de Historia ecclesiastica Brittaniarum, et maxime gentis Anglorum..., Domino adiuvante, digessi Bæda* [9] *famulus Christi et presbyter monasterii beatorum Apostolorum Petri et Pauli quod est ad Viuræmuda et Ingyrvum. Qui natus in territorio* [10] *eiusdem monasterii, cum essem annorum VII, cura propinquorum datus sum educandus reverentissimo abbati Benedicto* [11], *ac deinde Ceolfrido* [12]; *cunctumque ex eo tempus vitæ in eiusdem monasterii habitatione peragens, omnem meditandis Scripturis operam dedi; atque inter observantiam disciplinæ regularis et cotidianam cantandi in ecclesia curam, semper aut discere, aut docere, aut scribere dulce habui. XVIIII autem vitæ meæ anno diaconatum, XXX gradum presbyteratus, utrumque per ministerium reverentissimi episcopi Iohannis, iubente Ceolfrido abbate suscepi. Ex quo tempore accepi presbyteratus usque ad annum ætatis meæ LVIIII, hæc in Scripturam sanctam meæ meorumque necessitati ex opusculis venerabilium Patrum breviter adnotare, sive etiam ad formam sensus et interpretationis eorum superadicere curavi :*

In principium Genesis, etc...

Omeliarum Evangelii libros II...

Item librum epistularum ad diversos; quarum... de ratione Bissexti una; de Æquinoctio iuxta Anatolium una.

Item de historiis sanctorum : Librum vitæ et passionis sancti Felicis confessoris de metrico Paulini opere in prosam transtuli; Librum vitæ et passionis sancti Anastasii, male de greco translatum, et peius a quodam inperito emendatum, prout potui, ad sensum correxi...

Martyrologium de nataliciis sanctorum martyrum

[1] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1863, p. 88. — [2] Caton, *De re rustica*, VII, 45, 151; Varron, *De re rustica*, I, 37, 5; Columelle, III, V, 11; IV, I, 3; XI, III, 11; *De arboribus*, I, 5; Pline, *Hist. nat.*, l. XVI, LXVII, 1; XVII, XIV, 1; XXIX, 1; XXXV, 6; XVIII, LXII, 1; LXIV, 2. — [3] *Bipalium altum; bip. non altum*, ce dernier était réservé à l'outil qui s'enfonçait à moins de deux pieds. Pline, *Hist. nat.*, XVII, XXI, 6; Columelle, XI, III, 11; cf. XI, II, 17. — [4] Fabretti, *Inscript. antiquar., quæ in paternis ædibus asservantur, explicatio*, in-fol., Romæ, 1699, p. 574, n. LX. — [5] Roller, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Rome, 1881, t. I, pl. IX, n. 18. — [6] *Ibid.*, t. II, pl. LXXI, n. 8. — [7] *P. L.*, t. XCV, col. 288-290; Plummer, *Bædæ opera historica*, t. I, p. 357-359. — [8] On n'a aucune preuve que Bède se soit jamais beaucoup éloigné de son monastère. On cite une visite à Lindisfarne, cf. Plummer, *op. cit.*, t. II, p. 272; on parle aussi d'une visite à York, cf. Stubbs, dans *Dict. of christian biography*, t. I, p. 301. Un prétendu voyage à Rome où il aurait fait ses études (cf. A. Gastoué, *Les origines du chant romain*, Paris, 1907, p. 91, 96, n. 4) n'est attesté nulle part. — [9] Sur les formes du nom de Bède, cf. H. Zimmer, dans *Neues Archiv*, t. XVI (1891), p. 599, et Mommsen, *Monumenta Germaniæ historica, Auctores antiquissimi, Chronica minora*, t. III, p. 225. — [10] Le terrain de Wearmouth fut donné à saint Benoît Biscop en 674 et celui de Jarrow en 682 seulement. Bède né très probablement en 673 s'exprime donc très justement en écrivant *in territorio*. La tradition locale est qu'il naquit sur le terrain de Jarrow. — [11] Saint Benoît Biscop, mort le 12 janvier 690. — [12] Mort à Langres, le 25 septembre 716.

diebus, in quo omnes quos invenire potui, non solum qua die, verum etiam quo genere certaminis, vel sub quo iudice, mundum vicerint, diligenter adnotare studui.

Librum hymnorum, diverso metro sive rhythmo...

De Natura rerum et de Temporibus libros singulos. Item de Temporibus librum unum maiorem...

Teque deprecor, bone Iesu, ut cui propitius donasti verba tuæ scientiæ dulciter haurire, dones etiam benignus aliquando ad te, fontem omnis sapientiæ, pervenire, et parere semper ante faciem tuam.

L'*Histoire ecclésiastique* ayant été achevée en 731, on déduit de cette note que Bède a dû naître en 673. Sa mort arriva le 26 mai [735]. Cette date paraît attestée par une lettre d'un témoin oculaire, son disciple Cuthbert [1]. Nous n'avons pas à nous étendre ici sur les œuvres très variées de Bède. On en trouvera une liste critique en tête de l'édition de l'*Historia ecclesiastica* donnée par M. Plummer [2]. Les opuscules sur la Pâque, l'équinoxe et les saisons, ainsi que le grand traité *De temporibus* dont nous avons relevé les titres dans l'*Indiculus operum* seront cités aux articles Comput et Pâque (*Controverses sur la*). Les compositions hagiographiques de Bède, au moins en ce qui concerne l'époque ancienne, ne sont que des remaniements. Enfin l'authenticité des hymnes publiées sous son nom est contestée [3]. Nous ne retiendrons donc que l'*Homéliaire* et le *Martyrologe* auxquels nous joindrons, mais pour repousser leur attribution à Bède, le *Martyrologe poétique* de d'Achery et certains calendriers.

II. Homéliaire. — Bède, nous l'avons vu, signale dans la liste de ses propres œuvres, un homéliaire sur les Évangiles, en deux livres. Paul Diacre [4] nous apprend de son côté que le recueil se composait de 50 homélies dont la dernière était consacrée à saint Benoît Biscop. Grossi d'une foule de pièces de rapport, amputé en même temps des homélies qui ne pouvaient plus servir parce qu'elles correspondaient à des péricopes tombées en désuétude, cet ouvrage était devenu méconnaissable dans les éditions des *Œuvres complètes* où il ne comprenait pas moins de 140 homélies. Mabillon [5] est le premier qui se soit appliqué à restituer au recueil sa physionomie première; il employa pour cela deux manuscrits de la Bibliothèque de Colbert, les *nn. 102 et 1062*, aujourd'hui Bibliothèque Nationale, *lat. 2371* (XIVe s.) et *2370* (XIIe s.). Cette restitution, imparfaite encore, a servi de base à l'édition de Migne [6]. Un autre essai, moins heureux, a été tenté par Giles [7] qui, pourtant, a eu à sa disposition un manuscrit du VIIIe-IXe siècle, de la Bibliothèque de Boulogne-sur-Mer (ms. *75*, provenant de l'abbaye de Saint-Vaast) et un autre de l'Arsenal, du XIIe s. (probablement le n. *319*) [8]. En dernier lieu, dom Morin [9] a repris la question à l'aide du manuscrit *Nouv. acq. lat. 1450*, de la Bibliothèque nationale (XIe s.), provenant de Cluny, et la liste des 50 homélies authentiques établie par lui peut être regardée comme définitive, ainsi que l'ordre dans lequel il les a distribuées en s'appuyant sur les deux manuscrits de Boulogne et de Cluny.

Les homélies de Bède sur les Évangiles n'étaient pas destinées aux lectures de l'Office de nuit; elles ont été composées en vue de la messe. Au point de vue liturgique, leur intérêt provient de ce qu'elles représentent une ordonnance des péricopes évangéliques différente de celle dont on peut suivre les traces dans la liturgie romaine depuis saint Grégoire. Comme dom Morin l'a fait observer, elles se rapprochent souvent du système dont témoigne l'*Évangéliaire* de Lindisfarne ou de saint Cuthbert [10], lequel représente, comme on le sait, la liturgie apportée de Naples en Angleterre par les missionnaires du pape Vitalien en 668 [11].

Voici, d'après la restitution et les notes de dom Morin, la liste complète de ces péricopes, avec l'indication des principaux rapports qu'elles présentent avec l'*Évangéliaire* de Lindisfarne (=*L*), le lectionnaire gallican (=*G*), le missel de Bobbio (=*B*) et le *Liber comicus* de Silos (=*C*). Nous ajoutons un astérisque (*) devant celles qui diffèrent de l'usage romain, de manière à les faire reconnaître plus facilement.

LIVRE I

1. * *Marc*, I, 4-8. Une des féries de l'Avent.
2. * *Jean*, I, 15-18. Même destination.
3. *Matthieu*, I, 18-21. Vigile de Noël.
4. *Luc*, II, 1-14. Noël, première messe.
5. *Luc*, II, 15-20. Noël, seconde messe.
6. *Jean*, I, 1-14. Noël, troisième messe.
7. *Jean*, XXI, 19-24. S. Jean l'Évangéliste.
8. *Matthieu*, II, 13-23. SS. Innocents.
9. *Luc*, II, 21. Circoncision [Octave de Noël].
10. * *Matthieu*, III, 13-17. Messe de la nuit de l'Épiphanie. Cf. *L*.
11. * *Jean*, II, 1-11. (Noces de Cana.) Messe de l'Épiphanie? Cf. *G*.
12. *Luc*, II, 42-52. Premier dimanche après l'Épiphanie.
13. *Jean*, I, 29-34. Octave de l'Épiphanie.
14. *Luc*, II, 22-35. Purification [Hypapante].
15. * *Jean*, I, 43-51. Une férie des semaines après l'Épiphanie.
16. *Matthieu*, XVII, 1-9. (Transfiguration.) Samedi des Quatre-Temps du Carême.
17. *Matthieu*, XV, 21-28. (Chananéenne.) Deuxième dimanche de Carême.
18. *Jean*, VIII, 1-12. (Femme adultère.) Samedi après le 3e dimanche de Carême?
19. * *Marc*, VII, 31-37. Rite de l'*Effetatio*. Cf. *L. C*.
20. * *Jean*, II, 12 sq. Carême.
21. * *Jean*, V, 1-17. (Paralytique.)
22. * *Jean*, VI, 1-14. (Multiplication des pains.)
23. * *Jean*, XI, 55-XIII, 9. Matin du dimanche avant Pâques (*Dies unctionis*). Cf. *L. B. G. C*.
24. *Matthieu*, XXI, 1-9. Bénédiction des Rameaux.
25. *Jean*, XIII, 1-15. Jeudi-saint.

LIVRE II

1. *Matthieu*, XXVIII, 1-10. Samedi-saint.
2. * *Luc*, XXIV, 1 sq. Jour de Pâques dans *B. G*. Samedi avant Pâques dans *L*.
3. *Luc*, XXIV, 36-47. Mardi de Pâques.

[1] *Bibliotheca hagiographica latina*, 1068. Cf. Plummer, *op. cit.*, t. I, p. CLX-CLXXIV. Cette lettre est reproduite dans *Bibliot. hagiogr. lat.*, 1071; cf. *P. L.*, t. XC, col. 39-42. Sur les difficultés que soulève la date de la mort de Bède, cf. Mommsen, *op. cit.*, p. 225-226. — [2] Oxford, 1896. Voyez t. I, p. XXXVII sq., CXLV sq., et t. II, p. 418-420. On consultera aussi, pour l'*Histoire ecclésiastique*, l'édition de A. Holder, Leipzig, 1882 et 1890. Ces deux éditions sont à ajouter à la liste donnée par le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. II, col. 527. — [3] Cf. A. Ebert, *Hist. générale de la littérature du moyen âge en Occident* (trad. Aymeric-Condamin), t. I, p. 681. Dreves, *Analecta hymnica medii ævi*, t. I., Leipzig, 1907, p. 96-98, défend l'authenticité. — [4] Homélie pour la fête de saint Benoît; cf. *P. L.*, t. XCV, col. 1574-1577. — [5] *Acta sanctorum O. S. B.*, t. III, part. 1, p. 556-559. Voyez la dissertation de C. Oudin reproduite dans *P. L.*, t. XC, col. 89-94. — [6] *P. L.*, t. XC, col. 9-268. — [7] *Venerabilis Bedæ opera quæ supersunt omnia*, t. V. — [8] Sur un autre manuscrit de Bologne, du IXe siècle, cf. Giles, t. VI, p. 439 sq. — [9] *Le recueil primitif des Homélies de Bède sur l'Évangile*, dans la *Revue bénédictine*, t. IX (1892), p. 316-326. — [10] Brit. Mus., Cotton., *Nero D. IV*. — [11] Cf. dom Morin, *La liturgie de Naples au temps de saint Grégoire, d'après deux Évangéliaires du VIIe siècle*, dans la *Revue bénédictine*, t. VIII (1891), p. 481-493, 529-537.

4. *Matthieu,* XXVIII, 16-20. Vendredi de Pâques.
5. *Jean,* XVI, 16-22. Troisième dimanche après Pâques.
6. *Jean,* XVI, 5-15. Quatrième dimanche après Pâques.
7. *Jean,* XVI, 23-30. Cinquième dimanche après Pâques.
8. *Luc,* XI, 9-13. Rogations.
9. * *Luc,* XXIV, 43-53. Ascension. Cf. *L. B. G.*
10. *Jean,* XV, 26-XVI, 4. Dimanche après l'Ascension.
11. * *Jean,* XIV, 15-21. Pentecôte. Cf. *L. B. G.*
12. *Jean,* III, 1-16. Octave de la Pentecôte.
13. *Luc,* I, 5-17. Vigile de S. Jean-Baptiste.
14. *Luc,* I, 57 sq. Nativité de S. Jean-Baptiste.
15. * *Matthieu,* XVI, 13-19. Vigile de S. Pierre. Cf. *L.*
16. * *Jean,* XXI, 15-19. Fête de S. Pierre. Cf. *L.*
17. *Matthieu,* XX, 20-23. S. Jacques le Majeur?
18. * *Matthieu,* XIV, 1-12. *Natale* (Décollation) de S. Jean-Baptiste. Cf. *L. B. G.*
19. * *Jean,* X, 22-30. Dédicace.
20. * *Luc,* VI, 43-48. Dédicace.
21. *Matthieu,* IX, 9-13. Saint Matthieu.
22. *Jean,* I, 35-42. Aujourd'hui, vigile de S. André.
23. *Luc,* I, 26-38. Mercredi des Quatre-Temps de décembre.
24. *Luc,* I, 39-55. Vendredi des Quatre-Temps de décembre.
25. *Matthieu,* XIX, 27-29. Saint Benoît Biscop [1].

Les seules homélies qui paraissent faire difficulté dans cette liste sont la 19e et la 20e du deuxième livre, consacrées à la solennité de la Dédicace. Leur situation entre la fête et la Décollation de saint Jean-Baptiste, au 29 août, et celle de saint Matthieu, au 21 septembre, ne s'accorde pas avec la date de la dédicace de saint Paul de Jarrow, 23 avril, connue par une inscription dont nous donnerons le texte plus loin; mais il ne semble pas que ce soit une difficulté capitale. En tout cas, nous pouvons relever près de là, dans l'*Initium* de la 18e homélie de ce même deuxième livre : *Natalem, fratres carissimi, beati Iohannis diem* [2], une remarquable coïncidence avec un passage souvent cité sous le nom d'Adon qui l'a inséré dans son martyrologe [3], mais appartenant en réalité au commentaire de Bède sur saint Marc, II, 6 : *Et propterea quod in libro sacramentorum, Natale eius* [*sc. Iohannis Baptistæ*] *quarto kalendarum septembrium denotatum est* [4]. Il résulte de ce texte, tout à la fois que Bède usait d'un sacramentaire où la Décollation de saint Jean-Baptiste figurait au 29 août, ce qui est un indice que ce sacramentaire appartenait au type gélasien, et en outre que ce livre, au lieu de porter comme la plupart des autres documents appartenant au même type : *Passio* ou *Decollatio S. Iohannis Baptistæ* [5], portait *Natale* comme l'*Homéliaire*.

Rappelons à ce propos deux autres textes de Bède qui ont été cités dans l'un des articles précédents [6], au sujet de la tradition des Évangiles dans la liturgie baptismale : *Pulcher ac salubris in Ecclesia mos doctrina Patrum inolevit, ut his qui catechizantur quatuor Evangeliorum sacramentum explanetur, ac recitentur exordia* [7]. Et ailleurs : *Unde pulcher in ipsa Ecclesia mos antiquitus inolevit, ut his qui catechizandi et christianis sunt sacramentis initiandi, quattuor Evangeliorum principia recitentur, ac de figuris et ordine eorum in apertione aurium suarum solerter erudiantur* [8]. Comme dom P. de Puniet le fait remarquer [9], l'*Expositio Evangeliorum* à laquelle ces textes font allusion est propre aux sacramentaires gélasiens [10] et elle a complètement disparu des grégoriens. De là encore il résulte que Bède usait de livres du type gélasien [11].

III. MARTYROLOGE [12]. — Nous avons rapporté plus haut le témoignage de Bède sur son propre martyrologe. De ce texte il résulte que cet ouvrage appartenait à la catégorie des martyrologes historiques. Adon et Usuard, auteurs de travaux analogues au IXe siècle, ajoutent ce trait caractéristique : Bède avait laissé un certain nombre de jours vides dans l'année. Adon déclare, en effet, avoir travaillé *ut supplerentur dies qui absque nominibus martyrum, in martyrologio quod venerabilis Flori studio in labore domni Bedæ accreverat, tantum notati erant* [13]. Usuard a été stimulé par l'exemple de saint Jérôme et de Bède : *quorum prior brevitati studens, alter quamplures dies intactos relinquens, multa inveniuntur huius operis præterisse necessaria* [14].

Le premier essai d'édition du martyrologe de Bède tenté à Bâle en 1563 et reproduit dans les *Œuvres complètes* publiées à Cologne [15], ne répond en rien aux descriptions laissées par Adon et Usuard; tous les jours de l'année y sont largement remplis. De fait, ce texte est très récent et d'origine allemande [16]. Henschenius et Papebroch ont beaucoup mieux réussi dans leur édition placée en tête du tome II de mars des *Acta sanctorum* [17]; néanmoins ils n'ont pas atteint complètement le but. Leur texte est loin d'être pur : il représente, non pas le martyrologe de Florus (voyez ce mot), comme le voulait Du Sollier [18], mais un exemplaire de ce que nous allons désigner sous le nom de seconde famille des manuscrits du martyrologe de Bède.

Les manuscrits du martyrologe de Bède sont assez nombreux. Les principaux sont le *Sangallensis 451*, les deux *Palatini 834 et 833* de la Bibliothèque Vaticane, le *Veronensis* LXV, l'*Ottobonianus 313* et le *Monacensis 15818*, tous du IXe siècle. Ces manuscrits se divisent en deux familles dont la seconde n'est qu'un dérivé de la première, mais un dérivé qui augmente de près du double le nombre des simples mentions de saints ou de fêtes intercalées au milieu des notices historiques qui forment le fond de l'ouvrage. C'est ainsi que pour le mois de janvier, par exemple, les deux familles sont d'accord pour nous donner successivement les notices des SS. Almachius, Antère, Paul ermite, Salvius, Hilaire,

[1] Cette homélie est la seule qui soit actuellement employée au Bréviaire, où elle sert au 3e nocturne du Commun des Apôtres (2e *loco*) et au 3e nocturne du Commun des abbés (3e *loco*). On voit que le saint Benoît qu'elle vise n'est pas le patriarche des moines d'Occident. Les autres lectures du bréviaire empruntées à Bède intitulées *Homélies* sont tirées de ses Commentaires sur l'Écriture. — [2] *P. L.*, t. XCIV, col. 237; Giles, t. V, p. 29. — [3] *VI Kal. Martii.* — [4] *P. L.*, t. XCII, col. 192. — [5] H. A. Wilson, *The Gelasian Sacramentary*, p. 196, 355; dom Cagin, *Le Sacramentaire de Gellone*, dans les *Mélanges Cabrières*, Paris, 1899, t. I, p. 279. — [6] Dom P. de Puniet, art. APERTIO AURIUM, t. I, col. 2529. — [7] *In Esdram et Nehemiam allegorica expositio*, l. II, c. IX, *P. L.*, t. XCI, col. 862. — [8] *De Tabernaculo et vasis ejus*, l. II, c. XIII, *P. L.*, t. XCI, col. 460. — [9] *Dict.*, t. I, col. 2530-2534. — [10] On la trouve, il est vrai, dans deux sacramentaires gallicans (*Missale gallicanum vetus* et *Bobbiensis*), mais ils dépendent en cela du Gélasien, cf. *Dict.*, t. I, col. 2523 et 2525. — [11] Sur l'usage de ces livres en Angleterre à l'époque de Bède, cf. Wilson, dans *Journ. of theol. studies*, t. III (1902), p. 429-433, et le texte d'Alcuin (*Lettre à Eanbald*) cité plus haut (t. I, col. 1087) par dom Cabrol et qui se rapporte directement à l'Angleterre. — [12] On nous permettra de résumer dans ce paragraphe et dans le suivant nos *Martyrologes historiques du moyen âge*, Paris, 1907, c. II et III. — [13] Préface au martyrologe; cf. *P. L.*, t. CXXIII, col. 143. — [14] Lettre-préface à Charles le Chauve; cf. *P. L.*, t. CXXIII, col. 599-600, et *Monumenta Germaniæ historica, Epistolæ*, VI, p. 192-193. Noter, à propos de cette dernière édition, que seule la première rédaction de la préface est authentique. — [15] En 1612; cf. t. III, col. 267-362; reproduit dans *P. L.*, t. XCIV, dans la partie supérieure des colonnes 799-1148. — [16] Manuscrits *1028, 3302, 3433 et 23413* de la Bibliothèque royale de Munich. — [17] *Acta sanctorum*, mart. t. II, Anvers, 1668. — [18] Dans sa préface au Martyrologe d'Usuard, au tome VIe de juin des *Acta sanctorum*; reproduite dans *P. L.*, t. CXXIII, col. 459-582. Voy. le c. I, art. 2, § 45-59, et nos *Martyrologes historiques*, p. 5-10.

Félix de Nole, Marcel, Speusippe, Éleusippe et Méleusippe, Fabien, Sébastien, Marius, Marthe, Audifax et Abbacuc, Agnès, Anastase, Émérentienne, Polycarpe, Papias et Maurus, tandis que sur le terrain des simples mentions la division s'opère :

I	II
KL. JAN. Octave de Noël.	KL. JAN. Octave de Noël.
	III NON. Ste Geneviève.
VIII ID. Épiphanie.	VIII ID. Épiphanie.
IV ID. S. Melchiade.	IV ID. S. Melchiade.
XVI KL. FEB. S. Antoine.	XVI KL. FEB. S. Antoine.
	XV KL. Ste Prisca.
	XI KL. S. Vincent diacre.
IX KL. S. Timothée.	IX KL. S. Timothée.
» S. Babylas.	» S. Babylas.
	» Ste Sabine.
VIII KL. S. Grégoire.	VIII KL. S. Grégoire.
	» S. Préject.
	V KL. Ste Agnès *de nativitate*.

Comme il est facile de le voir à la simple inspection de ces deux listes, l'augmentation de la seconde famille provient en grande partie de l'introduction au martyrologe du *Sanctorale* d'un sacramentaire du type grégorien. Ce travail d'augmentation a dû se produire en France, dans la seconde moitié du VIIIe siècle [1]. Il va de soi que seuls les manuscrits de la première famille (le meilleur est le *Sangallensis 451*) peuvent prétendre à représenter l'ouvrage de Bède tel qu'il est sorti de ses mains. Et cependant il faut observer que ces manuscrits eux-mêmes renferment aux nones de juin la mention du martyre de saint Boniface survenu en 755, c'est-à-dire vingt ans après la mort de Bède ; mais comme la forme même de cette mention indique nettement son caractère additionnel, il n'y a pas de raison de refuser le reste à Bède [2].

Le texte commence, sans préface, au 1er janvier : KAL. IAN. *Octabas Domini ; et natale Alamachi qui, iubente Alypio, Urbis præfecto, cum diceret : hodie octavæ dominicæ diei sunt, cessate a superstitionibus idolorum et sacrificiis pollutis, a gladiatoribus hac de causa occisus est.* La finale au 31 décembre : PRID. KAL. IAN. *Depositio sancti Silvestri episcopi ; et passio sanctæ Columbæ virginis, Sennonis, sub Aureliano imperatore, quæ, superato igne, cæsa est.* Le nombre des notices proprement historiques, c'est-à-dire de celles qui, au nom du saint, joignent un court résumé de sa passion ou de sa vie, s'élève au chiffre de 114. Pour les simples mentions de saints ou de fêtes, certaines difficultés d'établissement du texte ne permettent pas actuellement de fixer leur nombre pour les manuscrits de la première famille, mais on peut le fixer pour la seconde famille où il est de 144. Le nombre des jours demeurés vides dans cette seconde famille est de 181.

Les simples mentions sont généralement empruntées au martyrologe hiéronymien ou aux livres liturgiques. Quelques-unes paraissent avoir une source grecque. Pour la composition des notices historiques, Bède a mis à contribution une cinquantaine de passions diverses ; la plupart sont actuellement conservées dans la même rédaction ; pour deux ou trois seulement (en particulier pour une *Passio Ste Victoriæ*), il paraît avoir utilisé une recension différente de celle que nous connaissons. Ces passions sont le plus souvent des gestes de martyrs romains (*Agnes, Alexander, Anastasia, Cæcilia, Cæsarius, Callistus, Cornelius, Felicitas, Gallicanus, Laurentius, Marcellus, Marcellinus, Marius, Pancratius, Sebastianus, Silvester, Symphorosa, Valentinus*), ou des textes concernant des saints célèbres (*Agatha, Apollinaris, Cassianus, Clemens, Cosmas et Damianus, Cyprianus, Cyprianus et Iustina, Eulalia, Euphemia, Felix Nolanus, Ianuarius, Lucia, Sebasteni, Perpetua et Felicitas, Phocas, Procopius, Scillitani, Thecla*, etc.) et enfin quelques passions de saints français dont il est facile de saisir le rapport avec Langres où était mort l'abbé du monastère de Bède, Céolfrid (*Andochius, Benignus, Ferreolus* et *Ferrutio, Speusippus, Eleusippus et Meleusippus*). Bède n'oublie pas les saints anglais, ni ceux qui ont eu des rapports spéciaux avec l'Angleterre : SS. Alban, Augustin, Cuthbert, Ediltrude, Ewald, Germain d'Auxerre, Grégoire pape, Loup de Troyes, Mellitus, Paulin d'York ; mais il est à noter que c'est à tort que l'on a vu en lui un témoin du culte de saint Patrice [3] ; la mention de ce saint est absente de son texte ; elle n'apparaît que dans les manuscrits de la deuxième famille.

Outre les sources strictement hagiographiques, Bède emploie un certain nombre d'auteurs ecclésiastiques, les mêmes que nous le voyons exploiter dans ses autres œuvres, en particulier dans ses *Chroniques* [4] : saint Cyprien, saint Jérôme, Gennade, saint Augustin, Possidius, Paulin, Prosper, l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe traduite par Rufin, le *Liber pontificalis* et le *Martyrologe hiéronymien*. De ce dernier ouvrage, Bède a eu entre les mains un exemplaire très voisin de l'*Epternacensis* [5]. Il est à noter qu'il lui a emprunté les mentions des saints Socrate, Étienne et Augulus présentés comme Anglais, avec la même confiance qu'il a, pour son *Histoire ecclésiastique*, puisé dans le *Liber pontificalis*, l'histoire du prétendu roi breton Lucius.

La manière dont Bède exploite ici ses sources est, en effet, la même que dans ses autres ouvrages ; c'est le même soin, la même exactitude, le même art dans l'agencement des mots empruntés aux documents qu'il résume. Nous donnons ici deux exemples de ses extraits martyrologiques. Ce sera une occasion de montrer combien les notices des martyrologes historiques sont dépendantes de textes qui, le plus souvent, sont conservés dans la rédaction même qui a servi aux compilateurs anciens, et combien on aurait tort de s'en servir comme de documents ayant une valeur propre :

PASSIO S. VALENTINI INTERAMN. (*Bibliot. hagiogr. lat.*, 8460).	BEDÆ *MARTYROLOGIUM*
1... Beatus vir *Interamnensis episcopus sanctus Valentinus*... 10... *tentus*.. atque *virgis cæsus*, compellebatur sacrificare dæmoniis; *et post diuturnam cædem custodiæ mancipatur*. Videntes autem eum constantiorem fieri... *medio noctis silentio eiectum de carcere decollavérunt, iussu Furiosi Placidi, Urbis præfecti. Tunc a Proculo, Ephebo* atque *Apollonio* ablatum *corpus* venerandi Christi martyris, *ad suam ecclesiam Interamnæ urbis, nocturno* itinere	XLI KL. MAR. Natale *sancti Valentini Interamnensis episcopi* : qui *tentus* a paganis ac *virgis cæsus et post diuturnam cædem custodiæ mancipatus*, cum superari non posset, *mediæ noctis silentio eiectus de carcere decollatus est iussu Furiosi Placidi, Urbis præfecti. Tunc Proculus, Efybus* et *Apollonius* discipuli eius transferentes *corpus ad suam ecclesiam Interamnanæ urbis noctu, sepelierunt : urbi cum quotidianis vigilis* incubarent,

[1] Dès la fin de ce siècle ou tout au début du suivant, nous trouvons le texte de cette seconde famille augmenté dans le Martyrologe lyonnais du ms. *3879* de la Bibliothèque nationale ; cf. *Mart. hist.*, p. 221. — [2] *Ibid.*, p. 115. — [3] H. Zimmer, *The celtic Church in Britain and Ireland*, p. 10. La réserve sur ce point de J. B. Bury, *Life of St. Patrick*, p. 386, n. 1, était pleinement justifiée. — [4] Cf. Mommsen, dans *Monumenta Germaniæ historica, Auct. antiquiss., Chronica minora*, t. III, p. 227-229. — [5] Cf. *Martyrologes historiques du moyen âge*, Paris, 1907, p. 109-111.

transtulerunt, ibique... *sepulturæ* honestissimæ *tradiderunt. Ubi cum quotidianis vigiliis* in Dei laudibus permanerent, *tenti a gentilibus, custodiæ sunt traditi consulari Leontio.* Qui Leontius... *noctis medio suis eos iussit tribunalibus præsentari.* Quos *cum* vidisset *nec blandimentis* decipi, *nec* terroribus frangi *posse, iussit* eos *capitalem* subire sententiam... Porro martyres sancti a sancto Abundio *non longe a corpore sancti Valentini sunt sepulti.*

S. Hieronymi
Vita S. Pauli

4... *Paulus* relictus est circiter *annorum sexdecim*... 6... omnem in orationibus et solitudine duxit ætatem... 7... Cum iam *centum tredecim annos* beatus Paulus vitam cælestem ageret in terris, et nonagenarius in alia solitudine *Antonius* moraretur... *in* eremo... 14... *vidit* [Antonius] inter *angelorum* catervas, *inter prophetarum et apostolorum choros,* niveo candore Paulum fulgentem in sublime conscendere.

Bedæ *Martyrologium*

IV Id. Ian. Natale *Pauli* primi eremitæ : qui a *sexto decimo anno* usque ad *centesimum tertium decimum solus in eremo* permansit : cuius animam *inter apostolorum et prophetarum choros* ad cælum ferri ab *angelis Antonius vidit.*

tenti a gentilibus, custodiæ sunt traditi consulari Leontio : quos illa *iussit medio noctis suis tribunalibus præsentari :* et *cum* a fide revocari *nec blandimentis nec* minis *possent, iussit capite* cædi : qui *non longe sunt a corpore sancti Valentini sepulti.*

La partie délicate, dans le travail de tout auteur de martyrologe historique, est dans le choix des saints à insérer et des dates qui doivent leur être assignées [1]. Il s'en faut de beaucoup qu'ils aient tous agi, sur ce point, avec prudence et discernement, et il en est plus d'un parmi eux — c'est en particuler le cas d'Adon de Vienne — qui ont introduit au martyrologe des personnages qui n'avaient aucun droit à y figurer, ou, tout au moins, dont le culte ecclésiastique n'avait jamais existé et qu'ils ont insérés à des dates toutes fantaisistes, dans le seul but de remplir des vides dans le calendrier ou d'équilibrer les parties de leur composition littéraire. Le seul fait que Bède a laissé vides un bon nombre des jours de l'année est déjà un garant de sa réserve en cette matière, et l'examen de son œuvre ne fait que confirmer cette impression première. Des *Gesta S. Alexandri,* par exemple, il se contente d'extraire les saints Alexandre et Eventius et saint Hermès parce que la passion assigne une date à leur anniversaire, tandis qu'il laisse de coté saint Quirinus, sainte Théodora et sainte Balbine parce que leur date n'est pas indiquée par la passion. Plus tard, Adon n'aura pas les mêmes scrupules et il placera Quirinus, Théodora et Balbine à trois jours de suite, *iii kl., prid. kl.* et *kl. april.*, sans autre raison que le besoin qu'il a de combler des jours demeurés vides. La réserve de Bède est la même lorsqu'il exploite la *Passio SS. Marii, Marthæ, Audifacis et Abacuc;* il admet, outre les saints principaux de ce groupe, deux autres personnages, les saints Cyrinus et Valentin, parce qu'ils sont datés; il laisse de coté le prêtre Jean et un groupe de 260 martyrs qui ne le sont pas. De même les *Gesta SS. Marcellini et Petri* lui fournissent une seule notice, celle des saints Marcellin et Pierre eux-mêmes dont la passion indique la date anniversaire, et il laisse de côté les saints Artemius, Candida et Pauline qui, eux, ne sont pas datés. Bède s'attache donc à ne rien innover et à placer les saints auxquels il consacre une notice, à la date qui leur est assignée par les documents qui les concernent. Ces documents sont, suivant le cas, soit la passion du saint, soit le *Liber pontificalis,* soit le martyrologe hiéronymien, ce dernier étant suivi de préférence lorsqu'il y a conflit. Les erreurs sont assez rares, cependant il faut en noter une qui a eu des suites pendant tout le moyen âge. A cause de la ressemblance des chiffres XIII et XU en onciale, Bède a placé saint Ignace d'Antioche au *xv. kal. jan.*, au lieu de le mettre au *xiii kal. jan.* avec le martyrologe hiéronymien, et la petite notice historique consacrée par lui au saint à cette date a plus tard donné occasion à Adon d'inventer la fête de la translation de saint Ignace d'Antioche qui figure encore au martyrologe romain, au 17 décembre.

Il serait trop long d'essayer de donner ici la nomenclature complète des fêtes admises par Bède dans son martyrologe. Relevons seulement les principales :

Fêtes de Notre-Seigneur. — Annonciation (*Annuntiatio dominica*), Noël, *Octabas Domini* (la Circoncision n'apparaît que chez Usuard), Épiphanie, *Ypapanti Domini* (notre fête de la Purification).

Fêtes de Notre-Dame. — Nativité, *Dormitio* au 15 août.

Fêtes des Apôtres. — Le collège apostolique, sauf saint Mathias, figure au complet dans le martyrologe de Bède. Les dates choisies sont celles que l'on trouve dans l'*Epternacensis* du martyrologe hiéronymien, ou, si l'on veut, dans la *Notitia de locis SS. Apostolorum* qui figure en tête de ce manuscrit : les saints Pierre et Paul au 29 juin, saint André au 30 novembre, saint Jacques, fils de Zébédée, au 25 juillet, saint Philippe au 1er mai, saint Matthieu au 21 septembre, les saints Simon et Taddée au 28 octobre. Par suite d'une légère transposition qui a persévéré à travers les martyrologes du moyen âge, y compris celui d'Usuard, saint Barthélemy occupe le 24 au lieu du 25 août. Contrairement à ce qui se voit dans la *Notitia,* saint Jean l'Évangéliste ne figure qu'unefois, au 27 décembre, et il y est seul, tandis que saint Jacques, fils d'Alphée, est placé au 22 juin, date qu'il occupe d'ailleurs au corps de l'*Epternacensis.* Enfin, saint Thomas a son *Natale* au 21 décembre et sa translation au 3 juillet, dates qui concordent encore avec le texte de l'*Epternacensis.* (Dans la suite une modification s'est introduite pour saint Jacques, fils d'Alphée : les manuscrits de la seconde famille ne le donnent plus au mois de juin et le joignent à saint Philippe, au 1er mai. Ces mêmes manuscrits ajoutent, au 1er août, la mention : *Ad sanctum Petrum ad vincula,* et, au 22 février, la fête de la Chaire de saint Pierre à Antioche. La fête de la Chaire à Rome n'apparaît que chez Florus.)

Fêtes des personnages apostoliques et des prophètes. — Bède insère saint Marc au 25 avril, saint Luc au 18 octobre. Pour le premier, date et notice sont empruntées à la *Passio S. Marci* du Pseudo-Abdias. La notice du second dérive d'un Prologue que l'on trouve souvent en tête de son Évangile, sa date, du martyrologe hiéronymien. Cette dernière source, avec les livres liturgiques sans doute, a fourni encore les mentions et les dates de saint Étienne, au 26 décembre, des saints Innocents, au 28 décembre, des Machabées, au 1er août, et les trois fêtes de saint Jean-Baptiste : Conception, au 24 septembre [2], Nativité, au 24 juin, Décollation, au 29 août. Bède fait place aussi, dans son martyrologe, à quelques-uns des principaux prophètes

[1] *Mart. hist.*, p. 112-114. — [2] Il n'est pas certain que l'introduction de cette fête ne doive pas être attribuée aux manuscrits de la deuxième famille.

de l'Ancien Testament et à trois des apôtres du second ordre. Il insère Ezéchiel au 10 avril, Jérémie au 1er mai, Élisée au 14 juin, Isaïe au 6 juillet, Daniel au 21 juillet, Samuel au 20 août, Zacharie au 6 septembre, saint Timothée au 24 janvier, saint Onésime au 16 février, saint Barnabé au 11 juin, et sainte Marie-Madeleine au 22 juillet. Ici, le martyrologe hiéronymien, même quand il pourrait donner une indication comme c'est le cas pour Elisée, ne sert plus de guide, mais c'est avec les Synaxaires grecs que l'accord se fait, au moins un nombre remarquable de fois. C'est ainsi que les dates choisies par Bède concordent strictement avec celles du Synaxaire de Constantinople pour les commémorations de Jérémie, de Samuel, de saint Barnabé et de sainte Marie-Madeleine. La date du 14 juin pour Élisée, est également une de celles qui sont attestées par le synaxaire. Enfin celui-ci met au 5 septembre Zacharie que Bède place au 6, au 22 janvier saint Timothée donné par Bède le 24, et au 15 février saint Onésime que Bède donne le 16. Ces coïncidences jointes au fait que Bède se sert de l'expression *Sanctus pater noster* pour saint Athanase, saint Épiphane et saint Éphrem, donnent à croire qu'il a probablement utilisé quelque source d'origine grecque.

Fêtes diverses. (Notons pour finir que les deux fêtes de la sainte Croix : Invention et Exaltation, la Dédicace de saint Michel au 29 septembre, le *Natale sanctæ Mariæ ad Martyres* au 13 mai, et la Toussaint n'apparaissaient que dans les manuscrits de la seconde famille.)

La diffusion du martyrologe de Bède a été assez grande au moyen âge, au moins jusqu'au moment où le martyrologe d'Usuard triompha presque partout. Les manuscrits que nous en possédons proviennent pour la plupart de la France, de l'Allemagne et de l'Italie. Son usage à Rome est attesté par plusieurs exemplaires qui ont appartenu à des monastères de la ville (Saint-Cyriaque *in Via lata* [1], Saints-André-et-Sabas [2], Saints-André-et-Grégoire ? [3]) et à une basilique (Sainte-Marie du Transtévère [4]); mais cet usage n'a pas eu le caractère que semble lui attribuer De Rossi [5] et, à Rome comme partout, le martyrologe d'Usuard l'a emporté lorsqu'il a été connu. A Saint-Pierre, en particulier, et contrairement à ce que pense De Rossi, Usuard a été en usage [6], tandis qu'il n'est nullement certain que Bède y ait jamais été employé.

Sur la diffusion plus large encore que le martyrologe de Bède a reçue du fait de ses dérivés et sur ces dérivés eux-mêmes, voyez les articles Lyon (Martyrologe de), Florus, Rhaban Maur et Martyrologes historiques. On trouvera également dans ce dernier article une note sur un martyrologe historique dont Bède a peut-être fait usage pour la composition du sien.

IV. Calendriers sous le nom de Bède. Le martyrologe poétique de d'Achery. — Il n'est pas rare de trouver des calendriers portant le titre de Martyrologe de Bède. C'est le cas d'un calendrier de Freisingen publié par M. Lechner [7], d'un autre de la Trinité de Vallombreuse publié par le P. Zaccaria [8], d'un autre encore publié par le même éditeur [9] d'après un manuscrit de la Laurentienne de Florence. C'est le cas aussi du *Libellus annalis domini Bedæ presbyteri* tiré par dom Martène [10] d'un manuscrit de Saint-Maximin de Trèves. On trouve aussi le nom de Bède en tête d'un calendrier milanais cité par M. Magistretti [11]. Tous ces calendriers — on en trouverait d'autres encore : voyez le ms. lat. *21557* de la Bibliothèque royale de Munich et le ms. *XC* de la Capitulaire de Vérone — ont en général pour fonds une analyse plus ou moins complète du martyrologe de Bède, mais ils n'ont pas de titre à être attribués directement à cet auteur, car ils dérivent d'exemplaires de son texte appartenant à la seconde famille, et, par suite, déjà fortement interpolés.

Dom Martène [12] a publié un calendrier de Fleury avec mentions de saints anglais et il a proposé de l'attribuer à Bède, mais là aussi nous trouvons les interpolations des manuscrits de la seconde famille.

Mais le plus connu des calendriers attribués à Bède est un calendrier en vers : le martyrologe poétique publié par dom d'Achery [13] d'après un manuscrit de Saint-Remi de Reims [14]. D'Achery avait été frappé du nombre des saints anglais qui s'y trouvent inscrits. Une mention de dédicace insérée au 5 des calendes de mai lui paraissait pouvoir s'appliquer à l'église de l'abbaye de Jarrow. Enfin, la date mortuaire du plus récent des personnages mentionnés dans le texte, Wilfrid II d'York, n'aurait été postérieure que d'un an à l'achèvement de l'*Historia ecclesiastica gentis Anglorum* (731), antérieure, par conséquent, de trois ans à la mort de Bède lui-même (735). Ces raisons faisaient visiblement pencher d'Achery vers l'attribution du morceau à Bède, d'autant plus que le titre de l'unique manuscrit connu de lui était très affirmatif : *Incipit martyrologium quod Beda heroico carmine composuit.* Le P. du Sollier, dans la préface de son Usuard [15], y est revenu et a proposé de voir dans ce texte, sinon une œuvre authentique de Bède, du moins une adaptation du martyrologe en prose composé par cet auteur et un critère commode pour dégager cet ouvrage des additions qu'il aurait reçues par la suite. De là l'importance qu'on a attachée au martyrologe poétique de d'Achery. Nous analyserons brièvement ce document; on verra qu'il ne peut en aucune manière être attribué directement à Bède, ni même prétendre à représenter un état plus ou moins ancien de l'œuvre de celui-ci. Notre analyse s'appuie sur le texte tel que nous l'avons établi [16] au moyen de manuscrits meilleurs que celui de d'Achery et dont les principaux sont le ms. lat. *9432* de la Bibliothèque nationale et le ms. *S. 33 sup.* de l'Ambrosienne de Milan.

Janvier. 1, Circoncision. *6,* Théophanie. *10,* S. Paul ermite. *17,* S. Antoine. *20,* S. Sébastien. *21,* Ste Agnès. *22,* S. Anastase.

Février. 1, S. Polycarpe. *5,* Ste Agathe. *14,* S. Valentin. *16,* Ste Julienne. *24,* S. Mathias.

Mars. 12, S. Grégoire. *20,* S. Cuthbert. *21,* S. Benoît. *25,* Conception de N.-S.

Avril. 23, S. Georges. *24,* S. Egbert, S. Wilfrid Ier. *25,* Litanie majeure. *27,* Dédicace. *29,* Wilfrid II.

Mai. 1, SS. Philippe et Jacques. *7,* S. Jean de Beverley. *12,* S. Pancrace. *18,* S. Marc.

Juin. 5, Tatbert. *10,* S. Barnabé. *19,* SS. Gervais et Protais. *24,* S. Jean-Baptiste (Nat.). *26,* SS. Jean et Paul. *29,* SS. Pierre et Paul

[1] Ms. *F. 85* de la Bibliothèque Vallicellane. — [2] Ms. Phillipps *24275* de Cheltenham. — [3] Ms. *XIV, 19* de la Bibliothèque Barberini, actuellement à la Vaticane. — [4] Ms. additionnel *14801* du Musée britannique. — [5] Préface au *Mart. hieronymianum*, c. XXIV, *Act. sanct.*, nov. t. II. — [6] Ms. *H. 56* et *H. 57* de l'Archive de la basilique de Saint-Pierre; cf. *Martyr. hist.*, p. 41-42. — [7] *Mittelalterliche Kirchenfeste und Kalendarien in Bayern*, Fribourg-en-Brisgau, 1891, p. 7-23. — [8] *Excursus literarius per Italiam*, Venetiis, 1754, p. 371-380. — [9] *Anecdota medii ævi*, Augustæ Taurinorum, 1755, p. 202. Reproduit dans *P. L.*, t. CXXXVIII, col. 1300. — [10] *Veterum scriptorum amplissima collectio*, t. VI, col. 637-649. Reproduit dans *P. L.*, t. XCIV, col. 1147-1158. — [11] *Beroldus*, Mediolani, 1894, p. 1, n. 2. — [12] *Vet. scrip., P. L.*, t. XCIV, col. 650-658. — [13] *Spicilegium*, t. X, p. 126-129 (2e édition, t. II, p. 23-24). Reproduit dans *P. L.*, t. XCIV, col. 603-606. — [14] Ce manuscrit paraît avoir péri dans l'incendie de 1774. Il avait été écrit par le moine Bertigarius, sous l'archevêque Ebbon (816-846). — [15] Chap. I, art. 2, § 55 sq., (*P. L.*, t. CXXIII, col. 487-488. — [16] *Martyr. hist.*, p. 123-126. Le texte est souvent précédé de la courte pièce en vers *Bissena mensium* sur les douze mois de l'année, que l'on trouvera dans Baehrens, *Poetæ minores*, t. V, p. 349. Cf. aussi d'Achery et *P. L.*, XCIV, *loc. cit.*

Juillet. 25, S. Jacques, frère de Jean. *30,* SS. Abdon et Sennen.

Août. 6, S. Sixte. *10,* S. Laurent. *15,* Assomption. *25,* S. Barthélemy. *29,* S. Jean-Baptiste (Décoll.).

Septembre. 8, Nativité de N.-D. *14,* SS. Corneille et Cyprien. *16,* Ste Euphémie. *21,* S. Mathieu. *22,* S. Maurice. *27,* SS. Cosme et Damien. *29,* S. Michel (Dédicace). *30,* S. Jérôme.

Octobre. 2, Bosa. *3,* S. Ewald. *10,* S. Paulin d'York. *18,* S. Luc. *28,* SS. Simon et Jude.

Novembre. 1, Toussaint. *11,* S. Martin. *17,* Ste Thècle. *22,* Ste Cécile. *23,* S. Clément. *24,* S. Chrysogone. *30,* S. André.

Décembre. 20, S. Ignace. *21,* S. Thomas. *25,* Noël. *26,* S. Étienne. *27,* S. Jean. *28,* SS. Innocents. *31,* S. Silvestre.

Il est facile d'établir que cet ensemble de fêtes ne peut représenter un état quelconque, et surtout un état ancien, du martyrologe de Bède. On y trouve des mentions, comme celle de saint Georges, qui n'apparaissent que dans les manuscrits de la seconde famille, comme celles de la Litanie majeure, de saint Mathias, de saint Egbert, qui ne figurent même pas dans tous les exemplaires appartenant à cette seconde famille. En outre, les dates ne concordent pas avec celles de Bède : celui-ci met au 26 janvier saint Polycarpe que le martyrologe poétique place au 1er février ; au 11 juin saint Barnabé inscrit ici au 10; au 24 août saint Barthélemy placé ici au 25; au 17 décembre saint Ignace inscrit ici au 20, au 23 septembre sainte Thècle mise ici au 17 novembre. On notera aussi dans le martyrologe poétique la date de saint Marc déplacé sans doute par la Litanie majeure et renvoyé du 24 avril au 18 mai, comme dans le *Bernensis* du martyrologe hiéronymien.

A fortiori, il est impossible d'attribuer ce texte à Bède lui-même. Ici encore, d'ailleurs, nous avons des raisons positives. La date de la dédicace de Saint-Paul de Jarrow nous est connue par une inscription dont le texte a souvent été cité à faux [1] et que pour ce motif nous reproduisons ici d'après M. Plummer [2] :

℣ DEDICATIO BASILICAE
SCI · PAVLI VIIII KL · MAI
ANNO XV ECFRIDI REG·
CEOLFRIDI ABB· EIVSDEM
QQ' ECCLES ꝺꝺ AVCTORE
CONDITORIS ANNO IIII·

Ce texte est formel : il place la Dédicace de saint Paul au 9 des Calendes de mai; le texte du martyrologe ne l'est pas moins : il la met, sans erreur possible, puisqu'il s'agit d'un texte versifié, au 5 des calendes. Le martyrologe poétique n'a donc pas été écrit pour le monastère de Bède.

La présence du nom de Wilfrid II d'York n'est pas moins concluante. L'année 732 que l'on a prise longtemps pour celle de la mort de ce personnage est en réalité celle de sa démission. Nous savons maintenant par les Annales de Lindisfarne [3] que Wilfrid est mort en 744, le 29 avril, c'est-à-dire à la date marquée dans notre martyrologe. Celui-ci est donc postérieur d'au moins 10 ans à la mort de Bède.

Enfin la série des saints anglais insérés dans ce texte n'est pas moins significative contre l'attribution à Bède; mais, en même temps, elle donne, à un autre point de vue, une valeur particulière au martyrologe poétique. Voici cette liste :

20 mars.	S. Cuthbert.
24 avril.	S. Egbert.
24 avril.	S. Wilfrid Ier d'York.
29 avril.	Wilfrid II d'York.
7 mai.	S. Jean de Beverley (York).
5 juin.	Tatbert (Ripon).
2 octobre.	Bosa d'York.
3 octobre.	S. Ewald.
10 octobre.	S. Paulin d'York.

Sur ces neuf noms, cinq appartiennent à des archevêques d'York et, si l'on observe leurs dates respectives, on remarquera que leurs épiscopats forment une chaîne ininterrompue de la première moitié du VIIe siècle, au milieu du VIIIe. Un seul nom manque dans ce curieux catalogue épiscopal : celui de l'évêque Ceadda par lequel Wilfrid Ier fut, pendant plusieurs années, supplanté. Ceadda est, d'ailleurs, mort loin d'York. Corrélativement à son absence, on remarquera la présence de Tatbert, le parent et l'ami fidèle de Wilfrid Ier qui en fit le prévôt de son monastère de Ripon [4]. Il résulte de là que si le martyrologe poétique de d'Achery ne peut pas être attribué à Bède, il a du moins son intérêt comme calendrier-obituaire provenant soit d'York, soit de Ripon. Il serait intéressant de savoir si, dans l'un de ces deux endroits, la Dédicace se célébrait le 23 avril, mais ce détail nous échappe.

V. Bède sur divers sujets. — Notons ici, en terminant, quelques points particuliers intéressants pour nos études. Bède cite les classiques [5]. Il connaissait le grec [6]. Il s'est servi pour la composition de son *Liber retractationis in Actus Apostolorum,* d'un manuscrit gréco-latin du texte occidental du livre des Actes qui, très probablement, n'était autre que le *Laudianus* [7]. On sait que l'*Amiatinus* de la Vulgate provient du milieu monastique auquel il appartenait [8]. Ce que nous avons vu plus haut au sujet de son Homéliaire a donné à penser que peut-être il avait eu entre les mains le célèbre *Evangeliarium Lindisfarnense* de saint Cuthbert, ou tout au moins une copie de son texte et de ses annotations [9]. On a vu aussi que son martyrologe témoigne de l'usage qu'il a fait d'un exemplaire du martyrologe hiéronymien de même famille que l'*Epternacensis* et qui devait être plus intéressant encore que celui-ci. Lui-même [10] nous apprend qu'il a fait prendre copie à Rome, dans l'archive pontificale, des lettres de papes qu'il a insérées dans son *Histoire ecclésiastique* [11]. Enfin, il est jusqu'ici le premier auteur connu qui ait cité le *Liber pontificalis* désigné par lui sous le titre de *Gesta pontificalia* [12], et c'est une circonstance remarquable qu'il ait utilisé, comme il l'a fait, la notice de Grégoire II du vivant même de ce pape [13]; preuve de la rapidité avec laquelle se répandait la chronique des

[1] En particulier par d'Achery et Mabillon, qui ont suivi la première édition du *Monasticon anglicanum* où on lisait *VIII kal. maii.* — [2] Bædæ, *Histor. ecclesiastica,* t. II, p. 361. — [3] *Monum. German. histor., Scriptores,* t. XXX, p. 505. — [4] Voyez les textes réunis par le Rev. J. T. Fowler, dans ses *Memorials of the Church of Ripon* (Surtees Society, t. LXXIV), 1882, p. 22, 23, 25, 42. — [5] Voyez en particulier le *De arte metrica,* dans Keil, *Grammatici latini,* t. VII, p. 227-260 (*P. L.,* t. XC, col. 149-176). Mais on y constate aussi qu'il préférait citer les poètes chrétiens. — [6] Voyez plus haut ce qu'il dit lui-même de la passion de saint Anastase, et ce qui suit sur le *Lauuasnid.* — [7] Oxford, Bodléienne, *Cod. Laud. 35.* Sur l'usage du *Laudianus* par Bède, cf. Woide, *Notitia codicis Alexandrini,* Lipsiæ, 1788, p. 160; F. Prat, art. *Laudianus,* dans le *Dictionnaire de la Bible,* t. III, col. 127-128. — [8] Cf. P. Batiffol, art. *Amiatinus,* dans le *Dictionnaire de la Bible,* t. I, col. 481-482. — [9] Dom Morin, *art. cité,* p. 326. — [10] Préface à l'*Histoire ecclésiastique;* cf. *P. L.,* t. XCV, col. 22. — [11] Sur les Lettres des papes dans Bède, cf. Mommsen, dans *Neues Archiv,* t. XVII (1892), p. 387-396. — [12] Voyez son *Martyrologe,* au VIII idus aug. Cf. *Martyrologes historiques du moyen âge,* p. 103. — [13] Cf. Duchesne, *Liber pontificalis,* t. I, p. CCXXII-CCXXIII; Mommsen, *Gesta Pontificum Romanorum,* dans *Monumenta Germaniæ historica,* p. CV.

papes. On voit à ces quelques traits que Bède a été un savant remarquablement bien informé [1].

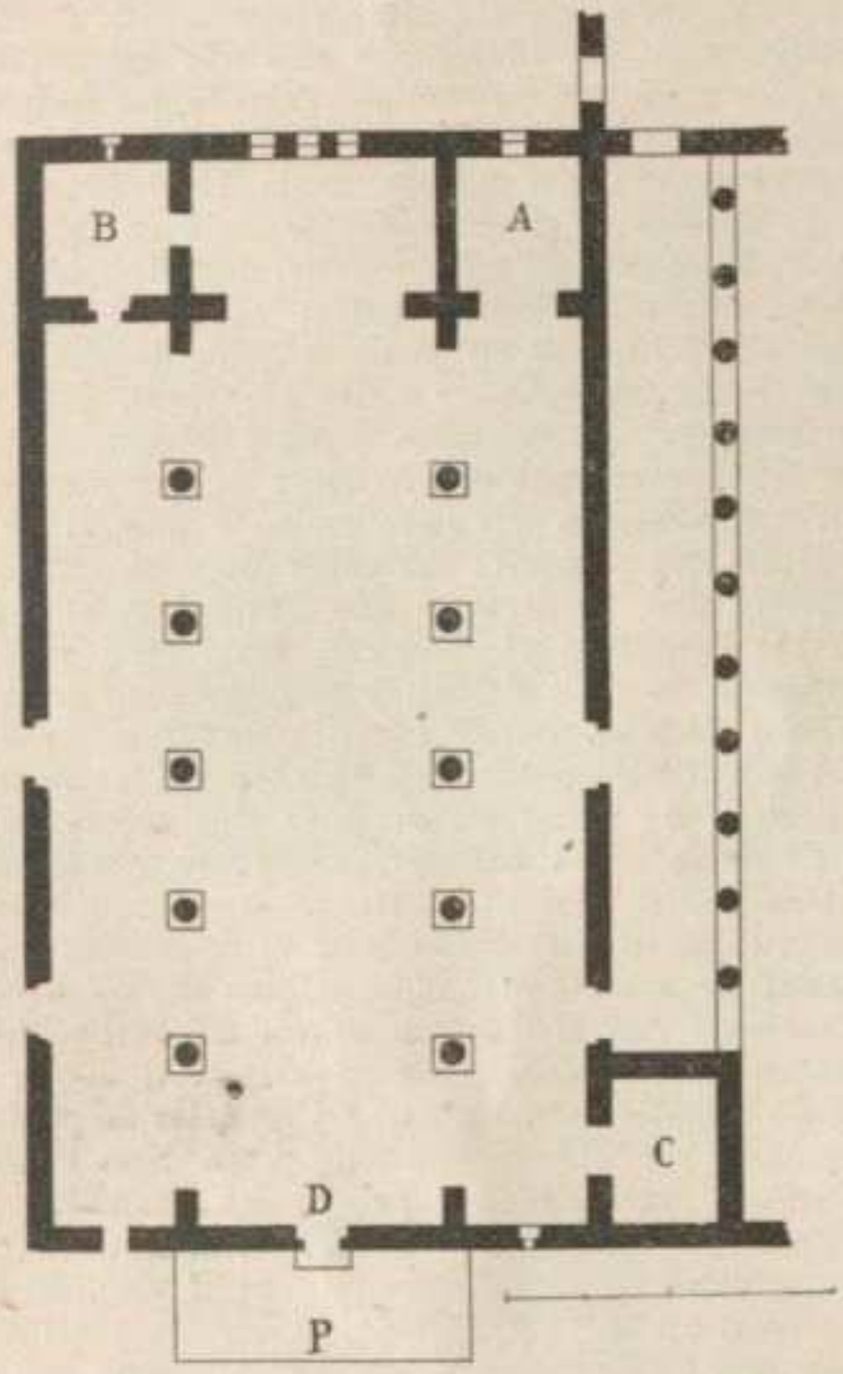
Un des ouvrages de Bède, le *De locis sanctis* [2] (non signalé dans l'*Indiculus operum*, authentique cependant, comme il ressort de *Hist. eccles.*, v, 17), très répandu au moyen âge, renferme d'intéressants détails sur la topographie et l'archéologie monumentale de la Terre-Sainte, mais ce n'est qu'un résumé des ouvrages analogues d'Adamnan, d'Eucher et d'Hégésippe [3] et il ne peut nous arrêter ici.

Au point de vue archéologique encore, le grand ouvrage de Bède sur l'histoire ecclésiastique de l'Angleterre et sa Vie des abbés de Wearmouth et de Jarrow contiennent des données intéressantes qui seront relevées à l'article GRANDE-BRETAGNE (*Archéologie de la*). Nous ne nous arrêterons ici que sur un passage de la *Vie des cinq abbés* dont l'intérêt est plus général. Il y est question des peintures apportées de Rome par saint Benoît Biscop, de leur nature et de l'usage que l'on en faisait. Bède, après avoir rappelé les livres et les reliques dont Benoît était toujours chargé lorsqu'il revenait de Rome, les vases sacrés, les ornements qu'il faisait à grands frais venir du continent, les maçons et les verriers ramenés de Gaule : *Cæmentarii qui lapideam sibi ecclesiam iuxta Romanorum quem semper amabat morem facerent... vitri factores, artifices videlicet Britanniis eatenus incognitos ad cancellandas ecclesiæ porticuumque et cœnaculorum eius fenestras*, Bède passe aux peintures rapportées lors du quatrième voyage à Rome du saint abbé : *picturas imaginum sanctarum quas ad ornandum ecclesiam beati Petri apostoli quam construxerat detulit; imaginem videlicet beatæ Dei genitricis semperque virginis Mariæ, simul et duodecim apostolorum, quibus mediam eiusdem ecclesiæ testudinem, ducto a pariete ad parietem tabulato præcingeret; imagines evangelicæ historiæ quibus australem ecclesiæ parietem decoraret; imagines visionum apocalypsis beati Iohannis, quibus septentrionalem æque parietem ornaret, quatenus intrantes ecclesiam omnes etiam litterarum ignari, quaquaversum intenderent, vel semper amabilem Christi sanctorumque eius, quamvis in imagine, contemplarentur aspectum; vel dominicæ incarnationis gratiam vigilantiore mente recolerent; vel extremi discrimen examinis, quasi coram oculis habentes, districtius seipsi examinare meminissent* [4]. Lors de son cinquième voyage à Rome, Benoît rapporta encore des peintures destinées en partie cette fois au monastère de Jarrow : *quinta vice de Britannia Romam accurrens innumeris sicut semper ecclesiasticorum donis commodorum locupletatus rediit, magna quidem copia voluminum sacrorum, sed non minori, sicut et prius, sanctarum imaginum munere ditatus. Nam et tunc dominicæ historiæ picturas quibus totam beatæ Dei genitricis, quam in maiore monasterio fecerat ecclesiam in gyro coronaret; imagines quoque ad ornandum monasterium ecclesiamque beati Pauli apostoli de concordia Veteris et Novi Testamenti summa ratione compositas exhibuit : verbi gratia, Isaac ligna quibus immolaretur portantem et Dominum crucem in qua pateretur æque portantem, proxima super invicem regione pictura coniunxit. Item serpenti in eremo a Moyse exaltato, Filium hominis in cruce exaltatum comparavit* [5]. L'époque à laquelle Bède écrivait ces lignes était celle où l'occident protestait contre les iconoclastes orientaux; on notera le soin avec lequel notre auteur appuie sur le côté pratique des images pour l'instruction des fidèles et en particulier des ignorants. Ailleurs [6] il s'est appliqué à faire ressortir la légitimité de leur emploi. Une autre particularité remarquable du passage que nous venons de reproduire est la mention qui y est faite de la *Concordia Veteris ac Novi Testamenti* obtenue par saint Benoît Biscop, grâce au rapprochement habile des peintures représentant des scènes parallèles de l'Ancien et du Nouveau Testament. On sait que l'art du moyen âge plus avancé a donné une grande importance à cette forme de l'enseignement par l'image, et qu'à une époque beaucoup plus ancienne, au ve siècle, l'artiste qui sculpta les portes de Sainte-Sabine s'attachait déjà à faire ressortir la concordance des deux Testaments. Le P. Grisar [7] qui fait ce dernier rapprochement donne à ce propos au texte de Bède un sens qu'il nous est difficile d'admettre. D'après lui, saint Benoît Biscop aurait rapporté de simples « *imagines* ou modèles pour la décoration picturale de son église. » « Ces *imagines*, pour pouvoir accompagner dans ses voyages Benoît, n'étaient bien évidemment pas des fresques ni des mosaïques, mais des peintures sur parchemin. » N'aurait-ce pas été plutôt des peintures sur bois? Bède en effet parle beaucoup plus de *picturæ* que d'*imagines* et il écrit non pas *imagines picturarum*, mais bien *picturas imaginum*. Il suffit d'ailleurs de rapprocher de la *Vie des cinq abbés* un passage parallèle de l'Homélie 50e sur saint Benoît Biscop pour se persuader que les peintures rapportées de Rome étaient bien des objets importants : *toties mari transiit, nunquam... vacuus et inutilis rediit, sed nunc librorum copiam sanctorum... nunc architectos... nunc vitrifactores... nunc picturas sanctarum historiarum, quæ non ad ornatum solummodo ecclesiæ verum etiam ad instructionem intuentium proponerentur advexit* [8]. Il est évident que de simples miniatures, des modèles de peintures n'auraient pas obtenu une telle place dans l'homélie destinée à rappeler les principaux bienfaits d'un homme qui avait accumulé des trésors d'art et de science dans ses monastères et dont il n'est dit nulle part qu'il ait fait exécuter des peintures, mais seulement qu'il en a rapporté. Nous pensons donc que Bède a parlé en cet endroit de véritables tableaux et très probablement de peintures sur bois. C'est pour en suspendre une partie que Benoît avait fait établir dans son église de Saint-Pierre de Wearmouth le *tabulatum* qui allait *a pariete ad parietem* et grâce auquel les images de la Vierge et des apôtres formaient comme un cercle — abside ou arc triomphal? — à la hauteur même de la voûte.

On trouve parmi les œuvres de Bède deux traités sur la musique : *Musica theorica* [9] et *Musica quadrata seu mensurata* [10]. Aucun des deux n'est de lui [11]. Quant au *De arte metrica*, c'est bien à tort qu'une phrase sur la manière dont les bons chantres exécutent les semi-vocales l'a fait mettre [12] au nombre des ouvrages intéressant la musique religieuse; Bède qui y intercale des exemples empruntés aux hymnes de l'Église, n'y vise aucunement le chant ecclésiastique.

[1] On attribue à Bède la copie de plusieurs manuscrits et en particulier du cod. *A. II. 16* de Durham (ms. A de Wordsworth, Évangiles, du VIIe ou VIIIe siècle, pouvant en effet provenir de Jarrow, et allié à l'*Amiatinus*). Sur ces manuscrits, cf. Plummer, *op. cit.*, t. I, p. XX, note. — [2] Cf. l'édition de Geyer, *Itinera Hierosolymitana*, p. 301-324, dans le *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* de Vienne, t. XXXIX (1898). — [3] Cf. Geyer, éd. cit., p. XXXIX, et Bède lui-même à la fin de son traité. — [4] *P. L.*, t. CXIV, col. 717-718. — [5] *Ibid.*, col. 720. — [6] *De templo Salomonis*, c. XIX; cf. *P. L.*, t. XCI, col. 790-791. — [7] *Histoire de Rome et des papes au moyen âge*, trad. E.-G. Leleu, t. I, p. 418-419. — [8] *P. L.*, t. XCIV, col. 228. — [9] *P. L.*, t. XC, col. 909-920. — [10] *Ibid.*, col. 919-938. — [11] Le premier, *Musica theorica*, n'est pas un traité, mais, au moins dans sa première partie, un recueil de gloses sur un texte absent. Le second, *Musica practica* (*quadrata*, *mensurata*), est attribué à un certain Aristote du XIIe-XIIIe siècle (cf. A. W. Ambros, *Geschichte der Musik*, t. II, p. 361-362); réédité par Coussemaker, *Scriptorum de musica medii ævi nova series*, t. I, p. 251-281. — [12] Cf. A. Gastoué, *Les origines du chant romain*, p. 127.

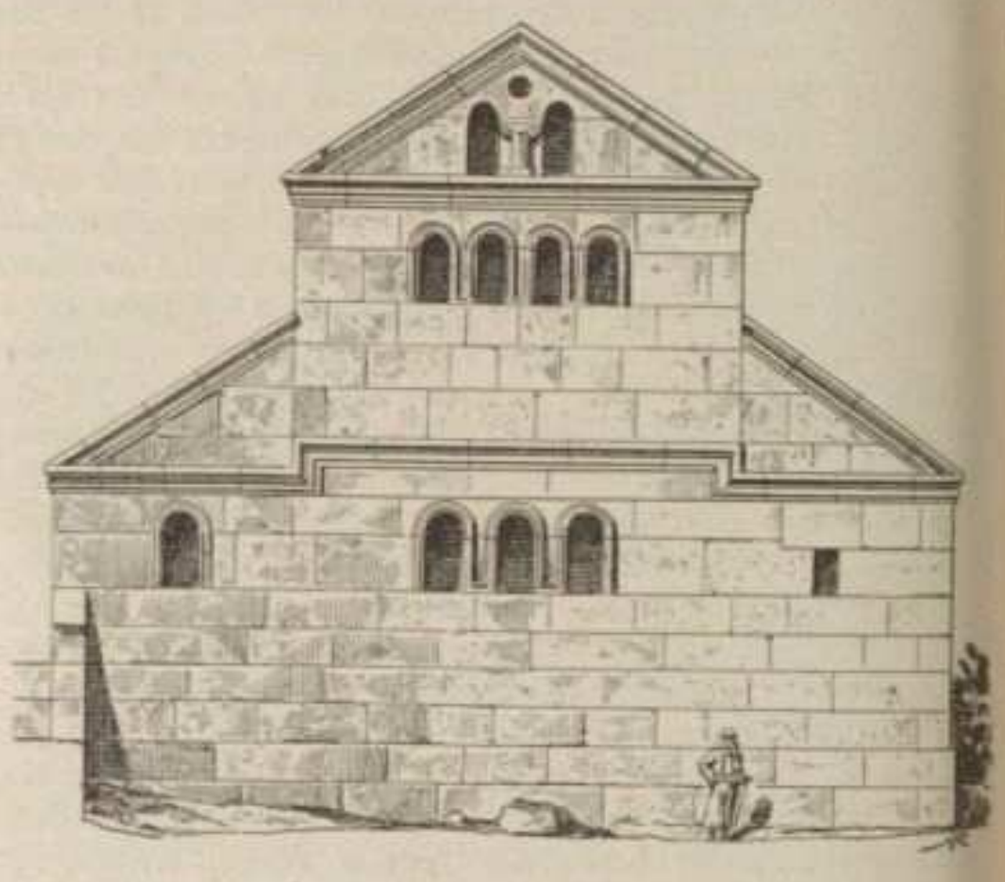
C'est complètement à tort aussi, à notre avis, que l'on a fait intervenir Bède en faveur des deux systèmes rivaux qui, dans les dernières années, se sont disputé la faveur des savants au sujet de l'époque où aurait été compilé l'Antiphonaire romain. Dans le passage de l'*Histoire ecclésiastique*, IV, 18, où il est rapporté que l'archichantre Jean est venu en Angleterre *per iussionem papæ Agathonis*[1], M. Gevaert[2] a vu la confirmation de sa manière de voir, d'après laquelle l'Antiphonaire aurait été promulgué sous les papes grecs du VIIe siècle. Mais l'expression *per iussionem* n'a pas la force que lui attribue M. Gevaert et le passage invoqué de l'*Histoire ecclésiastique* doit être complété et interprété au moyen des



1465. — Plan de la basilique de Behioh.
D'après de Vogüé, *Syrie centrale*, pl. 137.

passages parallèles de la *Vie des cinq abbés* et de l'homélie L[e] de Bède où l'on voit clairement que c'est à la prière de Benoît Biscop que le pape a consenti à se priver pour un temps de l'archichantre de Saint-Pierre : *ab omnibus qui eum nosse potuerunt dilectus (fuit Benedictus), adeo ut ipse papa apostolicus ad profectum monasterii huius quod illum nuper fundasse gaudebat, Iohannem illi abbatem atque archicantorem Romanæ Ecclesiæ, sicut caritas vestra bene meminit, in Britanniam a Roma deducendum præstaret, per quem idem monasterium morem cantandi ac ministrandi canonicum iuxta ritum sanctæ Romanæ atque apostolicæ Ecclesiæ perciperet.* Hom. L[e])[3].

Tout à l'opposé, les auteurs qui défendent la tradition grégorienne se sont prévalu des divers passages de l'*Historia ecclesiastica* où il est question du chant d'église. *H. E.*, I, XXV; II, XX; IV, II, XII, XVIII,; V, XX. Déjà les Mauristes, éditeurs de l'Antiphonaire, donnaient[4] le texte du livre V[e], c. XX, relatif au chantre Maban, comme une preuve de la propagation en Occident, de la manière de chanter instituée par saint Grégoire : *cantatorem egregium, vocabulo Maban, qui a successoribus discipulorum beati papæ Gregorii in Cantia fuerat cantandi sonos edoctus*[5]. Depuis lors ce texte et d'autres semblables ont été souvent cités, et on en a tiré cette conclusion que les chantres anglais avaient eu pour maîtres les *élèves* de saint Grégoire[6]. Mais l'expression *discipuli S. Gregorii* n'a aucunement ce sens sous la plume de Bède; elle désigne simplement les moines envoyés par saint Grégoire, la communauté qu'ils avaient établie à Cantorbéry, les religieux qui leur avaient succédé, et non pas les membres d'une *Schola* que saint Grégoire aurait dirigée ou fondée. Il suffit pour s'en convaincre de se reporter à d'autres passages des œuvres de Bède où les mêmes termes reviennent sans qu'il y soit question de chant : *Honorius, unus ex discipulis beati papæ Gregorii, vir in rebus ecclesiasticis sublimiter institutus*[7]. *Hist. eccl.*, V, XIX.



1466. — Élévation de la basilique de Behioh.
D'après de Vogüé, *Syrie centrale*, pl. 138.

Vighardus qui a Romanis beati Gregorii papæ discipulis in Cantia fuerat omni ecclesiastica institutione sufficientere doctus[8]. *Vita quinque abbatum*, 1, 3. Ainsi le passage invoqué du livre V[e] n'a pas le sens qu'on lui a attribué. Si on examine les autres textes mis en avant, on verra qu'ils ne prouvent pas davantage en faveur de la thèse grégorienne. Nous irons même plus loin et nous ne craindrons pas de dire qu'ils prouvent contre elle. Car ce n'est pas assez de reconnaître que Bède ne dit rien en faveur de la tradition grégorienne : il est impossible de lire ses textes sans se convaincre qu'il l'ignorait : il a trop parlé du chant et de l'organisation de l'office divin, il s'est étendu trop complaisamment sur la vie et sur les œuvres de saint Grégoire pour que l'on puisse raisonnablement expliquer son silence sur les titres liturgiques du grand pape, s'il les avait connus.

H. QUENTIN.

BEFFROI. Voir CAMPANILE.

BEHIOH. Bourgade de la Syrie centrale qui conserve quelques souvenirs. Voir PRESSOIRS. Nous ne mentionnerons ici qu'une petite basilique chrétienne qui diffère assez peu des autres basiliques de la même région. Toutefois on y remarque un détail qui mérite d'être noté pour l'histoire de l'influence des types archi-

[1] *P. L.*, t. XCV, col. 199. — [2] *La mélopée antique dans le chant de l'Église latine*, Gand, 1895, p. XXV-XXVI. — [3] *P. L.*, t. XCIV, col. 227. — [4] Dans leur préface; cf. *P. L.*, t. LXXVIII, col. 637. — [5] *P. L.*, t. XCV, col. 270. — [6] Cf. P. Wagner, *Origine et développement du chant liturgique jusqu'à la fin du moyen âge*, trad. Bour, Tournai, 1904, p. 197; A. Gastoué, *Les origines du chant romain* p. 91. — [7] *P. L.*, t. XCV, col. 263. — [8] *P. L.*, t. XCIV, col. 715.

tectoniques syriens sur les édifices de l'Occident, c'est l'abside carrée, encadrée de deux chambres qui s'alignent sur le prolongement des murs extérieurs de l'église et ne font qu'un avec ceux-ci. L'éclairage du chevet par deux séries de fenêtres, trois et quatre, est également original. La sculpture et les moulures n'offrent, par contre, rien de particulièrement intéressant. Le linteau de la porte principale est travaillé assez grossièrement, mais quelques détails semblent y faire sentir l'influence byzantine [1]. M. de Vogüé croit l'église du VIe siècle; en voici les principales dimensions (fig. 1465 et 1466) :

Longueur totale, murs compris	29m40
Largeur totale, murs compris.	15m75
Largeur de la nef, colonnes comprises.	7m87
Largeur des bas-côtés, murs compris .	3m94

H. Leclercq.

BELETH. Jean Beleth ne peut pas être considéré comme un grand liturgiste; cependant son ouvrage *Rationale divinorum officiorum* n'est pas sans valeur, et comme il appartient à une époque, le XIIe siècle, qui ne nous a presque rien donné comme travaux liturgiques, il est nécessaire de lui faire une place dans l'histoire littéraire de la liturgie. Jean Trithème (au chapitre CDXV de ses *Auteurs ecclésiastiques*) nous parle de lui comme d'un insigne théologien de l'école de Paris, aussi érudit dans la science scripturaire que dans la philosophie, qui a écrit des sermons et un ouvrage sur les divins offices, mais dont les œuvres ne sont du reste pas venues jusqu'à lui; il était du XIIe siècle et l'on n'a pas d'autre détail sur sa vie. C'est Cornelius Laurimann qui le premier a édité son ouvrage à Anvers, 1553 (réédité ensuite plusieurs fois, cf. la bibliographie).

Lui-même définit ainsi l'objet de son livre dans son avant-propos : *(ad hoc damnum evitandum) triplex adhibebimus remedium, si primo de ecclesiasticis institutionibus, deinde de expositionibus divinorum sermonum, ac tandem etiam de dierum ratiocinationibus, quam fieri potest brevissime, dixerimus* [2]. Son plan est assez bon; il passe en revue les époques liturgiques, les lieux, les personnes (clercs, ministres, etc.), les choses liturgiques, les offices canoniques, la messe et ses parties, les principales fêtes; il y a quelques chapitres spéciaux sur l'office des morts.

Naturellement dans un auteur de cette époque on ne doit pas s'attendre à trouver une critique rigoureuse, ni des renseignements historiques bien précieux. Ce qui est surtout intéressant pour nous, c'est qu'il nous donne une description exacte de la liturgie de son temps. Sur ce point, on ne peut que louer sa précision. Son témoignage est précieux aussi pour certains usages de l'époque. Il nous parle, par exemple, de ce que l'on appelait *Libertates decembris*, et qui rappelle le souvenir des saturnales. Les évêques et archevêques cédaient leur place à certains de leurs sujets, et pour quelques jours abandonnaient leurs fonctions [3]. Il rapporte qu'en certaines régions, le second jour après Pâques les femmes battent leurs maris, et le troisième, les hommes rendent les coups [4]. De son temps on chante encore à la messe : *humiliate vos ad benedictionem* [5]. C'est saint Jérôme, qui, au temps de saint Damase, aurait institué l'office canonique [6]. Il a une curieuse histoire sur la raison pour laquelle les paroles de la secrète, qui autrefois étaient dites à haute voix, sont récitées de son temps à voix basse [7].

Ses chapitres sur les *litanies*, sur les *fêtes des saints*, sur les *livres liturgiques*, sur les *lectures de l'office et de la messe*, sur *l'office des morts*, et les usages des diverses églises, ne manquent pas d'intérêt.

Si l'on ne peut guère se fier à son témoignage quand il recherche les origines historiques de certains usages liturgiques (Quatre-Temps, les Nocturnes, etc.), on doit reconnaître que ses lectures sont assez étendues pour un homme de son temps; il lui arrive même de citer Ovide ou Virgile.

Il est à remarquer aussi qu'il ne s'étonne pas de trouver dans la liturgie des usages païens, surtout des usages juifs [8].

A côté de cela, on sera peu surpris de lui voir admettre des histoires invraisemblables ou traiter des questions puériles, par exemple si, au jugement dernier, les hommes seront nus ou vêtus [9]. S'il sait parfois envisager sérieusement une question, il lui arrive encore trop souvent de tomber, comme la plupart des écrivains de son temps, dans un symbolisme échevelé (comparaison de la cloche et du prédicateur), le montant de la cloche représente la croix, le battant, c'est l'esprit du prédicateur, la corde représente la Sainte Écriture, et comme cette corde est formée d'un triple lien, c'est la figure des trois sens de l'Écriture historique, allégorique, éthique, etc. [10]; voir aussi la raison des sept heures du jeudi [11]. Il abuse aussi des antithèses, de la division tripartite qu'il veut bon gré, mal gré, trouver partout [12]. Cependant sa langue est correcte, parfois élégante. Au demeurant, on le voit, Beleth, sans être d'un grand secours pour les études liturgiques, apporte sa petite contribution, et fournit quelques renseignements sur la liturgie du XIIe siècle.

Bibliographie. — Son *Rationale*, édité d'abord par Laurimann à Anvers en 1553, puis à Diligen et à Anvers encore 1570, puis à Venise avec le *Rational* de Durand, 1572, 1581; à Lyon, 1565, 1583, 1592, 1612, etc. Migne a reproduit l'édition de Laurimann, *P. L.*, t. CCII, col. 9-166. Cf. Fabricius, *Biblioth. mediæ et infimæ latinitatis*, t. IV, p. 56. — Dom Guéranger, *Institutions liturgiques*, 1885, t. I, p. 311. — Dom Cabrol, *Introduction aux études liturgiques*, p. 37.

F. Cabrol.

BÉLIER. La représentation du bélier était fréquente sur les monuments décorés par les païens, où elle était employée soit comme ornement, soit comme attribut. Nous retrouvons le bélier parmi les symboles dont le christianisme a fait usage.

Comme presque toujours en matière de symboles chrétiens il faut chercher dans les épisodes ou les types de l'Ancien Testament la signification attribuée par les fidèles au bélier. Un des plus remarquables entre tous les épisodes était le sacrifice d'Abraham. Reproduit à satiété sur les fresques, les sarcophages, les lampes, les fonds de coupe dorés, il rappelait le Christ immolé à Dieu par sa substitution providentielle à l'homme coupable. *Aries inter spinas est Jesus Christus spinis in frontibus obsignatus et cruci affixus* [13]. Un symbolisme qui se prête sans trop d'efforts à de semblables rapprochements de détail est une bonne fortune si rare qu'il faut s'attendre à la voir exploiter. Aussi voyons-nous saint Augustin lui-même devancé dans cette voie, et ce qui n'est pas moins surprenant, devancé par Tertullien. *Quoniam hæc fuerunt sacramenta*, dit celui-ci, *quæ temporibus Christi perficienda servabantur, et Isaac cum ligno reservatus est, ariete oblato in vepre cornibus hærente, et Christus suis temporibus lignum humeris suis portavit, inhærens cornibus crucis, corona spinea in capite eius circumdata* [14]. Désormais la voie est ouverte et on ne s'en écartera plus : *Inter*

[1] De Vogüé, *Syrie centrale*, p. 140, pl. 137-138. — [2] *P. L.*, t. CCII, col. 13. — [3] *P. L.*, t. CCII, col 123 — [4] *Loc. cit.*, col. 123. — [5] *Loc. cit.*, col. 125. — [6] *Loc. cit.*, col. 31. — [7] *Loc. cit.*, col. 52. — [8] Notamment *P. L.*, *loc. cit.*, col. 18, 19, 20, 27, 30. — [9] Notamment, *loc. cit.*, col. 20, 24, 127, 138, 139. — [10] *Loc. cit.*, col. 36. — [11] *Loc. cit.*, col. 39. — [12] *Loc. cit.*, col. 26, 34, etc. — [13] S. Augustin, *Contr. Maxim.*, l. II, c. XXVI, *P. L.*, t. XLII, col. 810 — [14] Tertullien, *Adv. Judæos*, c. XIII, *P. L.*, t. II, col. 673 sq.

vepres arietem hærentem cornibus. Inter vepres, dit pseudo-Jérôme, *requiramus, quæ sit ista novitas, id est, in multitudine circumstantium peccatorum hærentem cornibus, id est ad crucis cornua clavorum confixione pendentem, sicut in alio loco leginus : cornua in manibus ejus*[1]. Et nous pourrions citer encore saint Athanase[2], saint Prosper[3] et beaucoup d'autres.

Si le Christ est substitué à l'humanité, la raison en est aisée à donner, c'est qu'il est le chef de l'humanité; il marche à sa tête; or, par un rapprochement imprévu, il se trouve que tel est aussi le rôle et le rang du bélier, il précède le troupeau. Pourquoi le bélier? *Qua ratione arietem?* demande saint Ambroise dans sa paraphrase sur Abraham. *Quasi præstantem utique cætero gregi*[4]. Ailleurs, le même Père, quoique n'ayant plus à se préoccuper d'Abraham, maintient la comparaison entre le bélier et le Verbe de Dieu[5].

Les monuments figurés confirment ce symbolisme. Certains sarcophages interprètent les paroles des Pères en nous montrant le bélier perché sur un monticule dressé sur les pieds de derrière et le dos appuyé contre un arbre[6], ce qui rappelle les paroles de saint Épi-



1467. — Terre cuite.
D'après Garrucci, *Storia*, t. VI, pl. 465.

phane : *Visus est autem aries ab arbore pendens, et crucis imaginem ostendens, qui cædem pro puero passus est,* et saint Ambroise dit également : *demonstrans etiam genus passionis, cum suspensum ostendit cornibus arietem. Virgultum illud patibulum crucis erat*[7]. Saint Ambroise est toujours revenu avec complaisance sur le symbolisme du bélier et a contribué à lui donner sa pleine signification. Le bélier, dit-il, nourrit sa toison et la lave dans l'eau pour en augmenter la blancheur et pour nous plaire. De même le Christ a porté nos péchés et les a lavés dans son sang afin que nous puissions plaire à Dieu son Père. Le bélier, par sa voix, guide le troupeau dont il est le chef et revêt le berger de sa laine : ainsi Jésus-Christ, en tant que Dieu, nous revêt par sa création et sa providence, il nous conduit par sa doctrine vers le port du salut et par sa grâce vers la rédemption. Le bélier se tait devant celui qui le tond, de même Jésus-Christ garde le silence devant ceux qui lui donnent la mort; enfin, dernier trait de ressemblance, le bélier combat et terrasse le loup, Jésus-Christ dompte et abat le démon.

Le bélier figure donc Jésus-Christ dans cet ensemble symbolique où, avec plus ou moins de précision, les fidèles voulaient voir, dans l'agneau, le néophyte; dans la brebis, le chrétien docile; dans le bouc, le converti ou le pécheur. Figure du Christ, le bélier était symbole de la force et encouragement à la lutte pour ceux qui tenaient la place de Jésus-Christ. Cette assimilation entre le Christ et ses représentants légitimes dans la hiérarchie se montre clairement sur certains monuments très anciens, notamment dans les fresques qui nous offrent la figure du bélier au repos ou bondissant et portant le vase de lait, le bâton pastoral, la panetière du berger. La *mulctra,* le *pedum* et le *situlum* sont en effet les insignes caractéristiques du pasteur.

A mesure qu'on s'éloigne de ce symbolisme vraiment pastoral et primitif, on voit substituer aux images rustiques des insignes mieux adaptés à l'imagination de moins en moins champêtre de la société chrétienne. Un fragment de terre cuite conservé à la Bibliothèque Vaticane qui représente un bélier chargé d'un chrisme[8], et la belle lampe représentant un bélier portant la croix sur le front et sur le poitrail[9] sont des interprétations nouvelles d'une pensée identique (fig. 1467).



1468. — Épitaphe romaine.
D'après Perret, *Les catacombes de Rome,* t. V, pl. LXXVII, n. 6.

Si dans ces monuments, et plusieurs autres, la signification donnée au bélier est incontestablement la personne de Jésus-Christ ou celle de ses représentants sur la terre, il ne faut pas faire difficulté de reconnaître que les artistes chrétiens ont fréquemment oublié cette distinction entre le bélier, la brebis et l'agneau. Sur des fresques, sur des sarcophages, et sur d'autres objets plus infimes, le Bon Pasteur, qui est Jésus-Christ, garde des béliers ou porte l'un d'entre eux sur ses épaules, ce qui est un non-sens, puisque le bélier représente également Jésus-Christ (fig. 1468). Il ne faut donc pas presser trop rigoureusement cette symbolique et il n'est pas impossible que les réminiscences de Hermès et d'Aristée criophores soient pour quelque chose dans cette inadvertance. Là où la caractéristique du bélier est généralement observée, c'est dans les scènes où il est représenté parmi ses congénères. Il faut bien alors lui garder sa signification. C'est le cas dans la représentation des agneaux qui sortent de Jérusalem et de Bethléhem pour se diriger vers le monticule sur lequel se dresse le bélier[10]. Dans le verre

[1] S. Jérôme, *Homil.,* XXIX, *De resurrectione, P. L.,* t. XXX, col. 231. — [2] S. Athanase, *Liber quæst., ad Antioch.,* q. XCVIII, *P. G.,* t. XXVIII, col. 657. — [3] S. Prosper, *De promiss. Dei,* p. I, *P. L.,* t. LI, col. 753 sq. — [4] S. Ambroise, *De Abraham,* l. I, c. VIII, *P. L.,* t. XIV, col. 471. — [5] S. Ambroise, *Epist.,* LXIII, *Ad Justum, P. L.,* t. XVI, col. 951. Cf. Allegranza, *Spiegazione e riflessione sopra alcuni monumenti antichi di Milano,* in-4°, Milano, 1757, p. 23, pl. II. — [6] Bosio, *Roma sotterranea,* in-fol., Rome, 1632, p. 45, 77, 85, 155, 295 sarcophages, 231, 395 fresques; Garrucci, *Storia,* t. V, pl. 310, n. 4; pl. 324, n. 3; pl. 328, n. 3. — [7] S. Ambroise, *De Abraham,* l. I, c. VIII, *P. L.,* t. XIV, col. 471. — [8] Garrucci, *Storia,* t. VI, pl. 465, n. 2. — [9] *Ibid.,* t. VI, pl. 472, n. 2; *Dictionn.,* t. I, col. 895, fig. 209. — [10] *Dictionn.,* t. I, col. 888, fig. 202, 203.

doré qui montre cette scène, il est impossible de se méprendre sur le symbolisme du bélier. Le registre inférieur n'est que la reproduction sous un aspect différent du registre supérieur où l'on voit le Christ recevant l'humanité et lui donnant la loi par l'intermédiaire des apôtres. Ainsi le bélier se retrouve dans cet épisode triomphal tel que nous l'avons vu dans l'épisode douloureux du sacrifice d'Abraham, il figure la nature divine du Christ.

Mais voici encore la confusion qui reparaît entre le bélier et l'agneau servant lui même à figurer Jésus-Christ



1469. — Sarcophage romain. D'après une photographie.

immolé. Les Pères et les artistes se montrent également indifférents à maintenir la distinction, car tout en considérant le bélier comme le chef et l'agneau comme le fidèle, il leur arrivera, et ce sera le cas le plus fréquent, de comparer le Christ à l'agneau immolé, ἀμνὸς, ἄρνιον, πρόβατον, χριὸν sont pour eux, grecs et latins, des termes à peu près équivalents.

Sur les plus anciens sarcophages[1], notamment sur celui de Livia Primitiva qui peut dater de l'époque des premiers Antonins, le Bon Pasteur est escorté de béliers. Si on pouvait supposer que les auteurs de ce sarcophage avaient présente à l'esprit la distinction entre agneaux et béliers, on en pourrait induire que dans ces représentations où le Bon Pasteur est entouré de béliers, nous avons la première idée des fresques qui, au IIIe et au IVe siècle, nous montreront Jésus-Christ siégeant avec ses seuls apôtres. Mais ce n'est que plus tard qu'on précise l'identification entre le Christ chef de l'Église et les évêques chefs de leurs Églises. *Qui vero sub arietum nomine ostendantur, anterior psalmus ostendit cum ait : Induti sunt arietes ovium ; in his enim tamquam in principibus gregum significat sacerdotes, quos doctrinæ apostolicæ eruditio cum orationum odore ad martyrii studium prosequitur*[2]. C'est saint Hilaire qui s'exprime de la sorte et saint Grégoire le Grand parle à peu près dans les mêmes termes[3].

Ailleurs le bélier représente le fidèle, Dieu dit dans Ezéchiel[4] : Ἰδοὺ ἐγὼ διακρινῶ ἀναμέσον προβάτου καὶ προβάτου, χριῶν καὶ τράγων : *ecce ego judico inter pecus et pecus, arietum et hircorum*[5]. C'est le commentaire littéral de cette scène que nous trouvons dans un sarcophage qui a pu toutefois s'inspirer plus particulièrement des paroles de Jésus dans l'Évangile[6] : « Toutes les nations seront assemblées devant lui (le Fils de l'Homme), il séparera tous les hommes les uns d'avec les autres comme un pasteur sépare les brebis des boucs. Et il mettra les brebis à sa droite et les boucs à sa gauche. » Le bélier dans Ezéchiel est devenu la brebis dans l'évangile, mais dans le sarcophage il semble qu'on ait représenté des béliers. Ce bas-relief est aussi beau que bien conservé[7]. On voit qu'il formait le couvercle d'un sarcophage. On remarque l'heureuse observation de la nature dans l'attitude repliée sur soi-même du premier bouc craignant la main qui se lève contre lui.



1470. — Sarcophage de Lucq de Béarn. D'après une photographie.

Le monument le plus important, à notre connaissance, relativement au symbolisme du bélier, est un sarcophage de la Gaule, conservé dans l'église de Lucq de Béarn[8] (fig. 1470). Cette tombe est d'une exécution grossière et paraît être l'ouvrage d'un artiste barbare s'affranchissant sur plus d'un point de l'observation

[1] Garrucci, *Storia*, t. v, pl. 295, n. 1, 2; pl. 296, n. 3; pl. 298, n. 1; pl. 300, n. 1, 3, 4; pl. 359, n. 3, 4; pl. 370, n. 2. — [2] S. Hilaire, *Tract. in psalm.*, XLV, n. 24, *P. L.*, t. IX, col. 433. — [3] S. Grégoire, *Præf. in libr. Job. moral.*, l. II, n. 55, *P. L.*, t. LXXV, col. 582; *Homil.*, XVII, n. 17, *In Evang.*, *P. L.*, t. LXXVI, col. 1148. — [4] Ezech., XXXIV, 17. — [5] Théodoret lit : κριῶν καὶ τράγων. — [6] Matth., XXV, 32, 33. La même scène a inspiré une mosaïque de Ravenne. Garrucci, *Storia*, t. IV, pl. 248, n. 4. — [7] Garrucci, *op. cit.*, pl. 304, n. 3; Roller, *Les catacombes de Rome*, 1881, t. I, pl. XLIII, n. 3, p. 277. Ce bas-relief faisait partie de la collection Sciarra. Il a été vendu et semble avoir été transporté en Angleterre. — [8] Cénac Moncaut, *Hist. des peuples pyrénéens*, 2e édit., t. V, p. 351-352; *Voyage archéol. et hist. dans l'ancienne vicomté de Béarn*, p. 13-19, pl. II; Le Cœur, *Le Béarn*, in-8°, Pau, p. 238-241, pl. XLIV; Brunet-Lewis, *Antiquities in the South-West of France*, p. 21, 23; Henry Bacquès, *Souvenir du Béarn*, p. 43; E. Le Blant, *Étude sur les sarcophages chrét. de la Gaule*, in-fol., Paris, 1886, p. 100, pl. XXVII

des types courants et consacrés par l'usage. Connaissant la règle absolue de la symétrie que s'imposaient les sculpteurs de sarcophages [1], il s'y est soumis et avec tant de rigueur qu'il a, pour s'y mieux conformer, imaginé un détail entièrement nouveau. A l'extrémité gauche de la cuve nous voyons, sous un édicule, Lazare entouré de bandelettes et le Christ la verge baissée, à l'instant où il va ressusciter son ami. A l'extrémité droite de la cuve s'élève un autre édicule, mais celui-ci appartient à une représentation du sacrifice d'Abraham, dans laquelle à peu près tout est nouveau. Quatre personnages, chose sans exemple, assistent au sacrifice d'Abraham [2], ils tiennent en main un *volumen*. Le plus proche du patriarche lui touche le bras, c'est sans doute l'ange [3]. Abraham porte la tunique exomide [4] et Isaac est un adulte. Entre Abraham et l'édicule se voient en outre un homme et une femme, innovation plus surprenante que les autres. L'attitude de la femme ne laisse aucun doute sur son identité ; son geste est celui qu'employaient les anciens pour exprimer l'affliction [5] ; il n'est guère douteux que ce personnage, dans la pensée du sculpteur, ne doive représenter Sara, bien que celle-ci soit restée dans la maison et n'ait pris aucune part au sacrifice. Mais voici un trait encore plus inattendu. De même que la momie de Lazare se montre à l'entrée de son tombeau, de même le bélier, qui sera sacrifié à la place d'Isaac, a pris place dans l'édicule qui équilibre cette extrémité du sarcophage. N'y a-t-il ici qu'un souci de la réplique poussé au dernier degré ou bien une intention théologique ? Le sacrifice d'Abraham est, nous l'avons montré, une figure de la passion du Christ dont les deux natures sont, au jugement des Pères de l'Église, également symbolisées par le bélier et par Isaac, images du *sacrificium cruentum* et du *sacrificium incruentum* [6]. « Bien qu'une analogie de forme fournie par un marbre de Rodez, puisse y conduire, je n'oserai conclure que l'édicule où apparaît la victime représente le saint sépulcre, mais j'incline à croire que le bélier placé comme nous le voyons ici, sous un portique et en grande évidence, est l'image symbolique du Christ [7]. »

La figure du bélier suspendu littéralement par les cornes, quoique parfaitement disgracieuse, se montre dans plusieurs monuments, notamment à Arles [8]. Mais c'est là néanmoins une exception et les sculpteurs ne se jugeaient généralement pas tenus à tant d'exactitude à l'égard des récits des Livres saints. Il s'en trouve parmi eux qui, parfaitement insoucieux du récit biblique, représentent le bélier sans cornes [9] et ce n'est qu'exceptionnellement, nous venons de le dire, qu'ils prennent soin d'indiquer ce détail important que le bélier est arrêté par les ronces [10]. Cette insouciance à l'égard du thème historique est d'autant plus remarquable que les Pères insistaient plus fréquemment sur le symbolisme des moindres particularités de l'épisode et leurs explications étaient courantes parmi les fidèles. Pour les Pères et les écrivains ecclésiastiques, les épines du buisson rappellent celles de la couronne qui fut placée sur le front de Jésus-Christ [11]. De même l'embarras des cornes du bélier parmi les ronces avait été noté particulièrement par les Pères dont les écrits obtenaient la vogue la plus répandue : *Quid ergo illo figurabatur, nisi Jesus Christus, antequam immolaretur, spinis judaicis coronatus* [12]. Et ailleurs : *Ille postremo ipse aves Christum significavit. Quid enim est hærere cornibus, nisi quodammodo crucifigi* [13] ; enfin : *Aries cornibus in vepre detentus spinis coronatum Christum ostendens* [14].

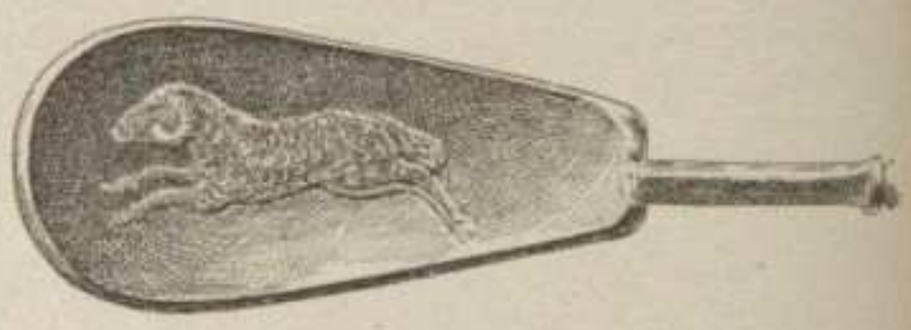


1471. — Sardoine du British Museum. D'après une photographie.



1472. — Pâte jaune. D'après Perret, *Les catacombes de Rome*, t. IV, pl. 16, n. 71.

Nous ne savons enfin si les fidèles ont eu quelque arrière-pensée de symbolisme ou bien s'ils n'ont vu dans le bélier qu'un type décoratif quand il l'ont fièrement campé à la place du lion à l'angle des sarcophages [15] et quand ils l'ont représenté sur les gemmes et les anneaux (fig. 1471-1472), comme nous le voyons sur une



1473. — Cuiller d'argent. D'après *The Archæologia*, 1900, t. LVII, pl. 18, n. 8.

sardoine du British Museum [16]. Nous ne reviendrons pas ici sur la lampe publiée et décrite déjà [17]. Signalons encore une cuiller d'argent provenant d'un trésor

[1] E. Le Blant, *Etude sur les sarcoph. d'Arles*, in-fol., Paris, 1898, préf., p. XII ; C. L. Meader, *Symmetry in early christian relief Sculpture*, dans *American Journal of Archeology*, 1900, p. 126-147 ; H. Leclercq, *Manuel d'arch. chrét.*, 1907, t. II, p. 315. — [2] A Arles, on trouve deux ou trois assistants pour cette même scène. E. Le Blant, *Sarcoph. d'Arles*, p. X, pl. III, VI. — [3] Même détail sur les sarcophages en Espagne et à Rome, cf. Garrucci, *Storia*, pl. CCCXIV, n. 6 ; pl. CCCLXVII, n. 1, 2. — [4] Il est figuré d'ordinaire avec le *pallium*, cf. E. Le Blant, *Etude sur les sarcoph. d'Arles*, pl. VI, VIII, X. — [5] Même personnage et même geste sur un sarcophage d'Auch, Le Blant, *Etude sur les sarc. de la Gaule*, pl. XXV. — [6] Origène, *Homil.*, VIII, *In Genes.*, 9 : *Sed quomodo Christo uterque conveniat, et Isaac qui non est jugulatus, et aries, qui jugulatus est, operæ pretium est noscere*, *P. G.*, t. XII, col. 208 ; *Fragmenta melitonii*, n. 9, 10, dans Otto, *Corpus apologetarum christianorum*, in-8°, Ienæ, 1851, t. IX, p. 419. — [7] E. Le Blant, *Sarcoph. chrét. de la Gaule*, p. 101. — [8] E. Le Blant, *Etude sur les sarcoph. chrét. de la ville d'Arles*, in-fol., Paris, 1878, pl. XXXI, p. 35. — [9] Bottari, *Pitture e sculture*, in-fol., Roma, 1737, pl. XV, XXIX, XL, LIX, CXI, CXCV. — [10] E. Le Blant, *Sarcoph. d'Arles*, pl. XXI, Bottari, pl. XXVII. — [11] Tertullien, *Adv. Judæos*, c. X, *P. L.*, t. II, col. 665. sq ; *Adv. Marcionem*, l. III, c. XVIII, *P. L.*, t. II, col 374 ; Clément d'Alexandrie, *Pædagogus*, l. I, c. V, *P. G.*, t. VIII, col. 261 sq. ; S. Augustin, *De civitate Dei*, XVI, III, 3, *P. L.*, t. XLI, col. 481 ; *Serm.*, CCCLII, 3, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1551 ; *In psalm.* XXX, n. 9, *P. L.*, t. XXXVI, col. 244 ; S. Ambroise, *De Abraham*, l. I, c. VIII, 77, *P. L.*, t. XIV, col. 471 ; S. Prosper d'Aquitaine, *De promissionibus*, l. I, c. XVII, *P. L.*, t. LI, col. 746 ; S. Basile de Seleucie, *Orat.*, VII, à la suite de Grégoire de Néo-Césarée, édit. de 1622, p. 43 ; Mabillon, *De liturgia gallicana*, in-4°, Paris, 1685, p. 255. — [12] S. Augustin, *De civit. Dei*, l. XVI, n. 31, *P. L.*, t. XLI, col. 510. — [13] S. Augustin, *In psalm.*, XXX, n. 9, *P. L.*, t. XXXVI, col. 254. — [14] S. Prosper d'Aquitaine, *De promissionib.*, l. I, c. XVII, *P. L.*, t. LI, col. 746. — [15] *Dictionn.*, t. I, col. 347, fig. 1493. — [16] O. Dalton, *Catalogue of christian antiquities, and objects from the christian East of the British Museum*, in-8°, London, 1901, pl. I, n. 24. Cf. Perret, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1855, t. IV, pl. XVI, n. 55 (pâte bleue) ; pl. XVI, n. 40, 71 (pâtes jaunes) ; pl. XVI, n. 66 (cornaline) ; t. III, pl. VIII, p. 75. — [17] *Dictionn.*, t. I, col. 805, fig. 299 ; T. de Lasteyrie, *Notice sur une lampe chrétienne en forme de bélier*, dans les *Mémoires de la Société nationale des antiquaires de France*, 1855, t. XXII, p. 225-240.

byzantin trouvé dans l'île de Chypre, dans le district de Kerynia, et conservé au British Museum [1] (fig. 1473).

Le symbolisme du bélier a inspiré un curieux essai d'explication dans lequel l'ingéniosité confine à la fantaisie et qui, néanmoins, n'est pas indigne d'être rappelé ici. Mme Félicie d'Ayzac, commentant un sarcophage romain (fig. 1474), y voyait « le bon Pasteur entre sept béliers. L'un, qu'il porte sur ses épaules, se retourne pour le baiser; deux autres broutent ou ruminent, un autre se repose contre ses pieds, un cinquième quête ses caresses, un autre semble lui parler de l'attitude et du regard; lui-même, il tire par sa courte queue le septième et dernier bélier; aimable tableau pastoral qui paraît, au premier coup-d'œil, retracer l'intimité sainte à laquelle le sacerdoce est admis de la part de Dieu, mais qui décèle, peut-être, un sens plus précis et plus spécial à un examen attentif de ses caractères de détail. Ceux-ci, en effet, semblent s'adapter complètement, non aux *sept églises d'Asie-Mineure* mentionnées au deuxième chapitre de l'Apocalypse, comme le pense Bottari, mais aux *sept évêques eux-mêmes* de ces Églises primitives. En effet, dans aucune œuvre d'art, pas plus que dans le mysticisme des Livres saints, le bélier n'a représenté une réunion de fidèles; et ceux-ci, visiblement emblèmes des sept apôtres ou pasteurs, semblent une expression exacte et scrupuleusement fidèle de la scène rapportée de l'Apocalypse et des dispositions diverses reprochées à ces sept pasteurs. Les poses des sept béliers ont des analogies frappantes avec ce qu'on lit dans le texte sur ces « anges des sept Églises ». Dans ce texte, l'évêque de Philadelphie et celui de Smyrne sont loués et encouragés : celui d'Ephèse est excité à reprendre la voie première; l'évêque de Laodicée est fortement réprimandé, mais avec amour et tendresse; ceux de Pergame et de Thyatire sont approuvés sur plusieurs points mais gravement repris pour d'autres, et enfin, l'évêque de Sardes est appelé « vivant de nom », mais mort néanmoins par ses œuvres. Ce détail si net, si précis, nous semble se retrouver dans l'œuvre sculptée; les évêques de Philadelphie et de Smyrne, consolés avec tant d'amour, ne peuvent-ils pas être caractérisés, l'un par le bélier debout au centre, se serrant contre le Pasteur et semblant même lui parler; l'autre par celui qui lui parle aussi en se retournant vers son visage et qui est porté sur ses épaules? Celui qui rumine tout seul au plus haut point du monticule, mais qui regarde le Pasteur, ne semble-t-il pas figurer l'évêque d'Éphèse, auquel est si fort reprochée la domination de sa charité? Le pasteur de Laodicée, accusé de tant de tiédeur, ne semble-t-il pas avoir son type dans le bélier qui broute à l'aise en tournant le dos au berger, dont l'œil plein de sollicitude observe et suit ses mouvements? Les deux regardant vers l'ouest ne personnifieraient-ils pas à leur tour les évêques de Pergame et de Thyatire? Par leur attitude ils montrent affection et docilité, mais sans recherche de caresses. Celui de Sardes, le coupable qui est repris si sévèrement, ne serait-il pas le septième et dernier bélier, dont le berger tire la queue? Cet acte rappelle cet *aurem vellit* de Virgile, *Eclog.*, VI, 4, dont chacun sait la tradition. Remarquons en effet ici que la queue, écourtée comme on la voit dans ce bas-relief, dépeint, dans la langue sacrée, « le mépris des choses de Dieu, l'oubli total des fins dernières, » caractère très convenable à celui que l'Apocalypse nomme « mort aux yeux du Seigneur » [2].

Ajoutons d'un mot que nous avons simplement ici trois modèles empruntés à la pastorale chrétienne, sans aucun souci des évêques d'Asie-Mineure. Pour l'explication de ce type de sarcophage nous renverrons simplement à notre *Manuel d'archéologie chrétienne*, t. II, ch. VI, p. 288 sq.

H. LECLERCQ.



1474. — Sarcophage de Romain. D'après Bottari, *Roma sotterranea*, pl. CLXIII.

BELLARMIN (Le Cal Robert) † 1621. Bellarmin appartient bien plutôt à la théologie qu'à l'archéologie ou à la liturgie, cependant il a touché à cette dernière matière, notamment dans ses *Controverses*, et Zaccaria lui donne à ce titre une place dans sa *Bibliotheca ritualis*.

Il parle longuement de la messe et des cérémonies de la messe (du ch. XIII au ch. XXVII) dans le livre *De missa* de ses *Disputationes de controversiis christianæ fidei*, Ingolstadt, 1586; il traite dans le même ouvrage d'une façon érudite, *de la canonisation des saints*, dans ses 3 livres *De Ecclesia triumphante*. Son traité *Refutatio Libelli de cultu imaginum qui falso synodus Parisiensis inscribitur*, a été donné dans l'édition vénitienne des *Controverses*, comme appendice au traité *De cultu imaginum*. Il conclut à tort contre l'authenticité de ce synode, cf. Hefele, *Hist. des conciles*, trad. Delarc, t. V, p. 236 sq. Il est l'auteur de l'hymne *Pater superni Luminis* (composé vers 1599) pour l'office de sainte Madeleine.

BIBLIOGRAPHIE. — Zaccaria, *Bibliotheca ritualis*, Roma, 1778, p. 128. — Nicéron, *Mémoires pour servir à l'hist. des hommes illustres*, Paris, 1415, t. XXXI, p. 2 sq. — Dupin, *Nouvelle bibliothèque*, Utrecht, 1745, t. XVII, p. 18 sq. — Hurter, *Nomenclator literarius*, 1892, t. I, p. 273-282. — Sommervogel, *Bibliothèque de*

[1] O. Dalton, *A byzantine silver Treasure from the district of Kerynia, Cyprus*, dans *The Archæologia*, 1900, t. LVII, pl. XVIII, n. 8, p. 159-174. — [2] F. d'Ayzac, *Le bélier. Zoologie mystique et monumentale*, dans la *Revue de l'art chrétien*, 1865, t. IX, p. 241-423. Le sarcophage a été publié par Bosio, *Roma sotterranea*, 1632, p. 513; Bottari, *Sculture e pitture*, in-fol., Roma, 1737, pl. CLXIII; Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, in-fol., Prato, 1873, pl. 401, n. 7, p. 150. L'inscription doit se lire : ΕΝΘΑΔΕ·ΠΑΥΛΕΙΝΑ·ΚΕΙΤΑΙ ‖ ΜΑΚΑΡΩΝ· ΕΝΙΧΩΡΩ·ΗΝ ΚΗΔΕΥC ‖ ΕΠΑΚΑΤΑ ΕΗΝΤΡΕΠ-ΤΕΙΡΑΝ ‖ ΓΑΥΚΕΡΑΝ ΑΓΙΑΝ ΕΝ ΧΡΩ; ligne 2-3, lire : ΚΗΔΕΥCΕ ΠΑΚΑΤΑ ΕΗΝ... Cf. Ms. Vatic. 4409, fol. 12.

la Cie de Jésus, t. I, p. 1182; et surtout l'article très complet du P. X. Le Bachelet, *Dict. de théologie,* t. II, col. 560-599, avec de nombreuses références bibliographiques.

W. Henry.

BÊMA. Voir Chœur.

BÉMOL. Voir Modes.

BENEDICAMUS DOMINO. A la fin des offices il y avait généralement, et cela dès la plus haute antiquité, un avertissement donné aux fidèles pour leur annoncer que l'office était terminé, ou pour les congédier, de même qu'il y en avait un pour annoncer les fêtes. Cf. Annonce des fêtes, t. I, col. 2230.

Il est assez probable qu'une des formules primitives de ce renvoi fut l'*Ite, missa est,* ou une formule analogue. En effet, dès le milieu du IVe siècle, dans la *Peregrinatio Etheriæ,* on trouve ces expressions : *jam ut fiat missa* (*antequam fiat missa*) [1]. On peut remarquer que l'expression est employée aussi bien pour la Messe que pour les autres offices. C'est un terme général de renvoi.

Saint Benoît (au VIe siècle) emploie un terme analogue pour indiquer la fin des offices : *et missæ sint* (c. XVII) ou *fiant missæ* (ib.). Parfois il se sert de : *completum est* (c. XII et XIII).

Il semble, d'après ces termes, qu'il était d'usage, quand un office était fini, de renvoyer les fidèles ou les moines, par ces mots : *Ite, missa est,* Allez, c'est le renvoi, ou un terme équivalent. L'*Ite, missa est* de la messe, est un reste de cette coutume, et il n'est plus usité en dehors de ce cas. Il est probable que cette appropriation s'est faite du jour où l'on a appliqué au sacrifice eucharistique le terme de *missa,* et où, par suite d'une confusion facile à comprendre, on a entendu *missa,* de l'*Ite, missa est,* au sens de messe, « Allez la messe est dite ». Cf. Messe.

Quoi qu'il en soit, à partir d'une certaine époque, le renvoi n'est plus employé pour d'autre office que la messe, et il semble que l'on ait substitué pour ces offices à l'*Ite, missa est,* une autre formule, le *Benedicamus Domino.*

Beleth dans son *Rationale divinorum officiorum* dit que la formule *Benedicamus Domino* est empruntée au Ps. III, et la réponse *Deo gratias* à saint Paul, Rom., VI, 17 [2]. Mais la citation du psaume n'est pas exacte. On trouve dans plusieurs psaumes des équivalents, comme *Benedicam Domino, Benedicite Dominum, Benedic Domino, Benedictus Dominus, Benedicte Domine,* etc. Mais la formule exacte ne se trouve pas dans les psaumes, ni dans la Bible. Le *Benedicamus Dominum* de Judith, VII, 16, *Melius est enim ut captivi benedicamus Dominum, viventes, quam moriamur,* etc., n'a pas le sens de l'acclamation *Benedicamus Domino.* Quand à la messe on supprime l'*Ite, missa est,* il est couramment remplacé par le *Benedicamus Domino.*

L'auteur du *Micrologue,* au XIe siècle, est le premier qui ait exposé la règle de substitution du *Benedicamus Domino* à l'*Ite, missa est.* On doit retrancher cette formule quand on ne dit pas le *Gloria in excelsis.* La raison en est, selon lui, que le renvoi du peuple ne se fait que les jours de fête où il y a eu un grand concours de fidèles. Mais au contraire aux féries, auxquelles n'assistent que les personnes pieuses, il n'est pas nécessaire de les congédier, on se contente de les inviter à bénir Dieu par le *Benedicamus Domino* [3].

Mais cette raison n'est pas bien solide, car aux dimanches de l'avent et du carême, où le peuple est présent, on ne dit pas l'*Ite, missa est,* mais bien le *Benedicamus Domino.*

Un motif plus sérieux est celui-ci : l'*Ite, missa est,* est remplacé par le *Benedicamus Domino,* toutes les fois qu'on veut éviter de renvoyer le peuple, après la messe, quand la messe est suivie d'un autre office. Ainsi la messe de Noël finissait par le *Benedicamus Domino,* de peur que le peuple ne sortît et n'assistât pas à laudes [4]. Cet usage du *Benedicamus Domino* est marqué dans plusieurs missels [5]. Durand constate le même usage [6].

C'est pour la même raison que l'on ne congédie pas les fidèles par l'*Ite, missa est* aux messes des morts, parce que la messe y est suivie de l'absoute. C'est la raison qu'en donne au XIIe siècle Étienne d'Autun [7].

C'est encore pour la même raison que les jours de jeûne on remplace l'*Ite, missa est* par le *Benedicamus Domino,* la messe ces jours-là étant suivie de none et de vêpres.

La place du *Benedicamus Domino* à la fin des offices lui a fait donner le nom de *versus clusor.*

Les liturgistes remarquent encore que l'*Ite, missa est* se dit ou se chante par le prêtre ou par le diacre tourné vers le peuple, puisque c'est à lui qu'il s'adresse. Pour le *Benedicamus Domino,* il n'y a pas lieu de se tourner vers le peuple, mais vers l'autel [8].

Quant au *Deo gratias* qui sert de répons au verset, c'est une acclamation très connue et très ancienne, qui a son existence indépendante. Voir Deo gratias.

Le *Benedicamus Domino* avec le *Deo gratias* étant un verset très populaire, est entré dans des proses ou des offices rimés; nous n'en donnerons que ces deux exemples : *Benedicamus Domino* de la Nativité :

Verbum Patris hodie,
Processit ex Virgine,
Venit nos redimere,
Et cælesti patriæ
Voluit nos reducere.
Virtutes angelicæ
Cum canore jubilo
Grates agant Domino...
Deo qui refulgens pastoribus, etc.
... redemptori debitas gratias, II, 81.

Le second est dans la prose bien connue : *O Filii et Filiæ..*

... In hoc festo sanctissimo
Sit laus et jubilatio,
Benedicamus Domino, alleluia,
De quibus nos humillimas,
Devotas atque debitas
Deo dicamus gratias, alleluia.

Bibliographie. — Le Brun, *Explication de la messe,* Liège, 1781, t. II, p. 645-650. — Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica,* t. V, p. 58, 59. — Smith, *Dictionary of christian antiquities,* v° *Benedicamus Domino.* — *Kirchenlexicon,* v° *Benedicamus Domino.* Ces deux derniers ouvrages ne consacrent à cette question que quelques lignes, d'ailleurs insuffisantes. — De Vert, *Explication des cérémonies,* 1713, t. IV, p. 326.

F. Cabrol.

BENEDICITE ET BENEDICTUS ES DOMINE (Cantique). Ces deux cantiques divisés dans la

[1] *Corpus script. eccles. latinor.,* t. XXXVIII, *Itinera Hierosolym.,* Vindobonæ, 1898, in-8°, p. 82. — [2] Beleth, *Rationale, P. L.,* t. CCII, col. 42. — [3] *Microl.,* c. XLVI. — [4] Cf. Beleth, *Rationale, loc. cit.,* c. XLIX. — [5] Missel de Cologne de 1133, d'Augsbourg, 1555, d'Utrecht, 1497 et 1540, de Lunden, 1514, de Trèves, 1585, de Vienne, 1519, de Narbonne, 1528 et 1572, etc. Cf. Le Brun, *Cérémonies de la messe,* 1777, t. II, p. 648. — [6] *Rationale,* l. IV, c. LVII. — [7] *De sacr. altar., P. L.,* t. CLXXII, col. 1303. Cf. aussi Cancellieri, *Notte di Natale,* Roma, 1788, p. 15; de Vert, *Explication des cérémonies de l'Église,* 1720, t. I, p. 4, 5. — [8] Cf. Sarnelli, *Lettere ecclesiast.,* LVIII, Neapoli MDCLXXXVI, t. VII, n. 14, 15.

liturgie, n'en font qu'un en réalité. On lit, en effet, dans le ch. III de Daniel : *Tunc hi tres* (les trois enfants dans la fournaise) *quasi ex uno ore laudabant, et glorificabant, et benedicebant Deum in fornace dicentes : Benedictus es Domine Deus*, etc. Le *Benedictus* comprend du ℣. 52 au ℣. 56; et le *Benedicite* du ℣. 57 au ℣. 88.

On remarquera que ce cantique n'existe que dans les Septante.

La plus ancienne collection des cantiques que nous possédions est celle de l'Église grecque contenue dans le *Codex Alexandrinus* du Ve siècle, au British Museum. Après les psaumes, le manuscrit donne les cantiques chantés à l'office, et dans cette liste se trouvent séparément les deux parties du cantique des trois enfants :

La prière des trois enfants, Dan., III, 3-34.
Le cantique des trois enfants, Benedicite.

Un texte du VIe siècle nous prouve que l'Église d'Afrique à cette époque possédait une collection de cantiques qui ne différait pas beaucoup de celle de l'Église grecque, et comprenait entre autres le cantique de Daniel, III, 26. Ici, on remarquera que les deux parties du cantique ne sont pas séparées [1].

La liste suivante donne l'ordre suivi pour les cantiques à l'office du matin dans les Églises de Constantinople, de Milan, de Gaule, et de Rome [2].

Constantinople	Gaule
Moyse, Exode.	*Benedicite.*
Moyse, Deutéronome.	Moyse, Exode.
Anne.	Moyse, Deutéronome.
Abacuc.	Isaïe, LX, 1-14.
Isaïe, XXVI, 9.	Isaïe, LXI, 10-LXII, 17.
Jonas.	Anne.
Benedictus es.	Marie.
Benedicite.	Isaïe, XXVI, 9.
Marie, Luc, I, 46.	Judith.
	Ézéchias.
Milan	Jérémie, *Thren.* V, 1-22.
	IV Esdras, VIII, 20-36.
Isaïe, XXVI, 9.	Azarias, *Daniel* III, 26-45.
Anne.	
Abacuc.	**Rome**
Jonas.	*Benedicite.*
Moyse, Deuter.	Isaïe, c. XII.
Moyse, Exod.	Ézéchias.
Zacharie, Luc, I, 68.	Anne.
Marie, Luc, I, 46.	Moyse, Exode.
Benedictus es et *Benedicite.*	Habacuc.
	Moyse, Deutéronome.

Le *Benedicite* est donné dans l'antiphonaire de Bangor sous ce titre *Benedictio* [*trium*] *puerorum* (p. 8) avec quelques variantes et ce refrain ajouté à tous les versets : *hymnum dicite et superexaltate eum in sæcula* (au dernier verset : *hymnum dicamus, et superexaltemus eum in sæcula*).

Il faut rapprocher de ce cantique les oraisons ou collectes qui, dans l'antiphonaire de Bangor doivent l'accompagner : *Collectio post benedictionem puerorum. Exaudi preces nostras*, etc. *Super benedictionem trium puerorum. Sancte Domine, et gloriose mirabilium virtutum effector*, etc. *Post benedictionem trium puerorum. Deus qui pueris fide ferventibus*, etc. *Post Benedi*[*ci*]*te. Deus qui tres pueros*, etc. *Post hymnum trium puerorum. Te enim, omnipotens Deus, benedicimus*, etc. *Post Benedicite. Ut tres pueros*, etc. *Super benedictionem trium puerorum. Tres ebrei venerabiles numero*, etc.

Puis ces antiennes : *Incipiunt antefani super cantemus et Benedicite. Tres pueri in camino missi sunt*, etc. [3].

Le titre de *Benedictio trium puerorum* donné à ce cantique est généralement un indice d'antiquité ; c'est celui que lui donne saint Benoît dans sa règle et d'autres documents anciens [4].

D'après l'antiphonaire de Bangor, il semble qu'on dit le cantique les samedis et dimanches à matines, et probablement pour les fêtes des martyrs.

Le *Benedicite* est employé chez les grecs chaque jour à l'office divin à l'ὄρθρος ; dans l'office romain il est employé aux laudes le dimanche et les jours de fête ; au mozarabe également à laudes les dimanches et jours de fête, et chaque jour en carême ; à l'ambrosien aux laudes du dimanche.

Dans la liturgie mozarabe, le 14 canon du IVe concile de Tolède s'exprime ainsi : *Hymnus quoque trium puerorum, in quo universa cœli terræque creatura Dominum collaudat, et quem Ecclesia catholica per totum orbem diffusa celebrat, quidam sacerdotes in missa dominicorum dierum, et in solemnitatibus martyrum canere negligunt. Proinde hoc sanctum concilium instituit, ut per omnes Ecclesias Hispaniæ vel Galliæ, in omnium missarum solemnitate idem in pulpito decantetur : communionem amissuri, qui et antiquam hujus hymni consuetudinem, nostramque diffinitionem excesserint.* Cf. Pinius, dans Thomasi-Bianchini, *Opera omnia*, t. I, p. XX sq., cf. p. CIV. C'est à tort que Garcia Loaysa a confondu ce cantique avec les laudes [5].

D'après ce décret, ce cantique était dit non seulement tous les dimanches, et pour les fêtes des martyrs, mais encore à toutes les messes. Sa place était après la prophétie et avant l'épître.

Si, comme le remarque Brunus, ce cantique n'est plus dit depuis quelques siècles, les dimanches et les jours de fête dans la liturgie mozarabe, c'est par suite d'un changement ; il est probable que la même chose s'est produite dans les Églises gallicanes, car le lectionnaire de Luxeuil ne marque ce cantique que pour la messe de Noël et le samedi saint. Il y avait donc sur ce point une légère différence entre l'Espagne et la Gaule, celle-ci le disant après la leçon de l'Ancien Testament, celle-là après celle du Nouveau [6].

Brunus ajoute que du reste le lectionnaire de Luxeuil, pour la messe de Noël, place le cantique *après* la leçon de l'Ancien Testament. Il en conclut qu'il devait y avoir sur ce point diversité entre les diverses Églises gallicanes [7].

Dans cette liturgie mozarabe, au premier dimanche de carême, on lit après la rubrique *Tractus* (qu'il faut lire *tractim* d'après Lesley) : *Aniel propheta tunc illi tres quasi ex uno ore hymnum canebant : et benedicebant Dominum de fornace dicentes. Hic incipiat sacerdos : Benedictus, Benedictus es Domine Deus Patrum nostrorum.* Suit une sorte de combinaison du *Benedictus* et du *Benedicite*. Ce chant suit la première oraison et la prophétie, et précède l'épître [8].

Il est donné sous une autre forme pour les fêtes de Pâques. Après la prophétie, on annonce l'*hymnus trium puerorum*, avec une petite préface : *Angelus Domini similiter descendit cum Anania* etc., puis on entonne *Benedictus es* et *Benedicite*, mais le cantique ne se compose ici que de quelques versets [9].

Saint Germain dans sa description de la messe galli-

[1] *Verecundus*, Pitra, dans *Spicilegium Solesmense*, t. IV. — [2] Cf. *Rev. bénéd.*, 1897, p. 389. — [3] Warren, *Celtic liturgy*, p. 190, 191. — [4] Cf. collections de cantiques données par Thomasi et Vezzosi, dans Thomasii, *Opera omnia*, 1748, t. III, p. 578; t. II, p. 291. — [5] Bona, *Rerum liturgic.*, l. II, c. XI, éd. Sala, 1753, t. II, p. 132. — [6] Cf. S. Germain, messe. Cf. Duchesne, *Orig. du culte chrétien*, p. 182. — [7] Cf. Pinius, *loc. cit.*, p. CIV. — [8] *P. L.*, t. LXXXV, col. 297. — [9] *P. L.*, t. LXXXV, col. 533, 534 ; cf. *ibid.*, col. 751, le *Benedictus* au dimanche dit *Adventus sancti Joannis Baptistæ*.

cane dit à propos de ce cantique : *Hymnum autem trium puerorum, quod post lectiones canitur... Ecclesia servat ordinem ut inter Benedictionem et Evangelium lectio [non] intercedat, nisi tantummodo responsorium quod a parvulis canitur* [1].

Ici ce cantique est aussi appelé *Benedictio* selon l'usage ancien. Il est chanté après la lecture de l'Ancien Testament et de l'épître, et il est suivi d'un répons.

Le lectionnaire de Luxeuil dit pour la nativité, *Daniel cum Benedictione* (avant l'épître). Dans la messe *clausum Pascale*, le cantique est placé après.

La liturgie milanaise emploie le *Benedictus* et le *Benedicite* à l'office des matines [2].

Thomasi et Vezzosi, à la suite du psautier, donnent des recueils de cantiques où figurent le *Benedicite* et le *Benedictus*. En voici l'énoncé :

Édition des *Benedictiones trium puerorum* (comprenant le *Benedictus es* et le *Benedicite*, réunis en un seul cantique, et se terminant par deux oraisons : *Deus quam omnia opera*, et : *Deus qui tribus pueris*). Ce texte est édité d'après celui d'un manuscrit de la reine de Suède, maintenant *Alex. II*, avec le texte comparé d'un *mis. Vat. 82* et des variantes données par Vezzosi [3]. La collection de ces cantiques est intitulée dans un de ces manuscrits : *Incipiunt cantica consuetudinaria disposita per hebdomadam sicut psallit Ecclesia Romana; die dominico ad Matutinum : Benedictiones sive canticum trium puerorum ;*

Édition d'après *Cod. Vatic. 48* (ancienne version des LXX) et d'après *Cod. Vat. 5729* (Vulgate) sous le titre : *Hymnum trium puerorum, et Benedictiones trium puerorum. Benedicite, etc.*, suivie de quatre oraisons : *Deus quem omnia opera; Deus a quo cuncta creata ; Domine Deus Patrum nostrorum; Domine Deus qui super Cherubim sedens* [4].

Dans le Gélasien, au samedi *in XII lect.* (*mensis quarti*) l'oraison qui suit le *Benedicite* est qualifiée : *Item post Benedictionem : Deus, cujus adorandæ potentiam majestatis*; et dans Ménard *post Benedictionem ad missam* (au même endroit).

Dans le rite romain ce cantique est resté aujourd'hui encore la caractéristique du samedi des quatre-temps [5].

Dans la liturgie romaine actuelle, la première partie du cantique *Benedictus es*, est affectée au samedi des quatre-temps. Il est précédé de l'introduction : *Angelus Domini descendit cum Azaria*, qui sert de leçon et le *Benedictus* en forme de trait ou d'hymne suit immédiatement. Le cantique est suivi de l'oraison *Deus qui tribus pueris*.

Des quelques faits que nous avons réunis ici, on peut tirer certaines conclusions. D'abord au sujet de l'antiquité de cet usage. L'accord des Églises orientales et occidentales, des liturgies gallicane, celtique et romaine, ainsi que de la liturgie africaine, nous permettrait déjà de dire que l'emploi du *Benedictus* et du *Benedicite* comme cantique dans la liturgie, remonte presque à la période primitive. Des textes de Rufin confirment cette antiquité. *Trium puerorum hymnus qui maxime diebus solemnibus in Ecclesia canitur... Et omnis Ecclesia per orbem terrarum, sive eorum qui in corpore sunt, sive eorum qai ad Dominum perrexerunt, seu etiam sancti Martyres quicumque, hymnum trium puerorum in Ecclesia Domini cecinerunt* [6].

La seconde remarque, c'est que ce cantique occupe deux places principales, la première est l'office du matin (laudes ou ὄρθρος), la seconde est l'avant-messe, avant ou après l'épître. Peut-être serait-il prématuré de tirer de ce fait des conséquences trop précises; serait-il téméraire d'y trouver un argument au moins plausible, en faveur de l'assimilation qui a été proposée entre l'avant-messe et l'office matinal ?

Un autre rapprochement plus naturel s'établit entre l'usage liturgique et peut être quotidien de ce cantique et la fréquence de la reproduction sur les fresques des catacombes et sur les sarcophages de la scène des trois enfants dans la fournaise. Ce fut un des sujets les plus populaires dans l'art chrétien primitif [7]. Faut-il voir dans ce rapprochement autre chose qu'une coïncidence, ou qu'une preuve de la popularité de ce sujet ? Faut-il croire que l'usage liturgique a pu ici influencer l'art chrétien ou *vice versa?* Nous n'avons pas une base suffisante pour répondre sur ce point.

On peut se poser une autre question. Cette scène biblique n'est pas purement ornementale, elle a une signification. Dans la symbolique primitive du christianisme, elle signifie soit le martyre chrétien, puisque les trois enfants furent de vrais martyrs de leur foi, soit la résurrection, parce que leurs corps résistèrent à l'épreuve du feu. Ceci expliquerait peut-être aussi l'usage liturgique ; le cantique des trois enfants, d'après les faits que nous avons rapportés, a été employé de préférence pour l'office de Pâques et celui des dimanches, sans doute en souvenir de la résurrection. Voir CANTIQUES.

BIBLIOGRAPHIE. — Thomasii, *Opera omnia*, ed. Vezzosi, 1748, t. II et III. — Lesley, *Missale mozarabicum*, *P. L.*, t. LXXXV, col. 297, 533, 534, 751. — Mabillon, *De liturgia gallicana*, l. II, Paris, 1685, p. 108. — Bona, *Rerum liturgicarum*, l. II, c. VI, éd. Sala, 1753, t. II, p. 132. — Cf. Warren, *The Antiphonary of Bangor*, London, 1895, t. II, p. 42; t. I, fol. 8 verso. — Warren, *The Liturgy and Ritual of the Celtic Church*, Oxford, 1881, p. 111, 190, 191. — Probst, *Die Abendländische Messe vom fünften bis zum achten Jahrh.*, Münster i. W., 1896, p. 324, 405. — *Paléographie musicale*, t. V, p. 48.

F. CABROL.

BÉNÉDICTINS. — I. La règle de saint Benoît. II. L'ordre bénédictin.

Pour la vie et l'histoire de saint Benoît, et le développement historique de l'ordre, voir le *Dictionnaire de biographie et d'histoire;* nous n'avons à traiter le sujet ici qu'au point de vue archéologique. La question liturgique est traitée à l'article OFFICE BÉNÉDICTIN.

I. LA RÈGLE DE SAINT BENOÎT. — Nous n'avons pas à envisager ici la règle comme une règle de vie spirituelle et ascétique, mais seulement au point de vue archéologique.

La règle écrite par Benoît de Nursie [8] est un monument composé d'un prologue et de soixante-treize chapitres qui représentent à peine une centaine de pages d'un volume in-12. Son authenticité n'est pas contestable, et n'a guère été mise en question que deux ou trois fois par des critiques excentriques dont l'opinion n'est pas à prendre en considération. Ce document relativement court, a exercé, on le sait, une influence

[1] Pour le sens de ce passage, cf. Probst, *Die Abendländische Messe vom fünften bis zum achten Jahrh.*, Münster, in-8°, 1896, p. 324. — [2] Pour cet emploi cf. AMBROSIEN (Rit), t. I, col. 1422-1423. — [3] Thomasii, *Opera*, t. II, p. 291 sq., cf. p. 338, et 344. Cf. aussi Bianchini, dans Thomasii, *Opera*, t. I, 2° pars, p. 436 sq. — [4] Thomasii, *loc. cit.*, t. III, p. 578, sq. — [5] Cf. entre autres exemples, *The Leofric Missal*, Oxford, 1883, p. 78, 114, 123, 129. — [6] Rufin, *II° apol.*, *P. L.*, t. XXI, col. 612, 614. — [7] Sur l'emploi de cette scène dans les fresques, cf. dom H. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne*, Paris, 1907, t. I, p. 107; t. II, p. 165, 169, 181; Wilpert, *Die Malereien der Katakomben Roms*, Freiburg im Breisgau, 1903, t. I, pl. 13; du même, *Fractio panis, die älteste Darstellung des eucharistischen Opfers*, in-4°, Freiburg, 1896; cf. la p. IX. — [8] Saint Benoît, né à Nursie, dans l'Ombrie, probablement en 480, et mort en 542 probablement.

considérable au moyen âge. Il est de ceux qui ont été recopiés le plus souvent [1].

Saint Benoît divise les moines en anachorètes ou ermites qui vivent seuls (voir ERMITES), et en *cénobites* ou *moines* proprement dits qui vivent en commun. Les deux autres espèces de moines qu'il nomme *sarabaïtes* et *gyrovagues* (voir ces mots), ne sont que des moines dégénérés, et qui disparurent bientôt. Sa règle s'adresse aux *cénobites*, c'est-à-dire aux moines qui vivent réunis dans un monastère, sous un abbé, suivant la même règle de vie. C'est pour ceux-là qu'il écrit sa charte. Voir CÉNOBITE.

Les moines sont réunis dans un monastère (voir MONASTÈRE) au sujet duquel il ne donne malheureusement pas beaucoup de détails. On ne pourrait savoir par la règle ni quelle était la distribution des lieux, ni la position que devait occuper le monastère, ni rien de ce qui compose l'architecture monastique. Tout ce que nous savons par ce document, c'est que le monastère est entouré de champs et de terres, qu'il doit être enclos de murs, et contenir, autant qu'il est possible, tout ce dont les moines ont besoin : *monasterium autem si possit fieri, ita debet constitui, ut omnia necessaria, id est, aqua, molendino, pistrino, orto, vel artes diversas intra monasterium exerceantur* (c. LXVI) [2].

Le monastère devient ainsi un atelier où sont exercés les arts divers. Ailleurs il parle (c. LVII) *De artificibus monasterii*, dont les œuvres peuvent être vendues hors du monastère.

Les moines se livrent donc au travail des mains et à la culture des champs (c. XLVIII, *De opere manuum quotidiano*, et c. XLVIII). Il n'est pas parlé en propres termes de la copie des manuscrits; cependant comme la règle suppose que le monastère doit posséder un certain nombre de livres, soit pour l'office du chœur, soit pour la lecture du réfectoire, et celle qui précède complies, soit pour les lectures de carême, soit pour l'étude privée et la méditation, et que le seul moyen à peu près d'en avoir, était de les copier, on doit croire que dès ce moment était constitué le *scriptorium* du monastère.

A côté du travail des mains, l'étude ; dans le chapitre *De labore manuum quotidiano* dont le titre n'est pas suffisamment complet, saint Benoît dit : *certis temporibus occupari debent fratres in labore manuum, certis iterum horis in lectione divina*. Et il fixe le nombre des heures qu'il faut attribuer à cette *lectio divina* qui comprend la lecture des ouvrages des Pères et des auteurs ecclésiastiques, comme on peut l'inférer de divers autres passages de la règle (notamment, c. LXXIII). Ce temps varie selon les époques, entre trois et six heures, et le dimanche, c'est tout le temps libre entre les offices qui est donné à la lecture (cf. XLVIII [3]). Dans un autre chapitre, parmi les instruments nécessaires à tout moine, il est question du *graphium*, style, et des *tabulæ*, tablettes (cap. LV). On sait que dans les siècles suivants le travail intellectuel devait prendre dans les monastères une place de plus en plus grande. Le jour où les écoles furent fondées dans la plupart des monastères, il était naturel que l'étude prît le pas sur le travail manuel. Voir ÉCOLES.

De ces écoles, il n'est pas fait mention explicitement dans la règle. Néanmoins il semble évident, d'après quelques passages, que l'existence d'un enseignement, sous quelque forme que l'on veuille l'entendre, est supposée. Les frères doivent apprendre les psaumes, se livrer à l'étude des Livres saints ou des Pères, lire à haute voix au réfectoire, être prêts à remplir certains offices au chœur, même à recevoir le sacerdoce (c. LXII). Tout cela suppose une culture assez avancée, qui est censée reçue au monastère. Le monastère reçoit des enfants destinés à devenir moines, et dont l'éducation doit être faite dans le cloître.

Il faut se rappeler du reste que Benoît en écrivant sa règle, n'obéit à aucune visée ambitieuse; il ne semble pas se douter que ce petit livre modeste deviendra un jour, et pour des siècles, le code de la vie religieuse pour l'Occident presque tout entier. Il semble écrire pour un petit groupe de cénobites, vivant dans un monastère. On ne trouve pas de mot dans la règle qui suppose la réunion ou la fédération de plusieurs monastères. Aucun des grands développements de l'institution monastique dans l'avenir ne semble prévu. Il n'en est presque aucun cependant qui ne se justifie par quelque texte de la règle ou qui ne cadre avec ses dispositions générales, tant cet esprit est large et sage.

Le temps qui n'est pas pris par le travail des mains et la lecture, est consacré à la prière. Saint Benoît a conçu cette obligation de la prière, sous la forme de la psalmodie en commun. Il a pris soin d'en déterminer jusque dans le plus grand détail les dispositions [4]. Voir à l'article OFFICE BÉNÉDICTIN où le sujet est traité avec les développements qu'il comporte.

D'après ce qui précède, on a vu que, dans l'esprit de saint Benoît, le monastère doit se suffire à lui-même; il forme un petit État, ou si l'on veut, il est l'image de la cité antique. Et en effet, isolé du monde, séparé par des murs, possédant dans son enceinte des ateliers pour les arts divers, une ferme, un moulin, des jardins potagers, gouverné par un chef entouré de ministres qui sont comme les magistrats et les fonctionnaires de cette petite société, ce monastère qui ne relève guère que de lui-même, représente assez bien l'image de ces villes ou de ces républiques autonomes dont l'antiquité nous a si souvent fourni l'exemple. Cependant, le législateur le considère sous un autre point de vue plus élevé et plus spirituel ; il le conçoit plutôt comme une famille, dont l'abbé est le chef ou le père. *Abba, Pater*, c. II ; *Abbas autem, quia vices Christi agit, Dominus et abbas vocetur*, c. LXIII.

Celui-ci est élu par le suffrage de toute la communauté [5] ; ses pouvoirs sont à vie; son autorité sur le monastère est très étendue; il gouverne, il administre, il régit, il instruit; il est chargé de gérer les intérêts

[1] Principaux manuscrits : Oxford, Bodléienne, Halton 48 : 77 feuillets VIIe-VIIIe siècle; *Tegernseensis*, maintenant à Munich, *Cod. lat. 19408;* VIIIe-IXe siècle, *Emmeramensis* (maintenant Munich), *Cod. lat. 29169;* VIIIe siècle; fragments; *Sangallensis, Num. 916*, VIIIe siècle; *Hildemari expositio regulæ* (avant 840), édité à Ratisbonne 1880. *Principales éditions :* dom Edmond Schmidt, O. S. B., en 1880, a ouvert la voie. Wœlfflin adopte en partie son système : *Benedicti Regula monachorum recensuit Eduardus Wœlfflin*, Lipsiæ, Teubner, 1895. (La règle p. 1-69.) Wœlfflin croit que saint Benoît a édité deux ou trois fois sa règle, avec des additions chaque fois, p. VII-IX (principales additions, la fin du prologue : *Ergo præparanda sunt;* et les c. LXVII-LXXIII). Les travaux de Traube, qui paraissent définitifs, ont modifié les vues des précédents critiques, et rétabli sur d'autres bases le texte primitif, *Textgeschichte der Regula S. Benedicti*, de Lud. Traube, 1898, dans *Abh. der k. bayerischen Ak. d. Wiss.*, III cl., t. XXI, fasc. 3, München, 1898, 133 sq. Cf. *Revue bénédictine : Le texte de la règle de S. Benoit*, 1898, novembre, p. 503, 512. Cf. Butler, *The text of S. Benedict's Rule*, dans *Downside Review*, décembre 1899, p. 223-233, in-8° ; Morin, *Regulæ S. B. traditio codd. mss. casinensium... cura et studio Monachorum in archic. Casinensi...*, Monticassini, 1900, XXV, 86 sq. Cf. *Rev. bénéd.*, avril, 1901, p. 211-214 ; Butler, *The Montecassino Text of S. Benedict's Rule*, dans *Journal of theol. Stud.*, t. III, 1901, p. 458-468. Enfin, H. Plenkers, qui prépare une édition de la règle, pour le *Corpus scriptor. ecclesiast.* de Vienne, a donné récemment *Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der ältesten lateinischen Mönchregeln*, dans *Quellen u. Untersuch. zur latein. Philol.*, München, 1906, in-8°. La 2e partie est sur la tradition des manuscrits de la règle. — [2] Les citations sont d'après Wœlfflin, *loc. cit.* — [3] Cf. dom G. Morin, *La journée du moine d'après la règle et la tradition bénédictine*, dans la *Revue bénédictine*, t. VI, p. 71 sq. — [4] C. VIII-XVIII. — [5] C. LXIV.

financiers du monastère, aussi bien que ses intérêts spirituels. Il nomme ses officiers auxquels il distribue toutes les charges du monastère, et peut les destituer. Il commande directement ou indirectement à tous ceux qui vivent dans le monastère. Il a le droit de punir, d'excommunier et même de chasser du monastère les rebelles et les mécréants[1]. En revanche, il est soumis à la règle, dont il est l'interprète et le gardien[2], et doit vivre de la vie des frères.

Le système des abbés commendataires introduit plus tard, qui enlevait aux moines le droit d'élire leur chef, et faisait de l'abbé un personnage décoratif, qui jouissait des revenus du monastère, sans partager les charges de la vie commune, et réduisait les moines à la portion congrue, est un des pires abus qui se soient jamais glissés dans les monastères. Il en a perverti l'esprit, bouleversé la discipline, il a ouvert la porte à tous les désordres, et provoqué une décadence précoce.

Les charges du monastère, au-dessous de l'abbé, sont celles du prévôt, *præpositus* ou prieur[3]. Il est le second du monastère et supplée en tout l'abbé. Dans certains monastères le prieur était nommé par l'évêque, ce qui engendrait de graves dangers et des abus contre lesquels saint Benoît veut protester, en remettant entre les mains de l'abbé le choix du prieur.

Au besoin la charge du prieur peut être remplacée par celle des doyens ou *decani*[4]. Les moines sont divisés par sections de dix; chaque doyen est chargé d'une *décanie*, et l'abbé s'en remet à lui pour l'administration.

La charge la plus importante après celle du prieur, est celle du cellérier[5] à qui est confiée l'administration du monastère. Il est chargé des infirmes, des enfants, des hôtes, des pauvres; à lui est confiée la surveillance de tout le mobilier du monastère. Saint Benoît suppose que ce ministre peut avoir des aides, et en fait, la charge de cellérier fut d'ordinaire divisée, surtout dans les monastères importants. Un frère est chargé de veiller à la porte du monastère, et de recevoir hôtes, visiteurs ou mendiants[6]. Un autre est chargé du soin des hôtes, un autre de l'éducation des novices. Le travail et les fonctions sont ainsi équitablement partagés.

En dehors de l'exercice de ces diverses fonctions, une égalité parfaite règne entre tous les membres de la petite république. Il est dit formellement que l'abbé doit gouverner avec équité, sans faire de distinction entre les frères, qu'ils aient été dans leur vie antérieure des hommes libres ou des esclaves, *non convertenti ex servitio præponatur ingenuus, nisi alia rationabilis causa existat... Quia sive servus, sive liber, omnes in Christo unum sumus et sub uno Domino æqualem servitutis militiam bajulamus*[7]. Celui-là seul mérite d'être préféré aux autres qui a plus de mérite ou qui est plus obéissant. Chacun garde au monastère son rang de profession; et ceux-là sont considérés comme plus anciens, *seniores*, qui sont moines depuis plus longtemps. Les *seniores* ont le pas sur les plus jeunes, ils forment le conseil plus ordinaire de l'abbé, exercent un certain droit de surveillance, et sont traités avec plus d'égards[8].

On voit d'après cela que le monastère est ouvert à tous ceux qui désirent servir Dieu sérieusement et se convertir[9]. Le monastère peut aussi recevoir les prêtres qui voudraient devenir moines[10]; ou, avec la permission de leurs supérieurs, et avec des lettres *commendatitiæ*[11], les moines étrangers; enfin on reçoit les enfants des nobles ou des pauvres qui sont offerts comme oblats, suivant certaines règles, c'est-à-dire consacrés dès leur jeune âge au service de Dieu[12].

La règle établit avec détail quel doit être le régime des moines, ce qu'ils doivent boire et manger[13], quelles sont les heures de sommeil[14], quel doit être leur costume[15]. Dans ce dernier chapitre, qui est important pour l'archéologie et l'histoire du costume, saint Benoît énumère les différents vêtements des moines, la coulle et la tunique, *cuculla et tunica*, le scapulaire, *scapulare*, les bas et les caliges, *pedules et caligas*, les *femoralia*, sorte de braies; il prévoit même les différentes pièces de la literie, *matta, sagum, lena et capitale*; puis les instruments nécessaires à tout moine, un couteau, un style pour écrire, une aiguille, une serviette, des tablettes[16].

Il est superflu d'ajouter que la nourriture est des plus frugales, le vêtement solide et simple, le mobilier très pauvre. Cependant si l'on compare ces règles à celles qui avaient été établies avant saint Benoît dans la Thébaïde et en Palestine ou en Orient, on constate que le législateur des moines d'Occident, tout en s'inspirant de l'esprit et des prescriptions de ceux qu'il regarde comme ses maîtres[17], a voulu, avec cette largeur d'esprit, cette discrétion, ce tact et cette prudence qui sont les traits distinctifs de son génie, établir une règle de vie accessible à tous et qui ne rebutât pas les faibles par sa sévérité, *ut sint quod et fortes cupiant et infirmi non refugiant*[18].

La discipline dans le monastère est maintenue par l'abbé, par les différents officiers, enfin par les prescriptions de la règle. Celle-ci contient un petit code pénal, remarquable par sa justesse et sa modération, qui mesure le châtiment selon la gravité des fautes. Les peines appliquées aux délinquants varient depuis l'excommunication (séparation d'avec les autres membres de la communauté), l'application des verges, jusqu'au renvoi[19]. Il n'est pas question de prison et aucun texte de la règle ou de la vie du fondateur ne laisse croire qu'il en ait accepté l'usage.

Telle est dans ses lignes principales cette règle qui a exercé une si grande influence en Occident. L'histoire de sa propagation n'est plus de notre domaine. Disons simplement que ses progrès furent rapides après saint Benoît. On la voit se répandre en Italie, dans les Gaules, en Espagne, en Allemagne, en Angleterre. Les règles antérieures en usage dans les monastères cédèrent assez vite, et en général sans résistance, la place à cette nouvelle législation; les rois, les seigneurs féodaux, aussi bien que les papes et les évêques, en favorisèrent les progrès, et dès le VIIIe et le IXe siècles, elle les a toutes supplantées[20]. Du IXe au XIe siècle elle régna presque sans conteste sur tous les monastères de l'Europe, et si à partir du XIIe et surtout du XIIIe siècle, de nouvelles conceptions de la vie religieuse (surtout franciscains et dominicains) entraînent un nombre considérable d'adhérents, la forme bénédictine n'est pas épuisée.

II. L'ORDRE. — La règle ne semble écrite, comme nous l'avons dit, que pour des communautés autonomes, indépendantes les unes des autres. La pratique de

[1] C. XXVIII. — [2] C. II, LXIV. — [3] *De præposito monasterii*, c. LXV. — [4] C. XXI, *De decanis monasterii*. — [5] *De cellerario monasterii*, c. XXXI. — [6] C. LXVI. — [7] C. II. — [8] C. III. — [9] C. LVIII, *De disciplina suscipiendorum fratrum*. — [10] C. LX, *De sacerdotibus qui voluerint in monasterio habitare*. — [11] C. LXI, *De monachis peregrinis qualiter suscipiantur*. — [12] C. LIX, *De filiis nobilium vel pauperum qui offeruntur*. — [13] C. XXXV, *De septima viis coquinæ*; c. XXXIX, *De mensura ciborum*; c. XL: *De mensura potus*; c. XLI, *Quibus horis oporteat reficer fratres*. — [14] C. XXII, *Quomodo dormiant monachi*. — [15] C. LV, *De vestimentis et calceamentis fratrum*. — [16] C. LV. — [17] *Conlationes Patrum, Instituta et Vitas eorum, sed et regula sancti Patris nostri Basilii... doctrina et* [libri] *sanctorum catholicorum Patrum*, c. LXXIII. — [18] C. LXIV. — [19] C. XXIII-XXX. — [20] Cf. sur ce sujet Mabillon, *Præfationes in Acta sanctorum O. S. B.*, Tridentini, 1724, p. 19 sq.; E. Spreitzenhöfer, *Die histor. Voraussetz. der Regel Benedikts*, Wien, 1895.

la règle ne suffisait pas à établir des relations bien étroites entre plusieurs monastères, ni surtout un lien hiérarchique. Dans certains monastères même, deux et trois règles vécurent un certain temps simultanément avec celle de saint Benoît. Avant lui chaque monastère, on peut le dire, devait avoir sa physionomie spéciale, sauf ceux qui avaient embrassé quelqu'une des règles d'Orient. Dans les autres, l'abbé était l'autorité suprême, réglant toutes choses suivant ses vues, sous la direction des principes généraux de la vie religieuse. La nouvelle règle, quelque précise qu'elle fût, ne suffit pas à établir partout et d'un seul coup l'uniformité, à fonder un ordre.

Sans parler d'une certaine latitude qu'elle laissait à l'abbé de changer telle ou telle prescription (v. g. pour l'arrangement des psaumes, c. XVIII), il paraît certain qu'elle ne fut pas adoptée partout dans son intégralité, comme un code, le code unique de la vie monastique, notamment dans ces monastères dont nous parlions tout à l'heure, qui semblent s'être inspirés simultanément de plusieurs règles. Toutefois, à y regarder de près, cette règle présentait des qualités et des caractères qui devaient peu à peu la faire triompher sur les autres, et finir par l'imposer comme la règle exclusive des moines.

On s'aperçoit vite, à la lecture de ce document, que l'auteur est un romain, et consciemment ou non, il est pénétré de cet esprit de discipline, d'ordre, de modération, de fermeté, de tact, il a cette connaissance du cœur humain, cette science du gouvernement des hommes, qui le prédisposaient à devenir le législateur des moines d'Occident. Par la façon dont il a conçu le monastère, par la hiérarchie à la fois souple et forte qu'il a instituée, par la stabilité qu'il impose au moine, par l'organisation de la famille monastique, il a donné à son institution des caractères de solidité et de durée. L'autorité y est si solidement établie que l'on pouvait prédire au monastère fidèle à la règle, une vitalité presque indéfinie.

Le régime qui est supposé par la règle ne répond pleinement à aucun des qualificatifs que nous donnons à un gouvernement absolu, ou représentatif, démocratique ou monarchique. Il tient de ces différentes formes. Par le pouvoir très étendu donné à l'abbé (voir col. 666), il est fortement monarchique; par le droit donné à tous d'élire leur chef, d'avoir une voix au conseil [1], d'être éligible à toutes les fonctions, ce régime apparaît démocratique. Les *seniores* et les *decani* ont cependant une autorité spéciale [2] et représentent, si l'on veut, un élément du gouvernement oligarchique. La règle, à laquelle tous doivent obéissance *in omnibus omnes magistram sequantur regulam* [3], peut être considérée comme la charte d'un régime constitutionnel.

Mais encore une fois ces divers éléments sont harmonieusement combinés et forment un gouvernement à la fois fort et paternel, tempéré par l'intervention du conseil, contrôlé, en dernière analyse, par la charité et la crainte de Dieu, qui doivent maintenir les moines dans l'obéissance, l'abbé et les ministres dans la modération et la justice. Cet appel au tribunal de Dieu, à propos de toutes les fonctions, même les plus humbles, est, on peut le dire, une des caractéristiques de la règle [4].

C'est grâce à ces qualités que la règle, quand elle a été bien comprise et bien appliquée, a créé et maintenu des monastères comme le Mont-Cassin, Fulda, Saint-Gall et tant d'autres, qui ont traversé les siècles les plus malheureux du moyen âge, ont survécu à toutes les révolutions, et gardé derrière leurs murs les traditions de culture des âges anciens et les vrais principes de la civilisation chrétienne.

Pour les mêmes raisons, cette règle destinée à régler la vie intérieure de communautés indépendantes, sans aucune idée de fédération, devait finir par imposer aux monastères qui l'adoptaient une uniformité de constitution, de régime, d'habitudes, première étape sur la voie d'une confédération monastique. Cette idée d'un *ordre bénédictin* auquel seraient affiliés tous les monastères qui vivaient sous la règle de saint Benoît, fit lentement du chemin; on n'en peut pas suivre historiquement tous les développements, mais on constate à un moment donné les liens qui unissent dans une contrée les monastères bénédictins, établissant une unité étroite entre tous les membres de la grande famille.

Dès le VIIe siècle, un concile d'Autun enjoint l'observance de la règle à tous les moines [5]. A partir de ce moment, les décisions des conciles se succèdent sans interruption, s'efforçant d'établir l'uniformité dans la vie monastique par l'adoption de cette règle, considérée désormais comme le code unique des moines.

Mais c'est surtout au VIIIe et au IXe siècle, grâce à Pépin, à Charlemagne, à Louis le Pieux et à Benoît d'Aniane que le mouvement s'accélère, et qu'un ordre bénédictin est fondé; les monastères sont groupés sous la même discipline, des relations étroites établies entre les monastères [6].

Plus tard, au Xe siècle, Cluny établira une confédération plus étroite encore, enlevant même aux monastères de second ordre leur autonomie pour en faire des prieurés dépendant de l'abbaye mère. Mais ce sujet appartient au domaine de l'histoire et se trouve du reste au delà de la période dont nous nous occupons. Voir ABBÉ, ABBAYE, CÉNOBITES, MOINES. Pour la liturgie bénédictine, voir OFFICE BÉNÉDICTIN.

BIBLIOGRAPHIE. — Mabillon, *Annales O. S. B.*, 6 vol. in-fol., Lutetiæ Parisiorum, 1703-1739, t. I et II. — Mabillon, *Acta sanctorum O. S. B.*, 9 vol. in-fol., Lutetiæ Parisiorum, 1668-1701. — Bulteau, *Abrégé de l'ordre de saint Benoît jusqu'à la fin du IXe siècle*, 2 vol. in-4°, Paris, 1684. — Braunmüller, *Ueber den universellen Charakter des Benedictiner-Ordens*, dans *Studien u. Mittheilungen aus dem Benedictiner- und dem Cistercienser-Orden*, Würzburg-Wien, 1880, t. I, pars 1, p. 29-52; pars 2, p. 3-26. — Montalembert, *Les moines d'Occident depuis saint Benoît jusqu'à saint Bernard*, Paris, 1861 sq., t. I et II. — Grützmacher, *Die Bedeutung Benedikts von Nursia u. seiner Regel*, Berlin, 1892. — Wœlfflin, *Ben. v. Nursia u. seine Monchsregel*, dans *Sitzungsberichte d. münchener Akademie*, 1895, p. 429 sq. — A. Malnory, *Quid Luxovienses monachi ad regulam monasteriorum... contulerint*, Parisiis, 1894. — Pour la littérature du sujet, cf. *Realencyklopädie*, 1897, t. II, p. 577 sq. : *Benedikt von Nursia, Benediktinerregel, Benediktinerorden*, et surtout U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge. Topo-bibliographie*, au mot *Bénédictin*, un article très abondant divisé ainsi : *détails, généralités, littérature, liturgie, périodiques, règle*.

F. CABROL.

BENEDICTIO. Voir CANON.

BÉNÉDICTION. — I. Notion de la bénédiction liturgique. II. Historique de la bénédiction liturgique. III. Classification des bénédictions liturgiques. IV. Bibliographie.

I. NOTION DE LA BÉNÉDICTION LITURGIQUE. — L'expression *Benedictio*, qui dérive du verbe : בָּרַךְ, en hébreu, εὐλογεῖν en grec, *Benedicere* en latin, marque

[1] C. III, *De adhibendis ad consilium fratribus*. — [2] C. III, XXXI. — [3] C. III. — [4] C. XXXI, LXIV, LXV, LXVI, etc. — [5] En 670; can. 15, cf. *Monumenta Germaniæ, Concil.*, t. I, p. 221. — [6] Synode de 742, concile de Leptines en 743, d'Aix-la-Chapelle, en 802, etc. Hefele, *Hist. des conciles*, t. IV, p. 401-403; t. V, p. 116 sq., etc.

l'action de bien dire et a été employée en divers sens par les auteurs sacrés. — On trouvera une énumération de ces sens, soit dans le *Dictionnaire de la Bible*, soit dans le *Dictionnaire de théologie*[1]; il suffit de relever ici ceux qui se rapportent plus spécialement à la liturgie. Dans l'Apocalypse, v, 12-13; vii, 12, le mot *Bénédiction* indique les louanges que les créatures donnent à Dieu et à Jésus-Christ; saint Benoît, dans sa règle[2], adopte ce sens lorsqu'il désigne le cantique *Benedicite* par l'expression *Benedictiones*[3]. — Le mot peut signifier encore « don ou présent » fait aux hommes; saint Grégoire le Grand l'emploie dans ce sens en divers endroits de ses lettres, s'autorisant sans doute du passage de la Genèse, xxxiii, 10-11, où nous lisons que Jacob dit à son frère Ésaü : *et suscipe benedictionem quam attuli tibi et quam donavit mihi Deus, tribuens omnia*[4]. La règle de saint Benoît, c. liv, présente encore ce sens en employant cette fois l'expression *eulogias*, empruntée aux Grecs. — Mais la bénédiction est la faveur qui descend de Dieu sur les créatures et que le Seigneur répand, soit directement par lui-même, soit indirectement par l'intermédiaire de ses représentants, pères de famille, rois ou prêtres. La formule la plus caractéristique de cette dernière se trouve dans le livre des Nombres, vi, 23-27 : où Dieu dit à Moïse : *Loquere Aaron et filiis ejus : Sic benedicetis filiis Israel, et dicetis eis : Benedicat tibi Dominus et custodiat te. Ostendat Dominus faciem suam tibi et misereatur tui. Convertat Dominus vultum suum ad te, et det tibi pacem. Invocabuntque nomen meum super filios Israel, et ego benedicam eis.* Ces trois supplications où le nom de Jahveh est expressément invoqué, en vue d'assurer à l'homme la protection, la bienveillance divine et la paix, peuvent être considérées comme le germe fécond de toutes les bénédictions de la liturgie chrétienne.

Dans le présent article, le mot de *bénédiction* sera pris dans le sens d'une action accomplie par un homme que l'Église a investi d'un pouvoir divin, et dont l'effet est d'appeler, par la prière, la faveur divine sur les personnes ou sur les choses. Les Grecs ont deux expressions différentes pour marquer ce que nous rendons ordinairement par le même mot : ils appellent εὐλογία, le résultat de l'action, ou la bénédiction donnée, et εὐλόγησις, l'acte même par lequel se donne la bénédiction, ou l'action d'un ministre sacré qui bénit un objet, une personne ou tous les assistants[5]. C'est le sens plus général du mot eulogie. Pour les autres sens, voir au mot Eulogie. On verra, au cours de cet article, les significations diverses attribuées au mot bénédiction : nous nous contentons pour le moment d'en donner cette définition générale : La bénédiction est un rite accompli par un ministre sacré, au nom de l'Église de Dieu, et dont l'effet est de procurer aux personnes ou aux objets un bien spirituel ou temporel réalisé par la puissance divine. Le rite peut consister en un simple signe de croix, ou dans la prononciation de certaines formules avec signe de croix; il peut être accompagné d'aspersion d'eau bénite ou d'onction faite avec les saintes huiles. Quoiqu'on ait appelé parfois du nom de bénédiction[6] le rite par lequel le prêtre change le pain et le vin au corps et au sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ, nous réservons à ce rite le nom plus caractéristique de consécration. Voir Consécration. Nous renvoyons également au mot Collecte pour l'explication du terme bénédiction donné à cette prière, conformément à ce qu'en dit le cardinal Bona[7].

II. Historique de la bénédiction liturgique. — Avant d'exposer la classification des bénédictions liturgiques, il faut en suivre le développement à travers les premiers siècles de l'Église, essayer d'en faire l'histoire à l'aide des indications fournies par le Nouveau Testament, les écrits des saints Pères, les décisions et décrets des premiers conciles, les monuments liturgiques des premiers âges.

I. Dans le Nouveau Testament. — En plus d'une occasion, Notre-Seigneur Jésus-Christ, usant du pouvoir divin dont il dispose, bénit les personnes et les objets. Nous le voyons bénir les petits enfants, Marc., x, 16; les apôtres, Luc., xxiv, 26; les pains qu'il va multiplier par un miracle de sa puissance, Matth., xiv, 19, Marc., vi, 41; Matth., viii, 17; de même le pain qu'il va changer en son corps adorable, au moment où il institue la sainte eucharistie. Matth., xxvi, 26; Marc., xiv, 22. — L'expression *Pax vobis*, dont il se sert en parlant à ses apôtres, peut encore être considérée comme une formule de bénédiction. Luc., xxiv, 36; Joa., xx, 19, 21. — Il veut que ses envoyés se servent de la même formule et dans ce but, il les investit de ses pleins pouvoirs. Matth., x, 12; Luc., x, 15; Joa., xx, 21. — Cette expression de paix se rencontre fréquemment dans les Épîtres de saint Paul, soit au début, soit dans la conclusion; voir en particulier, Rom., i, 7; Philip., iv, 7; Colos., iii, 15; de même dans S. Jean, Apoc., i, 4.

II. Dans les écrits des saints Pères. — 1. *Églises d'Orient.* — Les Épîtres de saint Ignace d'Antioche, aux Éphésiens, aux Magnésiens, aux Tralliens, aux Romains, aux Philadelphiens[8], débutent par des formules, qui rappellent celles de saint Paul. L'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe donne le récit d'une guérison opérée par la bénédiction et l'imposition des mains : *Sed et Abdum quemdam Abdi filium podagra laborantem, qui cum supplex ad Taddæi vestigia provolutus esset, benedictionem ab eo per impositionem manus accipiens sanatus est*[9].

Le *De pædagogo* de Clément d'Alexandrie signale chez les chrétiens la coutume de prier, avant et après le repas, avant le sommeil, et donne à entendre que l'imposition des mains et la bénédiction sont données par le prêtre : *Cui enim manum imponit presbyter? Cui autem benedicit*[10]. Dans les *Stromata* le même auteur, signalant de nouveau ces pratiques, dit que le gnostique les observe : *Honestum rerum omnium usum ad Deum semper referens (scil. Gnosticus) et cibi et potus et unctionis universorum datori, offert primitias gratias agens et per donum et unctionem et per verbum ei datum.* Un peu plus loin, il ajoute : *Una ergo cum iis qui recentius crediderunt gnosticus de iis precabitur de quibus una etiam agere convenit. Universa autem ejus vita tanquam quidam dies festus est. Atque ei quidem sacrificia sunt ipsæ preces et laudes, et quæ ante cibum fiunt scripturarum lectiones; psalmi autem et hymni dum cibus sumitur et antequam eatur cubitum, sed et noctu rursus orationes*[11].

Origène fait manifestement allusion à la pratique de saint Paul dont nous avons parlé plus haut, quand il dit : *Per ipsum ergo spiritum benedictionem capient hi qui benedicuntur ab apostolo, si tamen digni inveniantur super quos veniat benedictio ejus*[12]. Et encore : *Sed Dei quidem benedictio aliquid muneris semper*

[1] *Dictionnaire de la Bible*, in-4°, Paris, t. i, col. 1580-1583; *Dictionnaire de Théologie catholique*, in-4°, t. ii, col. 629, 633. — [2] *Regula*, c. xii. — [3] Zaccaria, *Onomasticon rituale selectum*, in-4°, Faventiæ, 1787. — [4] *P. L.*, t. lxxvii, col. 932 et la note. — [5] L. Clugnet, *Dictionnaire grec-français des noms liturgiques en usage dans l'Église grecque*, in-8°, Paris, 1895. — [6] C'est l'expression dont se sert saint Grégoire le Grand dans une de ses lettres. Voir *P. L.*, t. lxxvii, col. 1305, *Epist.*, ii, et la citation qu'en donne Mabillon dans son *Commentarius in ordinem rom.*, *P. L.*, t. lxxviii, col. 876-877. — [7] *Rerum liturgicarum lib. II*, c. v, éd. Sala, t. iii, p. 96. — [8] *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, t. i, n. 661, 680, 687, 699, 700. — [9] *Ibid.*, n. 898, p. 92. — [10] *Ibid.*, n. 984, 985, 989, 994, p. 103. — [11] *Ibid.*, n. 1024, 1030; p. 106-107. — [12] *Ibid.*, n. 1067, p. 113.

his qui ab eo benedicuntur impertit, homines vero Deum benedicere pro eo quod et laudare et gratias referre dicuntur [1].

Dans la lettre CXCIX à Amphiloque où il répond à un certain nombre de questions canoniques, saint Basile le Grand vient à parler d'un prêtre tombé et il dit à ce sujet : *Ut autem alium benedicat, qui propria debet curare vulnera, minime consentaneum. BENEDICTIO enim sanctificationis communicatio est. Quam qui non habet, propterea quod insciens, lapsus est, quomodo aliis impertiet? Itaque nec publice nec privatim benedicat, nec corpus Christi distribuat aliis nec quodvis aliud sacrum munus obeat* [2].

Dans les œuvres de Denys, *De ecclesiastica hierarchia*, c. LV, 11, 12, il est question de la consécration de l'huile, matière des sacrements : *Unde, ut opinor, juxta sensum hierarchicum qui a Deo traditus est, divini isti sacri nostri ordinis duces sanctum hoc unguenti mysterium* τελετην *id est consecrationem vocant, quod re ipsa consecret atque consummet; ut si quis dixerit Dei consecrationem, utroque sensu divinam ejus perfectionem prædicando. Est enim Dei consecratio, cum propter nos humanitus sanctificetur, tum quod divinitus cuncta quæ consecranda sunt ipse consecret et sanctificet.* L'annotateur de Migne signale à cette occasion l'exagération de certains Pères qui sont allés jusqu'à comparer cette bénédiction avec la consécration de l'Eucharistie : nous aurons occasion de revenir sur cette question.

On pourrait étendre encore cette énumération; les Pères grecs du IVe siècle, comme saint Grégoire de Nazianze, saint Grégoire de Nysse, saint Jean Chrysostome, etc., ont plus d'une fois, dans leurs écrits, affirmé l'existence du rit de la bénédiction : il faut nécessairement se borner sur un point qui d'ailleurs ne soulève aucune difficulté.

2. *Églises d'Occident.* — Dans l'Église d'Afrique, Tertullien nous atteste la pratique du rit de la Bénédiction. Ainsi dans le *De testimonio animæ* [3] : *Etiam quod penes Deum bonitatis et benignitatis, omnis BENEDICTIO inter nos summum sit disciplinæ et conversationis sacramentum : Benedicat te Deus tam facile pronuntias quam Christiano necesse est* [4]. Dans l'ouvrage *Adversus Marcionem*, III, 22, nous lisons : *Et in omni loco sacrificium nomini meo offertur et sacrificium mundum, gloriæ scilicet relatio et BENEDICTIO et laus et hymni. Quæ omnia cum in te quoque* [scil. *Marcion*] *deprehendantur et signaculum frontium et Ecclesiarum sacramenta et munditiæ sacrificiorum.* Dans son *Liber de baptismo*, il signale lui aussi le rit de la consécration des saintes huiles. On peut voir également sur ce point saint Cyprien, *Epist.*, LXX; Optat de Milève, *Adversus Parmenianum*, l. VII, etc., etc. [5].

Saint Ambroise, dans son *De benedictione patriarcharum*, c. II, écrit cette phrase que l'on a donnée comme une définition de la bénédiction : *BENEDICTIO est sanctificationis et gratiarum votiva collatio* [6]. Saint Augustin, écrivant au pape Innocent pour lui rendre compte de ce que les Pères du concile de Carthage ont statué contre Pélage, dit : *Contradicitur etiam istorum contentione BENEDICTIONIBUS nostris, ut incassum super populum dicere videamur quiquid eis a Domino precamur* [7]. Dans une autre lettre, le grand docteur répondant à des questions proposées par Paulin, dit : *Fiunt precationes antequam illud quod est in mensa Domini incipiat benedici, orationes cum benedicitur et sanctificatur et ad distribuendum comminuitur quam totam petitionem fere omnis ecclesia dominica oratione concludit* [8].

La discussion ouverte, un peu plus tard, entre les auteurs pour savoir si et dans quelle mesure les simples prêtres pouvaient donner la bénédiction ou l'onction du baptême, la peine qu'on a prise dans les deux camps de chercher, dans les écrits des Pères comme saint Jérôme, saint Augustin, saint Grégoire le Grand, des textes pour appuyer l'une et l'autre opinion, tout cela prouve assez que ces Pères ont parlé de la bénédiction comme d'une pratique liturgique parfaitement connue de leur temps dans l'Église.

III. DANS LES DÉCISIONS ET DÉCRETS DES PREMIERS CONCILES. — C'est particulièrement à l'occasion du baptême qu'il est question de bénédictions et d'onctions. Ainsi le Ve concile de Carthage tenu sous saint Cyprien, en 255, veut qu'on bénisse l'eau du baptême, il en est de même dans le VIIe concile de Carthage qui signale aussi la pratique des exorcismes : *Oportet ergo,* dit le premier de ces deux conciles, *mundari et sanctificari aquam prius a sacerdote, ut possit baptismo suo peccata hominis qui baptizatur abluere* (can. 1). Et encore : *Ungi quoque necesse est eum qui baptizatus sit, ut, accepto Chrismate, i. e. unctione, esse unctus Dei et habere in se gratiam Christi possit* (can. 2) [9]. Les *Constitutions apostoliques* renferment un certain nombre d'indications relatives à la bénédiction liturgique. — A. Au livre II, c. LVII, où il s'agit de la célébration du saint sacrifice, nous lisons : *Deinde Episcopus, populo pacem precatus, benedicat ei; sicut et Moyses sacerdotibus præcepit ut populo his verbis benedicerent* (suit le texte du livre des Nombres déjà cité, col. 671). *Precetur ergo episcopus, et dicat : Salvum fac populum tuum Domine et BENEDIC hæreditati tuæ, quam acquisivisti ac possedisti pretioso sanguine Christi tui et appellasti regale sacerdotium ac gentem sanctam* [10]. Ps. XXVII, 9; Act., XX, 28; I Petr., I, 19; II, 6. — B. Au livre II, c. X, on réserve la bénédiction aux prêtres à l'exclusion des laïques : *Sed nec laicis permittimus quamlibet sacerdotalium functionum usurpare, ut sacrificium; vel baptismum, vel impositionem manum, vel BENEDICTIONEM, tam parvam quam magnam* [11]. — C. Le livre III, c. XX, parlant des fonctions du prêtre, dit : *Nec presbyter nec diaconus clericos ex laicis ordinent, sed solummodo presbyter quidem doceat, offerat, baptizet, BENEDICAT populo.* — D. Les chapitres XLII et XLIII du livre VII sont relatifs au baptême, on y lit : *BENEDICITUR oleum mysticum a Pontifice in remissionem peccatorum et præparationem baptismi... Deinde venit ad aquam, sacerdos autem BENEDICIT ac laudat Deum omnipotentem.* — E. Le livre VIII, c. VI, parle du renvoi des catéchumènes avant l'oblation de la messe, et d'une bénédiction que leur donne l'évêque. — F. Au c. XXVIII de ce même livre VIII, on lit : *Episcopus benedicit non benedicitur, manus imponit, ordinat, offert; benedictionem ab episcopis accipit, a presbyteris vero nunquam... Presbyter benedicit, non benedicitur; benedictionem recipit ab episcopo et compresbytero eamque pariter compresbytero dat; manus imponit, non ordinat... Diaconus non benedicit, non dat benedictionem.* C'est, remarque l'édition de Migne, l'application du principe énoncé par saint Paul, Hebr., VII, 7 : *Sine ulla autem contradictione, quod minus est a meliore benedicitur.* — G. Livre VIII, c. XXIX : *De aqua autem et oleo, constituo ego Matthæus : Benedicat episcopus aquam et oleum. Si*

[1] F. Cabrol et H. Leclercq, *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, t. I, n. 1080, p. 114. — [2] *P. G.*, t. XXXII, col. 723. — [3] *P. G.*, t. III, col. 486. — [4] *Monumenta Eccl. liturgica*, n. 1629, p. 162. — [5] Cité par D. Ménard dans ses *Notes sur le sacramentaire de S. Grégoire; P. L.*, t. LXXVIII, col. 322. — [6] *P. L.*, t. XIV, col. 707. — [7] Epist. CLXXV, *P. L.*, col. 761. Voir encore epist. CLXXVIII, *Augustinus Hilario*, col. 775. — [8] *P. L.*, t. XXXIII, col. 636. — [9] *Monum. Eccl. liturg.*, t. I, n. 2340, 2342, 2345, 2349, 2350. — [10] *Monum. Eccles. liturg.*, t. I, n. 2422, *P. G.*, t. I, col. 735-738, une note renvoie à des passages de S. Jean Chrysostome, *De Pentecoste*, serm. XXXVI, de S. Jérôme, *In Ep. ad. Col.* — [11] *Monum. Eccl. liturg.*, t. I, n. 2455*; *P. G.*, t. I, col. 787.

vero non adsit, benedicat presbyter, præsente diacono; quando autem aderit episcopus, assistant presbyter et diaconus. — H. Le ch. XXXIX du même livre VIII donne une Bénédiction ou une imposition de la main qui est ainsi formulée : *Deus fidelis et verax, qui facis misericordiam in millia et decem millia diligentibus te... respice in populum tuum hunc, in hos qui inclinarunt tibi capita sua et benedic eos* BENEDICTIONE *spirituali... in Christo Jesu dilecto Filio tuo, cum quo tibi gloria, honor atque cultus et Sancto Spiritui nunc et semper et in sæcula sæculorum. Amen. Et diaconus dicat : Exite in pace.* — I. Enfin, au ch. XLI, liv. III, après une longue prière pour les morts, on lit : *Et diaconus dicat : Inclinate et accipite* BENEDICTIONEM. *At episcopus gratias pro eis agat dicens : Salvum fac, Domine, populum tuum et benedic hæreditati tuæ* [1].

IV. DANS LES MONUMENTS LITURGIQUES DES PREMIERS AGES. — 1. *Les liturgies orientales* ne nous sont guère connues. Ce que nous en savons, nous le devons principalement aux œuvres de Renaudot, dom Martène et Lebrun [2]. Les indications de Renaudot se réfèrent principalement aux bénédictions données pendant la célébration du saint sacrifice et peuvent être rapprochées des *Bénédictions épiscopales* dans la liturgie gallicane ou des oraisons *super populum*. Ainsi dans la liturgie de saint Basile, après le *Pater*, il y a une oraison qui se termine par le rit suivant : *Diaconus dicit : Inclinate capita vestra Deo. Populus : Coram te. Sacerdos dicet orationem inclinationis ad Patrem.* Dans cette oraison se trouve une allusion à la communion qui va avoir lieu : *Petimus roganusque te, amator hominum, ut nos omnes purifices et ad te colligas per communionem nostram mysteriorum divinorum tuorum.* Après la communion il est dit que : *Sacerdos dicet benedictionem.* La formule assez longue se termine ainsi : *Veniat benedictio eorum* (il s'agit des saints dont on vient de prononcer les noms) *sancta gratia eorum et potentia eorum... et benedictio diei dominicæ salvatoris nostri boni sit cum omnibus nobis usque in æternum. Amen. — Cum absolverit vasorum ablutionem, bibet aquam in eis residuam, dimittetque plebem benedictione recitata* [3]. Des formules analogues se lisent dans la liturgie de saint Grégoire et de saint Cyrille.

Renaudot donne ensuite [4] une série de bénédictions, se rattachant aux précédentes liturgies, et empruntées au rituel du patriarche Gabriel d'Alexandrie : il y a des formules *pro disco et velis ejus, calice et mappulis, cochleari, mappa nigra quæ est super altare, pro tabula ut altare fiat, pro altari.* Puis il remarque dans ses notes [5] : *Quam benedictiones illæ sint antiquissimæ disciplinæ conformes, ostenditur ex similibus orationibus quæ leguntur in libris ritualibus aliarum ecclesiarum, v. gr. Sacramentarium Gregorianum, Missale Francorum* [6].

2. *Les liturgies d'Occident.* — Pour la période qui va du VIIe siècle au XIe, les bénédictions sont toutes dans les sacramentaires. Il a paru plus simple de donner ici, dans un tableau d'ensemble, l'indication des bénédictions renfermées dans les documents connus jusqu'à ce jour. Nous avons pris pour base la publication du *Sacramentaire gélasien* par H. A. Wilson [7]. On sait que les anciens sacramentaires se rattachent à trois groupes : sacramentaires léonien, gélasien et grégorien. La première colonne du tableau donne les indications assez rares du *sacramentaire léonien*. Les trois colonnes suivantes, 2, 3, et 4, représentent des reproductions du *sacramentaire gélasien;* 5, 6, 7, 9 et 10, des reproductions du *sacramentaire grégorien* avec lequel 8 a aussi quelque rapport; 11 donne le résultat des renvois de Wilson à l'ouvrage de D. Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus;* 12 et 13 enfin se rapportent à la *liturgie mozarabe.* La rareté des bénédictions dans le *missale mixtum* trouve son explication dans ce fait, qu'à l'époque de sa publication, les formules de bénédictions étaient passées dans des recueils du genre du *Liber ordinum* publié par D. Férotin. Voir le tableau ci-contre.

Le tableau d'ensemble des bénédictions d'après les anciens Sacramentaires appelle ici quelques remarques :

1. En ce qui concerne la dénomination : des rites d'un caractère fort différent sont désignés tantôt sous le nom de *bénédiction*, tantôt sous celui de *consécration*, tantôt sous celui d'*oraison*. Une seule fois, à propos du *Sabbato in XII lectiones*, le mot *Benedictio* désigne le cantique des trois jeunes hommes, *Benedicite* [8]; d'ordinaire on lit : *Benedictio olei et chrismatis*, ou *ordo de sacris ordinibus benedicendis*, puis aussi *consecratio chrismatis, presbyteri, diaconi...* Le Missel de Léofric se sert des expressions : *Consecratio altaris, patenæ, calicis, chrismatis, ignis, aræ.* Tommasi-Vezzosi constate qu'un certain nombre de manuscrits et l'*Ordo* de Hittorp, prennent l'une pour l'autre les expressions : *benedictio* et *consecratio;* que parfois l'expression *benedicere* a une signification plus étendue, ainsi : *Benedicere sacros ordines in veterum chartis idem denotat ac : ad ordinis Ecclesiæ gradus aliquos promovere* [9]. Dans le *Liber ordinum*, la bénédiction du sépulcre est donnée sous cette rubrique : *Ordo ad consecrandum novum sepulcrum* [10].

2. La ligne de démarcation entre les pouvoirs du simple prêtre et ceux de l'évêque, relativement aux bénédictions, n'est pas établie d'une façon bien précise comme elle le sera plus tard par les canonistes. Les *Constitutions apostoliques* nous disent que le pouvoir de bénir réside dans le prêtre comme dans l'évêque : la seule réserve signalée repose sur ce principe qu'un inférieur ne peut bénir son supérieur, on statue en conséquence que le prêtre s'abstiendra de bénir en présence de l'évêque. Une note de D. Férotin confirme cette manière de voir, et constate qu'en l'absence de l'évêque, le pouvoir du prêtre pouvait s'étendre jusqu'à l'administration du sacrement de confirmation, mais avec le chrême consacré par l'évêque. « En Espagne comme ailleurs, dit-il, l'administration ordinaire du baptême et de la *chrismatio* semble avoir été d'abord réservée exclusivement à l'évêque. » Nous avons, sur ce point, au IVe siècle, le témoignage de saint Pacien, évêque de Barcelone [11]. Plus tard, lorsque le baptême fut conféré par de simples prêtres, ceux-ci administrèrent aussi l'onction du saint chrême, contrairement à la pratique de la plupart des églises. Voir à ce sujet une lettre de saint Braulion de Sarragosse à Eugène de Tolède [12]. En Sardaigne, le même usage existait; saint Grégoire le Grand voulut l'abolir, mais en face de la résistance du clergé, il autorisa la *chrismatio* par de simples prêtres [13].

3. Pour la messe, en dehors des renvois divers, dont la formule se rapprochant du *Pax vobis* peut être

[1] Pour tous ces textes, voir les *Monumenta Eccl. liturg.*, t. I, n. 2486, 2487, 2494, 2496, et *P. G.*, t. I, col. 787-1143. — [2] Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, 2 vol. in-4°, Francf-s.-M., 1847; D. Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, 2 vol. in-fol., 1777; Lebrun, *Explication des prières et des cérémonies de la messe*, 8 vol. in-8°, 1788, t. III, p. 1-130. — [3] Renaudot, *op. cit.*, t. I, p. 21. — [4] *Ibid.*, p. 53-56. — [5] *Ibid.*, p. 303. — [6] Cf. Pamelius, *Liturgicon Latinorum*, t. II, p. 425. — [7] *The gelasian Sacramentary, Liber Sacramentorum romanæ Ecclesiæ*, edited with introduction, critical notes, by H. A. Wilson, in-8°, Oxford, 1894. — [8] Tommasi, *Opera*, t. VI, p. 162. — [9] *Ibid.*, p. 61, 123, 114. — [10] *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, t. V, p. 117. — [11] *P. L.*, t. XIII, col. 1093. — [12] *P. L.*, t. LXXXVII, col. 406-407. — [13] S. Greg. Magn., *Epist.*, XXXVI, *P. L.*, t. LXXVII, col. 696, et pour toute la note de D. Férotin, *Monumenta Eccl. liturg.*, t. V, p. 34.

TABLEAU COMPARATIF DES BÉNÉDICTIONS DANS LES ANCIENS SACRAMENTAIRES

(VIIe AU XIe SIÈCLE)

JOURS OU SOLENNITÉS DE L'ANNÉE LITURGIQUE	INDICATION DES BÉNÉDICTIONS D'APRÈS L'ORDRE SUIVI DANS *THE GELASIAN SACR.* ET LE *LIBER ORDINUM*	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13
						SACRAMENTAIRE GRÉGORIEN						D. MARTÈNE — DE ANTIQUIS ECCLESIÆ RITIBUS	LIT. MOZARABE	
		SACRAMENTAIRE LÉONIEN MURATORI, I, XIII, p. I.	SACR. GÉLASIEN D. OEHLERT, MON. V. L.	THE GELASIAN SACR. EDIT. WILSON.	SACR. GÉLASIEN COD. GELLONENSIS	PAMÉLIUS LIT. AMBROS.	MURATORI LIT. ROM. VET.	TOMASI LIT. ROM.	MISSALE FRANC. TOMASI ET MABILLON	LIT. GALLIC. PAMÉLIUS ET P. MÉSLARD.	LÉOFRIC MISSAL ED. WARREN		MISSALE MOZARABIC.	LIBER ORDINUM D. FÉROTIN. MON.
In mense 1e, qualiter. . .	Eligendi presbyteri, diaconi vel subdiaconi.											Lib.I,c.VIII		
	Ad ordinandos presbyteros benedictio	x		x	x			x	x	x	x	item		
	Ad ordinandos diaconos benedictio.	x		x	x			x	x	x	x	item		
In capite Jejun.	Benedicit cineres										x		x	
III[a] Hebd. Quadragesimæ .	Benedictio salis dandi catechumenis		x	x	x			x						
	Benedictio post datum salem . . .		x	x				x						
Dnica Palm. .	Ad benedicendos flores vel ramos.									x	x		x	
fer. v Maj. Heb.	Missa chrismalis.		x		x						x			
	Benedictio olei.			x		x		x						x
	Olei exorcizati confectio chrisma									x				
Sabb. Sco . .	Benedictio super incensum			x				x				Lib. I, c. I		
	Ad benedic. Lucernam, seu ad Cereum					x					x		x	
	Benedictio fontis		x	x	x	x	x	x		x	x		x	x
	Ben. de albis (quib. induebantur baptizati)				x									x
In Ascensa Di.	Benedices fruges novas (seu fabas).			x	x			x		x	x			
Sabb. Pentec .	Celebrabis baptismum sicut in nocte sanctæ Paschæ		x	x	x	x		x						
	Impositio manus, agrotanti catech. catechum. ex pagano.			x	x						x	Lib. I, c. I		
	Ad succurrendum catechum. infirmum		x	x	x							item		
	Benedictio aquæ ad succurrendum.		x	x		x	x					item		
Jejun. 4, 7, 10. Mensis	Sabb. in XII lectiones (sens de la rubriq. post benedictionem) . . .		x	x		x		x						
Dnica octav. Pent	Benedictio super eos qui de ariana hæresi ad cath. redeunt unitatem.			x				x						
	Ordo super unguentum quod in diem SS. Cosme et Damiani													x
Ded. Basilicæ nov.	Benedictio aquæ ad consecrationem altaris.				x			x		x		Lib.II,c.XIII		
	Benedictio altaris, sive consecratio.			x				x			x	item		
	Benedictio ad consecrandam patenam, ad calicem benedic. . . .			x	x			x	x	x		item		
	Benedictio ad omnia in usum basilicæ; linteamina			x	x			x	x	x	x	item		
De sacris ordin. benedicendis . . .	Benedictio ostiarii			x	x			x	x		x	Lib. I, c.VIII		x
	Benedictio lectoris			x	x				x					x
	Benedictio exorcistæ			x	x				x					x
					acol.				acol.					acol.
	Benedictio subdiaconi			x	x			x		x	x			x
	In ordinatione abbatis, abbatissæ.				x						x			x
In Epiphania vel feria II vel Pasc. Aplor. natal.	Consecratio sacræ virginis. Hujus benedictio	x	x	x	x			x		x				x
	Benedictio vestimentorum virginum.		x	x	x			x		x	x			
	Ben. sup. ancillas Dei quib. conversis vestimenta mutantur. . .			x										
	Benedictiones super populum. . .	x	x	x				x		x				
	De actione nuptiali : Benedictio .		x	x				x		x	x	Lib. I, c. IX		
	Benedictio viduæ quæ fuerit castitatem professa.		x	x				x	x	x	x			

JOURS OU SOLENNITÉS DE L'ANNÉE LITURGIQUE	INDICATION DES BÉNÉDICTIONS D'APRÈS L'ORDRE SUIVI DANS *THE GELASIAN SACR.* ET LE *LIBER ORDINUM*	1 SACRAMENTAIRE LÉONIEN. MURATORI, L. XIII, p. I.	2 SAC. GÉLASIEN D. GERBERT. MON. V. L.	3 THE GELASIAN SACR. ÉDIT. WILSON.	4 SAC. GÉLASIEN COD. OELLONENSIS	5 SACRAMENTAIRE GRÉGORIEN PAMÉLIUS LIT. ANIEROS	6 MURATORI LIT. ROM. VET.	7 TOMMASI LIT. ROM.	8 MISSALE FRANC. TOMMASI MABILLON	9 LIT. GALLIC. PAMÉLIUS ET D. MÉNARD.	10 LÉOPOLIC MISSAL ED. WARREN	11 D. MARTÈNE — DE ANTIQUIS ECCLESIÆ RITIBUS	12 LIT. MOZARABIC. MISSALE MOZARABIC.	13 LIT. MOZARABIC. LIBER ORDINUM. D. FÉROTIN. MON.
	Orationes intrantibus in domum, sive benedictio.			x		–		x						
	Benedictio aquæ spargendæ... ad consparsum fac.			x				x						
	Benedictio aquæ exorcizatæ ad fulgura		x	x	x			x			x			
	Oratio pro eo qui prius barbam tondit		x	x	x			x			x			x
	Benedictio ad omnia quæ volueris.				x					x				
	Orationes ante cibum ; — post cibos.			x	x			x		x				
	Oratio ad fruges novas benedicendas		x	x				x		x				
	Benedictio pomorum.			x	x			x			x			
	Benedictio arboris		x	x	x						x			
	Ben. oblatæ petentibus dandæ (eulogies)					x								
	Ben. novis fontis seu baptisterii				x									x
	Benedictio domus novi				x					x	x			x
	Benedictio crucis.				x						x			x
	Benedictio coronæ.										x			x
	Benedictio seminis													x
	Benedictio granorum													x
	Benedictio primitiarum.													x
	Ben. novarum falcium vinearum													x
	Benedictio areæ novæ													x
	Benedictio ad omnia									x	x			
	Benedictio panis novi										x			x
	Benedictio uvæ.									x	x			x
	Benedictio pomi									x	x			x
	Benedictio super aliquid liquoris pollutum.													x
	Benedictio vasi.													x
	Benedictio putei novi										x			x
	Benedictio navis													x
	Benedictio retis													x
	Benedictio agni													x

considérée comme une sorte de bénédiction, les Sacramentaires ne mentionnent guère que la *Benedictio* ou *Oratio super populum*. Voir SUPER POPULUM. — Les documents de source gallicane ont aussi les bénédictions épiscopales dont il sera question un peu plus loin ; de la bénédiction qui se donne actuellement à la messe, les sacramentaires ne font pas mention. Ce silence s'explique : la bénédiction de la fin de la messe n'apparaît vraisemblablement qu'au XIe siècle. Il est vrai que l'auteur du *Micrologus*, écrivant à la fin du XIe siècle, essaie de la faire remonter plus haut et allégue une lettre de saint Jérôme à Rusticus de Narbonne où ce privilège serait revendiqué en faveur des simples prêtres : mais le cardinal Bona ne croit pas à l'authenticité de la lettre : *Auctor libri de ecclesiasticis observationibus, sub nomine Micrologi, qui vivebat prope annum 1090 multa congerit cap. XXI de Benedictione post missam, tum ex canonibus a nobis alibi perpensis, tum ex epistola ad Rusticum Narbonensem perperam sancto Hieronymo attributa : sed his omissis, hoc solum observo usum benedictionis jam eo tempore in aliquibus Ecclesiis introductum fuisse*[1]. — C'est aussi le sentiment du P. Lebrun quand il dit : on voit dans les trois premiers ordres romains, qu'à la fin de la messe, le pape ou l'évêque allant de l'autel à la sacristie, les évêques ou les prêtres et les ordres inférieurs demandaient sa bénédiction et que le pontife répondait : *Que le Seigneur nous bénisse* ou *vous bénisse...* Jusqu'au XIe siècle, les simples prêtres ne tentèrent pas de donner la bénédiction. Mais alors un canon du Ier concile d'Orléans qu'on n'entendait pas bien, fit croire qu'en l'absence des évêques, les prêtres étaient obligés de bénir le peuple, et les fidèles furent si persuadés qu'on devait leur donner cette bénédiction que, selon le Micrologue, les prêtres ne pouvaient pas se dispenser sans scandale de la leur donner à la fin de la messe, à moins que le siège apostolique ne le défendit dans un concile[2].

4. L'oraison ou bénédiction *de actione nuptiali* (dont il sera parlé plus longuement au mot MARIAGE) est très ancienne ; on en trouve la trace dans les écrits des plus anciens Pères, par exemple dans Tertullien, *Ad uxorem*, l. II, c. IX : *Unde sufficiamus ad enarrandam felicitatem hujus matrimonii, quod Ecclesia conciliat, confirmat oblatio, et obsignat benedictio, angeli renuntiant, Pater rato habet*[3]. La formule de bénédiction donnée par D. Ménard et qu'il appelle *mendosissima* se retrouve dans les capitulaires de Charles le Chauve[4].

[1] Bona, *Rerum liturgicarum*, l. II, c. XX, édit. Sala, t. III, p. 437 ; pour le *Micrologus*, voir *P. L.*, t. CLI, col. 990. — [2] Lebrun, *Explication des prières et des cérémonies de la messe*, t. II, p. 661-663. — [3] *P. L.*, t. I, col. 1415. Cité par D. Ménard dans ses notes sur le *Sacramentaire grégorien*, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 580. — [4] Cf. Tommasi, *Opera*, t. VI, p. 195.

5. Il y aurait beaucoup à dire sur la bénédiction de l'eau; on voit d'après les sacramentaires que cette bénédiction se pratiquait les samedis veilles de Pâques et de la Pentecôte, en vue de l'administration solennelle du baptême; D. Ménard nous dit qu'elle avait lieu aussi chez les Grecs, le jour de l'Épiphanie : *Hodie a Græcis... multis precibus aqua benedicitur tum ad baptismum, tum ad varios usus Christianorum*[1]; ailleurs, le même D. Ménard nous dit que l'usage de bénir l'eau est très ancien, quelques uns le font remonter jusqu'au pape Alexandre Ier; les *Constitutions apostoliques*, l. VIII, c. XXVIII, l'attribuent à l'apôtre saint Matthieu, puis ajoute D. Ménard : *et antiquus mos est statuere in ecclesiæ vestibulo vas aqua benedicta plenum ad populi ingredientis purificationem*[2]. De là sans doute aussi est venue la pratique d'asperger les maisons pour la visite des malades etc.[3]. Voir EAU BÉNITE, EAU BAPTISMALE, EAU GRÉGORIENNE, ÉPIPHANIE.

6. A ces bénédictions liturgiques, il y a lieu de joindre celles que le prêtre ou l'évêque donnait au diacre pour le chant de l'Évangile (voir au mot ÉVANGILE), celles que le président du chœur, évêque ou abbé, donnait au lecteur pour les diverses lectures de l'office. L'usage de ces dernières existait déjà au IVe siècle, comme nous l'attestent, pour l'Orient, les discours de saint Éphrem, et pour l'Occident, le récit de Grégoire de Tours sur les miracles de saint Martin[4], le texte de la règle de saint Benoît, c. IX[5].

7. La rubrique *Orationes intrantibus in domum, sive benedictio* nous amène à dire un mot des bénédictions *extra-liturgiques*. Lorsqu'un évêque arrivait dans une maison où il recevait l'hospitalité, il saluait ses hôtes par une bénédiction. En général, quand un évêque arrivait dans un endroit, ou au milieu d'une assemblée, le peuple ou les membres de l'assemblée sollicitaient avec respect sa bénédiction; il semble bien qu'on en agissait de même à l'égard des simples prêtres. Saint Augustin, dans une de ses lettres, fait allusion aux marques de déférence qui lui étaient données : *Quantumlibet capita submittant qui nos salutant, ut eos concordes in terra faciamus de cælo usque ad crucem submissum est caput nostrum in quo concordes non sumus*[6]. Clovis, avant de marcher contre Alaric, sollicite et obtient la bénédiction de saint Remi. *Rex quoque devotissimus pergens contra Alaricum Arrianum, benedictionem a sancto Remigio petiit; cui et benedictionem dedit et victoriam in verbo Christi spopondit*[7].

III. CLASSIFICATION DES BÉNÉDICTIONS LITURGIQUES. — Vers le XIIe siècle, il semble qu'on éprouva le besoin de faire un certain classement et de donner un sens plus précis aux mots, *Benedicere, Consecrare, Dedicare*. C'est du moins ce qui paraît par la citation suivante de Gillebert, évêque de Limerick au XIIe siècle, et que Smith reproduit dans son article *Bénédiction*[8] : *Benedicere autem dico præsulem ea quæ non sunt utensilia ecclesiæ; consecrare vero ipsa utensilia. Benedicit ergo pontifex reginam et virginem cum velatur, et quemlibet fidelem benedici postulantem, et totum populum ante pacem; benedicit etiam supra memorata, quæ non licet sacerdoti in ejus præsentia... Dedicat etiam pontifex atrium, templum, altare, tabulam altaris. Dedicare enim est locum Deo offerre, benedicere et sanctificare. Consecrat autem episcopus utensilia ecclesiæ (quæ fere omnia sacerdotibus sunt communia) vestimenta videlicet sacerdotalia et pontificalia, altaris velamina, calicem patenam et corporalia, vasculum Eucharistiæ, chrisma, oleum et vas chrismale, thus et thuribulum, baptisterium, arcam vel scrinium reliquiarum, cimbarium (id est altaris umbraculum), crucem, tintinnabulum et ferrum judiciale. Ea enim tantum consecrat, quæ a communi usu in cultum divinum separantur*[9]. — La ligne de démarcation entre les pouvoirs du simple prêtre et ceux de l'évêque commence aussi à se tracer à cette époque : le même Gillebert nous l'atteste encore : *Benedicere potest, præsente episcopo, aquam et sal in Dominicis sacerdos; et prandium, et sponsum, et sponsam, et lecturos lectiones, et aquam judicii vel panem et cætera. In absentia vero Episcopi, potest benedicere coronam clerici et velum viduæ, novos fructus, candelas in purificatione sanctæ Mariæ, cineres in capite jejunii, ramos in Dominica Palmarum, et peregrinaturos, et lecturum Evangelium, et populum cum dimittitur; aquam benedictam aspergit ad benedicendas novas domos et cætera nova... Ungere potest quemlibet fidelem semel in quolibet gravi dolore, quia unctio sancta non solum animæ, sed et corporis sæpè medelam tribuit...* Plus loin, parlant des pouvoirs de l'évêque, il pose d'abord ce principe : *Et superiores quique gradus possunt inferiorum officia ministrare.* Puis il ajoute : *Episcopus ergo sacerdotis singula ministrat; licet, etiam ipso præsente, quasi quoddam sit proprium sacerdotis offerre, baptizare, horas celebrare, communicare, commendare, sepelire. Sunt præterea septem præsulis officia, confirmare, benedicere, absolvere, synodum tenere, dedicare, consecrare, ordinare.* A l'occasion de cette énumération, Gillebert définit chacun de ces termes, et c'est alors qu'il établit la distinction déjà signalée entre *benedicere, dedicare, consecrare...* Sur le terme *ordinare*, il dit : *Ordinat episcopus abbatem, abbatissam, sacerdotem et sex gradus*[10].

L'application pourra varier dans la suite, mais le principe est posé : nous laissons aux canonistes le soin de nous dire quelles sont, à l'heure actuelle, au point de vue du ministre, les bénédictions *papales, épiscopales* ou *sacerdotales;* nous ne nous arrêtons pas non plus à la distinction sous le rapport du rit qui se rattache au mode de bénédiction[11]. Voir le mot BÉNIR. Nous voulons parler ici seulement de la distinction des bénédictions au point de vue de l'objet.

I. BÉNÉDICTIONS DE PERSONNES. — Ces bénédictions sont dites *liturgiques* ou *extra-liturgiques* suivant qu'elles ont ou non quelque connexion avec les offices de l'Église ou l'administration des sacrements. Les liturgiques sont : *générales*, quand elles sont données à toute une assemblée, *spéciales* quand elles sont données aux particuliers.

1. Les bénédictions *liturgiques générales*, sont celles qui se donnent à la messe, sous forme de renvoi (*in dimissionis formula*) (voir le mot RENVOI); ou encore comme préparation à la communion; de ce genre étaient les *bénédictions épiscopales;* ou encore comme formule de supplication. Voir SUPER POPULUM. A la fin des heures canoniales de Laudes et de Vêpres, les évêques ou prélats inférieurs donnent une bénédiction analogue à celle qu'ils donnent à la fin de la messe.

2. Les bénédictions *liturgiques spéciales* se donnent

[1] *P. L.*, t. LXXVIII, col. 293. — [2] *Ibid.*, col. 339. — [3] Sur la Bénédiction des eaux voir l'article, *De la bénédiction de l'eau à l'Épiphanie;* puis, dans la *Rassegna gregoriana* de 1906, novembre et décembre, un article de dom P. de Puniet, dans les *Échos d'Orient*, mai 1907, p. 188. — [4] *P. L.*, t. LXXI, col. 918. — [5] Sur ce point voir D. Baumer, *Histoire du bréviaire*, traduction Biron, t. I, p. 384, et la note 3; références à Grancolas, *Comm. hist.*, l. I, c. XXXI. — [6] *Epist.*, XXXIII, *P. L.*, t. XXXIII, col. 131. — [7] *Vita prolixior S. Remigii auctore Hincmaro... Acta sanctorum*, oct. t. I, p. 153. Cf. Smith. *Dictionary of christian antiquities*, t. I, p. 197. — [8] Smith, *Dictionary of christian antiquities*, t. I, p. 195. — [9] *P. L.*, t. CLIX, col. 1002. — [10] *P. L.*, t. CLIX, col. 1000-1002. — [11] Voir *Dict. de théol. cathol.*, t. II, col. 629; Smith, *Dictionary of christ. antiquit., loc. cit.*

aux particuliers à l'occasion d'une circonstance spéciale, comme dans l'administration des sacrements, spécialement pour les saints ordres (voir ORDINATION et TONSURE) ou la bénédiction nuptiale. Voir MARIAGE. Il y a aussi la bénédiction d'un abbé, d'une abbesse, d'un roi ou d'une reine (voir SACRE); celle des malades *in articulo mortis* (voir MALADES); celle qui se donne pour les funérailles (voir ABSOUTE, t. I, col. 199); celle d'une femme après enfantement. Voir RELEVAILLES. Enfin, on peut rattacher à cette catégorie, les bénédictions qui se donnent pour certaines circonstances de la vie, comme pour la coupe de la première barbe (voir BARBE, col. 559); bénédiction des pèlerins (voir ce mot); bénédiction des enfants (voir ce mot): la bénédiction donnée aux diacres pour le chant de l'Évangile (voir ÉVANGILE), ou au lecteur pour les leçons. Voir BRÉVIAIRE ou LEÇONS DE L'OFFICE.

3. Les bénédictions *extra-liturgiques* sont celles que l'évêque ou le prêtre donnent, en dehors d'un exercice du culte, soit à une assemblée qu'ils président, soit aux personnes qu'ils rencontrent et qui sollicitent cette faveur.

II. BÉNÉDICTIONS DE CHOSES. — Une fois encore, il faut signaler ici, mais seulement en passant, la distinction entre bénédiction et consécration : la bénédiction confère à l'objet une certaine efficacité, la vertu de produire quelque bien spirituel ou temporel; la consécration d'un objet fait qu'il est comme changé en un objet saint, destiné exclusivement à de saints usages. C'est ainsi qu'il faut établir une différence entre *panis benedictus* et *panis consecratus*, entre ce que les Grecs appellent εὐλογία et ἁγιασμός ou καθιέρωσις[1].

Ces bénédictions peuvent être liturgiques ou extra-liturgiques, comme il a été dit des bénédictions de personnes.

1. *Bénédictions liturgiques*. Ce sont :

A. Celles données à l'occasion des sacrements à administrer, du saint sacrifice offert. La bénédiction des fonts baptismaux ou de l'eau qui doit servir pour l'administration du baptême. Voir BÉNÉDICTIONS DE L'EAU. La bénédiction de l'eau bénite pour l'aspersion. Voir col. 708. La bénédiction du pain et du vin, soit en temps ordinaire comme le pain qui est bénit à la messe paroissiale, soit à l'occasion de certaines fêtes, ce qui a donné lieu aux expressions : pain de saint Marc, vin de saint Jean. Voir PAIN BÉNIT, VIN BÉNIT. La bénédiction du sel, des cendres, du vin, qui doivent être mêlés avec l'eau, comme pour le cas de l'eau bénite ordinaire (sel seulement) ou de l'*eau grégorienne*. Voir ce mot. La bénédiction du lait et du miel. Voir LAIT et MIEL. La bénédiction de l'huile, à laquelle se rattachent la bénédiction de l'huile des infirmes, de l'huile des catéchumènes, la consécration du Saint-Chrême. Voir HUILE et CHRÊME. La bénédiction de l'*encens* et du *feu*. Voir ces mots. La consécration d'une église, d'un autel, d'un oratoire, des vases sacrés; la bénédiction des ornements, des objets qui servent à l'Église ou à l'offrande du saint sacrifice. Voir CONSÉCRATION, ORNEMENTS, VASES SACRÉS. La bénédiction d'un cimetière, d'une cloche. Voir CIMETIÈRE, CLOCHE. La bénédiction d'un anneau (épiscopal, d'abbé ou d'abbesse, des vierges, des fiançailles et de mariage). Voir ANNEAUX, t. I, col. 281 sq.

B. Celles qui se rattachent moins étroitement au saint sacrifice. La bénédiction des cierges, au jour de la purification. Voir CIERGE. La bénédiction du *cierge pascal*. Voir ce mot. La bénédiction des cendres au commencement du carême (voir CENDRES). La bénédiction des palmes ou rameaux. Voir RAMEAUX. La bénédiction des œufs de Pâques. Voir ŒUFS. La bénédiction de l'*Agneau pascal*. Voir t. I, col. 905. La bénédiction de l'*Agnus Dei pascal*. Voir ce mot. La bénédiction des *fruits nouveaux*, des *raisins*. Voir ces mots. La bénédiction des champs. Voir ROGATIONS. La bénédiction commune.

2. *Bénédictions extra-liturgiques* : La bénédiction d'une *maison neuve*, d'un *puits*, d'un *navire*, etc. Voir ces mots, la bénédiction des aliments ou bénédiction de la table, la bénédiction de la *viande*, du *fromage* et des *œufs*, etc.

N.-B. Cettte liste est loin d'être complète : voir l'ouvrage de D. Martène[2] et spécialement l'*Index generalis* au tome IV, p. 370 sq.

V. BIBLIOGRAPHIE. — Augusti, *Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archæologie*, in-8°, Leipzig, 1817-1831. — Bäumer, *Histoire du bréviaire*, traduction Biron, 2 vol. in-8°, Paris, 1904. — Benedicti XIV *Opera*. Benedictio. — Bingham, *Works*, 10 vol. in-8°, Oxford, 1855, t. IV, p. 166, *Consecration of the water in baptism*. — Binterim, *Denkwürdigkeiten*. Voir BINTERIM. — Bona, *Rerum liturgicarum libri duo*, édition Sala, 3 vol. in-fol., Augustæ Taurinorum, 1753. — Du Cange, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, aux mots *Benedictio* et *Consecrare*, 7 vol. in-4°, Paris, 1840-1850. — Clugnet, *Dictionnaire grec-français des noms liturgiques en usage dans l'Église grecque*, in-8°, Paris, 1895. — D. Cabrol et D. Leclercq, *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, t. I, *Reliquiæ liturgiæ vetustissimæ*, in-fol., Paris, 1900. — Denzinger, *Ritus orientalium in administrandis sacramentis*, 2 vol. in-8°, Wirceburgi, 1864. — D. Ferotin, *Liber ordinum*, dans *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, in-fol., Paris, 1904, t. V. — P. Gerbert, *Vetus liturgia alemannica*, 2 vol. in-4°, 1776. — Gerhard, *De benedictione ecclesiastica*, Ratisbonne. — Gretzer, *De benedictionibus*, dans *Opera*, 17 vol. in-fol., Paris, 1704. — Herzog, dans *Realencyklopädie*, édition Hauck, in-4°, aux mots *Benedictionen, Segnungen*, Leipzig, 1899. — Lebrun, *Explication des prières et des cérémonies de la messe*, 4 vol. in-8°, Paris, 1777. — D. Mabillon, *Annales Ordinis sancti Benedicti*, 6 vol. in-fol., Lutetiæ Paris., 1701. — D. Martène : *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, 4 vol. in-fol., Bassani, 1788. — Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, in-8°, Paris, 1877. — D. Menard : *Sancti Gregori Magni Liber Sacramentorum cum præfatione et notis*, *P. L.*, t. LXXVIII. — Muratori, *Opera*, 13 vol. in-4°, Arezzo, 1770. — Palmer, *Origines liturgicæ*, 2 vol. in-8°, Oxford, 1839. — Pamelius, *Liturgicon Ecclesiæ latinæ*, 2 vol. in-4°, Coloniæ Agrippinæ, 1571. — Probst, *Sakramenta und Sakramentalien*, in-8°, Tubingen, 1872; *Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform*, in-8°, Munster, 1893. — Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, 2 vol. in-4°, Frankfurt a M., 1817. — Smith, *Dictionary of christian antiquities*, 2 vol. in-4°, London, 1875. — Tommasi, *Opera* (notes de Vezzosi), 11 vol. in-4°, Romæ, 1749. — Vacant-Mangenot, *Dictionnaire de Théologie catholique*, au mot *Bénédiction*. — Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, au mot *Bénédiction*. — Warren, *The Leofric Missal*, in-4°, Oxford, 1883. — Wilson, *The gelasian Sacramentary, Liber Sacramentorum Ecclesiæ romanæ*, in-8°, Oxford, 1894. — Zaccaria, *Onomasticon rituale selectum*, in-4°, Faventiæ, 1787. — *The archæological Journal*, t. XXI, London, publication périodique.

J. BAUDOT.

II. BÉNÉDICTION COMMUNE. — Comme son nom l'indique, cette formule était destinée à servir pour la bénédiction des objets pour lesquels il n'existait pas de formule spéciale; on la trouve dans la plupart des Sacramentaires grégoriens à l'usage des églises gallicanes, mozarabes ou celtiques. Elle se trouve d'ordinaire

[1] Smith, *Dictionary of christian antiquities*, t. I, p. 197; Augusti, *Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie*, t. X, p. 192. — [2] *De antiquis Ecclesiæ ritibus, loc. cit.*

sous la rubrique : *Benedictio ad omnia quæ volueris*, et il faut la distinguer de cette autre : *Benedictio ad omnia in usum basilicæ*... La restriction de cette dernière en indique suffisamment la destination particulière.

Voici la formule donnée par D. Ménard :

Benedictio ad omnia quæ volueris :

Benedic, Domine, creaturam istam, ut sit remedium salutare generi humano ; et præsta per invocationem nominis tui ut quicumque ex ea sumpserit corporis sanitatem et animæ tutelam percipiat, per...[1].

Elle se trouve identiquement la même dans le Sacramentaire grégorien édité par Muratori[2], dans le *Liber ordinum* édité par D. Férotin[3], dans le *Missel de Léofric* édité par Warren[4]. Sa rédaction n'exige pas de commentaire; la teneur indique que l'Église se propose le bien spirituel et temporel de ceux qui useront des objets bénits.

III. BÉNÉDICTIONS DE L'EAU. — I. Bénédiction de l'eau baptismale : *a.* dans la tradition patristique des premiers siècles; *b.* dans la liturgie romaine; *c.* dans la liturgie milanaise; *d.* chez les Orientaux. II. Bénédiction de l'eau en la fête de l'Épiphanie : *a.* particulière aux Orientaux ; *b.* adoptée plus tard dans plusieurs Églises latines. III. Bénédiction ordinaire de l'eau lustrale chez les latins. IV. Bénédictions diverses : pour la dédicace des églises; le baptême des cloches; les malades; les ordalies. V. Bibliographie.

L'usage de l'eau lustrale, ou eau bénite, se constate anciennement dans plusieurs rites chrétiens, où elle paraît toujours comme moyen de purification et de sanctification. Selon une pratique également très ancienne, cette vertu surnaturelle lui est acquise par des bénédictions spéciales, variant selon la nature des personnes et des objets qu'elle est appelée à sanctifier. Ce sont ces bénédictions que l'on se propose d'étudier. Les questions relatives à l'usage et à l'emploi de l'eau bénite seront traitées ailleurs. Voir EAU BÉNITE.

I. BÉNÉDICTION DE L'EAU BAPTISMALE. — Chacun sait que la bénédiction des fonts, le samedi saint et la veille de la Pentecôte, est l'une des cérémonies les plus imposantes qu'ait conservées la liturgie romaine. C'est à peu près le seul souvenir qui nous soit resté de la célébration solennelle du rite baptismal, que dans l'antiquité l'on réservait à ces deux jours de l'année. La bénédiction de l'eau du baptême ne se comprend donc bien qu'à la condition d'être unie par la pensée aux cérémonies du baptême auxquelles elle sert comme d'introduction. Disons de suite que les Orientaux continuent comme par le passé à bénir l'eau au moment du baptême; ils renouvellent la fonction chaque fois qu'ils administrent le sacrement.

a. Le rite de la bénédiction de l'eau baptismale a des attestations dès la fin du IIe siècle ; toutefois il ne repose sur aucun texte formel du Nouveau Testament. Il est du nombre de ceux que dans un passage célèbre saint Basile considère comme purement traditionnels : *Alia habemus ex doctrina scripto tradita, alia recepimus ex traditione apostolorum... Benedicimus* (εὐλογοῦμεν) *et aquam baptismatis et oleum, ex quibus scriptis? Nonne a tacita secretaque traditione*[5] ?

La pensée de consacrer l'eau du baptême par le moyen d'une bénédiction spéciale est évidemment corrélative à la notion, transmise avec le christianisme lui-même, de l'efficacité de cet élément choisi par le Sauveur comme instrument de la régénération. Au IIe siècle déjà, le *Pasteur* d'Hermas et l'*Épître de Barnabé* s'expriment très clairement sur les effets mystérieux de l'eau baptismale. Cette eau qui procure la sanctification est elle-même une eau sainte, dira plus tard saint Irénée : διὰ τοῦ ἁγίου ὕδατος καὶ τῆς τοῦ Κυρίου ἐπικλήσεως, *per aquam sacram et invocationem Domini a prioribus vitiis libertatem nanciscimur*[6]. Les *Canons d'Hippolyte* parlent aussi de l'eau pure et *sainte* requise pour le baptême; mais ils ne spécifient pas encore s'il s'agit bien ici d'une bénédiction proprement dite.

Au début du IIIe siècle, l'affirmation de l'efficacité de l'eau baptismale devient plus nette; en même temps paraissent les témoignages formels en faveur de la *benedictio fontis*. A Carthage, une certaine Quintilla avait imaginé de répandre parmi les chrétiens cette opinion que l'efficacité communément attribuée à l'eau baptismale était une chose absurde et incompréhensible. Ce fut pour Tertullien l'occasion d'écrire son livre *De baptismo*, où il montre comment la puissance divine se sert des éléments les plus vils pour accomplir ses actions les plus merveilleuses. Les eaux sont dépositaires de cette puissance divine, par le double fait de la bénédiction reçue de l'Esprit-Saint dès le commencement, et de l'*invocation de Dieu* prononcée sur elles au moment du baptême[7] : ... *ita de Sancto sanctificata natura aquarum et ipsa sanctificare concepit... Igitur omnes aquæ de pristina originis prærogativa sacramentum sanctificationis consequuntur* INVOCATO DEO. *Supervenit enim statim Spiritus de cælis, et aquis superest sanctificans eas de semetipso, et ita sanctificatæ vim sanctificandi combibunt.* Il n'y a en cela rien d'incroyable, ajoute Tertullien ; les Gentils eux-mêmes n'attribuent-ils pas à l'eau lustrale une efficacité merveilleuse? *Quanto id verius aquæ præstabunt per Dei auctoritatem*[8] ? C'est la puissance divine qui agit par l'eau baptismale, affirme Tertullien, répondant d'avance à ceux qui ont voulu voir là de la pure magie. Cette doctrine se retrouve dans les nombreux témoignages patristiques des IIIe et IVe siècles qui mentionnent la *benedictio fontis*, et dans toutes les formules liturgiques consacrées à ce rite. Rappelons en premier lieu la pensée de saint Cyprien qui réflète celle de Tertullien : *Peccata purgare et hominem sanctificare aqua sola non potest, nisi habeat et Spiritum sanctum*[9]. Cette présence du Saint-Esprit lui est acquise par la bénédiction du prêtre : *Oportet mundari et sanctificari aquam prius a sacerdote, ut possit baptismo suo peccata hominis qui baptizatur abluere*[10]. C'était l'une des raisons pour lesquelles saint Cyprien refusait de reconnaître le baptême des hérétiques : comment, d'après lui, ceux qui ne possédaient pas le Saint-Esprit auraient-ils pu le communiquer à l'eau du baptême[11] ?

Saint Basile[12] s'est fait l'écho de la même tradition, et à sa suite saint Ambroise l'a fidèlement reproduite : *Si qua in aqua gratia, non ex natura aquæ sed ex præsentia est Spiritus sancti*[13]; *aqua non mundat sine*

[1] D. Ménard, *Liber sacramentorum sancti Gregorii Magni*, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 233. — [2] T. II, p. 229. — [3] *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, t. V, p. 169. — [4] P. 250. — [5] *De Spiritu sancto*, c. XXVII, 66, *P. G.*, t. XXXII, col. 187. — [6] *Fragmentum XXXV*, éd. D. Massuet, *P. G.*, t. VII, col. 1247-1248. — [7] Tertullien, *De baptismo*, c. III-IV, éd. Reifferscheid, p. 202-204. Cette invocation de Dieu pourrait à la rigueur s'entendre de l'invocation de la Trinité prononcée au moment des immersions; il y a toutefois lieu de croire qu'elle désigne ici la bénédiction de l'eau : cf. Probst, *Sakramente und Sakramentalien*, Tübingen, 1872, p. 75-76; P. Pourrat, *La théologie sacramentaire*, Paris, 1907, p. 99-100 ; P. Drews, *Epiklese*, dans *Realencyclopädie*, 3e édit., 1898, t. V, p. 410-412. — [8] *Ibid.*, c. V, p. 205. Le passage du c. IX, *Quot patrocinia naturæ, quot... figuræ, præstructiones,* PRECATIONES *religionem aquæ ordinaverunt...*, cité par Probst, *op. cit.*, p. 76, comme mentionnant la bénédiction de l'eau, ne semble pas se rapporter à ce rite, mais bien aux prodiges relatifs à cet élément, signalés dans l'Ancien et le Nouveau Testament. — [9] S. Cyprien, *Epist.*, LXXIV, 5, éd. Hartel, p. 803. — [10] *Epist.*, LXX, 1, *ibid.*, p. 767. — [11] *Ibid.* — [12] *De Spiritu sancto*, c. XV, 35, *P. G.*, t. XXXII, col. 130. — [13] *De Spiritu sancto*, l. I, c. VI, 77, *P. L.*, t. XVI, col. 723.

Spiritu [1]. C'est la présence du Saint-Esprit *quæ... aquas sacerdotalibus invocata precibus consecrat* [2]. La même relation entre la prière de la bénédiction et la présence de l'Esprit-Saint est clairement exprimée dans le *De sacramentis* qui s'inspire tant de saint Ambroise : *Aliud elementum, aliud consecratio; aliud opus, aliud operatio; aqua opus est, operatio Spiritus sancti est : non sanat aqua nisi Spiritus sanctus descenderit et aquam illam consecraverit... Descendit et Spiritus sanctus... Nam ubi primum ingreditur sacerdos exorcismum facit secundum creaturam aquæ, invocationem postea et precem defert ut sanctificetur fons et adsit præsentia Trinitatis æternæ* [3]. Saint Augustin parle aussi très souvent de l'efficacité que les eaux du baptême doivent à leur bénédiction. Le passage du traité LXXX sur saint Jean est cité partout : *Detrahe verbum et quid est aqua nisi aqua? Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, etiam ipsum tanquam visibile signum* [4], où le *verbum* paraît signifier non seulement la formule trinitaire, mais aussi la *benedictio fontis*, la profession de foi baptismale [5] et même la prédication des paroles évangéliques [6]. Saint Augustin a, d'autre part, constamment affirmé contre les donatistes, que les formules de consécration de l'eau sont toujours valides, quelles que soient la dignité et la foi de celui qui les prononce. Il ajoute une remarque qui prouve que le texte de ces formules n'était pas encore fixé de son temps : *Si non sanctificatur aqua cum aliqua erroris verba per imperitiam precator effundit, multi non solum mali, sed etiam boni fratres in ipsa Ecclesia non sanctificant aquam* [7]. Plusieurs en effet se servaient de formules non officielles, ayant souvent des hérétiques pour auteurs, où par conséquent pouvaient se rencontrer des erreurs doctrinales. Dans ces cas-là, les *evangelica verba* contenus dans la formule baptismale suffisaient pour la validité du baptême [8]. Contre les mêmes donatistes, saint Optat de Milève avait déjà proclamé que c'est le Christ en personne qui confère à l'eau baptismale sa puissance sanctificatrice : *Hic est Piscis* (vid. *Christus*), *qui in baptismate per invocationem fontalibus undis inseritur* [9]. Saint Léon a repris à son tour l'idée de l'intervention de l'Esprit-Saint : *Omni homini renascenti aqua baptismatis instar est uteri virginalis, eodem Spiritu sancto replente fontem, qui replevit et Virginem* [10], gracieuse image qu'a conservée la liturgie romaine dans sa *consecratio fontis : ... qui fontem baptismatis aperis... ut... sumat Unigeniti tui gratiam de Spiritu sancto, qui hanc aquam... arcana sui luminis admixtione fecundet, ut, sanctificatione concepta, ab immaculato divini fontis utero... progenies cælestis emergat* [11].

Dans plusieurs de ces témoignages patristiques, à commencer par celui de Tertullien, on aura remarqué l'emploi du terme *invocatio*. Le terme correspondant, ἐπίκλησις, est fréquemment appliqué par les écrivains grecs à la même formule de bénédiction, où l'on demandait à Dieu l'envoi de son Esprit sanctificateur. Ainsi saint Grégoire de Nysse, *divinæ virtutis* ἐπίκλησις *quæ fit super aquam* [12]; Théodoret, τῇ ἐπικλήσει τῆς ἁγίας Τριάδος ἁγιάζεται, τῶν ὑδάτων ἡ φύσις [13]; et plus tard encore saint Jean Damascène, *Spiritus sanctus ad aquam accedit per verbum* καὶ δι' ἐπικλήσεως [14].

Il était donc naturel que l'épiclèse employée pour l'eau du baptême fît penser à la formule analogue usitée dans la célébration de la sainte eucharistie. De part et d'autre, en effet, il est question d'une intervention active de l'Esprit-Saint, qui transforme l'élément sur lequel il a été « invoqué ». En fait, on constate que plusieurs Pères ont signalé ce rapprochement qui s'imposait de lui-même [15]. Les protestants en ont voulu profiter pour nier que la transsubstantiation eucharistique fût une doctrine traditionnelle dans l'Église. D'après eux, les Pères, assimilant pleinement l'effet de l'épiclèse baptismale à celui de la consécration de l'eucharistie, auraient insinué par là même que la transformation introduite dans l'élément consacré était identique de part et d'autre. Comme il n'y avait manifestement dans l'eau baptismale qu'un changement de vertu, on concluait qu'il en devait être de même dans la sainte eucharistie. Il y a longtemps que Renaudot a répondu d'une façon péremptoire à cette objection peu sérieuse [16]; ses paroles méritent d'être rapportées : « Dans l'office du baptême Dieu est invoqué pour le prier d'envoyer son Saint-Esprit sur les eaux dont on fait la bénédiction, de les sanctifier et de les purifier, afin que ceux qui seront baptisés reçoivent la rémission de leurs péchés. Mais il ne se trouvera aucune de ces prières par laquelle on demande le changement des eaux au sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ. On demande bien le changement de vertu, en ce qu'on demande à Dieu qu'il remplisse la piscine sacrée de la vertu du Saint-Esprit... Mais on ne trouvera pas la moindre parole qui ait rapport au changement de la matière qui est bénite en une autre substance. Après la bénédiction des eaux, aucun rite ne prescrit qu'on les révère ou qu'on les adore comme étant devenues le sang de Jésus-Christ [17]. »

Changement de vertu signifiait pour les Pères que par la bénédiction l'eau a reçu une efficacité spéciale qui n'est autre que la puissance divine agissant par cet élément sanctifié. Cette efficacité, empruntée tout entière à la vertu divine, n'a rien de ces pouvoirs magiques auxquels on a voulu l'assimiler [18]. Sans doute l'antiquité païenne était remplie de pratiques rituelles présentant quelquefois de réelles affinités avec les rites chrétiens, et où la superstition et la magie occupaient une large place. On signale en particulier les cérémonies des lustrations dans lesquelles l'élément de l'eau jouait un rôle important. Aux yeux des païens « l'action naturelle de l'eau se convertissait en une action mystique, qui pouvait être accrue soit par la vertu spéciale à certaines sources sacrées, soit par addition naturelle ou artificielle du sel, soit par une combinaison de l'eau et du feu, réalisée en plongeant dans l'eau des torches

[1] *De mysteriis*, c. IV, 19, *ibid.*, col. 394. — [2] *De Spiritu sancto*, l. I, c. VII, 88, *ibid.*, col. 725. — [3] *De sacramentis*, l. I, c. V, 15, 18, *P. L.*, t. XVI, col. 422-423. — [4] *In Ioann.*, tract. LXXX, 3, *P. L.*, t. XXXV, col. 1840. — [5] Cf. P. Pourrat, *La théologie sacramentaire*, p. 54-57. — [6] Mais non pas la prédication seule, comme le voudraient les protestants : cf. Drews, *Epiklese*, dans *Realencyclopädie*, 3e édit., t. V, p. 410-412. — [7] S. Augustin, *De baptismo cont. donat.*, l. III, c. X, 15; l. V, c. XX, 28, *P. L.*, t. XLIII, col. 144-190. — [8] *Ibid.*, l. VI, c. XXV, 47, *ibid.*, col. 213-214. — [9] *De schismate donatistarum*, l. III, c. II, *P. L.*, t. XI, col. 991. — [10] *Serm.*, XXIV, *in Nativitate Domini*, c. III, *P. L.*, t. LIV, col. 206. — [11] *Sacramentaire gélasien*, l. I, XLIV, éd. Wilson, p. 85; *Missel romain, sabb. sancto.* — [12] *Oratio catechetica*, c. XXXIII, *P. G.*, t. XLV, col. 83. — [13] *Interpr. Epist. I ad Cor.*, VI, 11, *P. G.*, t. LXXXII, col. 268. — [14] *De fide orthodoxa*, l. IV, c. IX, *P. G.*, t. XCIV, col. 1121. — [15] Cf. par exemple *Excerpta Theodoti*, § 82, *P. G.*, t. IX, col. 695; S. Cyprien, *Epist.*, LXX, 1, 2; S. Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, XXI, 3, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1087-1092; S. Grégoire de Nysse, *In baptismum Christi*, *P. G.*, t. XLVI, col. 581 *c*; Théophile d'Alexandrie, dans les *Œuvres de S. Jérôme, Epist.*, XCVIII, 13, *P. L.*, t. XXII, col. 801; S. Augustin, *De bapt. cont. donat.*, l. V, c. XX, 28, *P. L.*, t. XLIII, col. 190. Cf. Bingham, *Origines ecclesiasticæ*, l. XI, c. X, § 4. — [16] Reproduite cependant encore aujourd'hui par des théologiens aussi modérés que l'est le Dr A. J. Mason, *The relation of Confirmation to Baptism*, 1891, p. 147. — [17] *Perpétuité de la foi sur l'Eucharistie*, éd. Migne, 1841, t. III, col. 155; cf. t. II, col. 487 sq. col. 570. Cf. P. Pourrat, *op. cit.*, p. 51. — [18] Cf. encore l'article récent de H. Usener, *Heilige Handlung, I. Wasserweihe*, dans *Archiv f. Religionswissenschaft*, 1904, t. VII, p. 281-297. Les Vaudois et les Lollards prétendaient déjà au XIIe siècle que l'exorcisme et la bénédiction de l'eau étaient de la pure magie.

allumées à l'autel[1]. » Un symbolisme exactement semblable se retrouve dans les rites chrétiens de la bénédiction de l'eau. Mais là se borne l'analogie. L'efficacité de l'eau du baptême n'eut jamais aucune relation avec ce pouvoir empirique que les anciens attribuaient à leur eau lustrale. L'eau bénite au baptême est dépositaire de la puissance divine en vertu du choix que Dieu fit de cet élément pour produire la grâce baptismale. C'est par analogie à l'eau du baptême que la simple eau bénite à l'usage des fidèles est revêtue d'une puissance surnaturelle par le fait que l'Église l'a choisie comme l'un des moyens de distribuer les grâces dont elle a le dépôt.

Il convient d'ajouter du reste que, soit par le fait de l'influence des hérétiques — des gnostiques en particulier — soit par suite de pratiques superstitieuses invétérées, il a pu se rencontrer bien des abus dans l'usage des formules de bénédiction et bien des erreurs dans l'application des pouvoirs surnaturels de l'eau exorcisée. Mais ce sont toutes choses étrangères aux institutions authentiques de l'Église; et il en est qu'elle a condamnées formellement, comme la pratique des épreuves par l'eau lustrale. Nous en dirons un mot ci-après.

Sur le rite de la bénédiction de l'eau baptismale, les documents liturgiques anciens nous renseignent abondamment. Toutefois les *Constitutions* primitives indiquent seulement que l'eau doit être bénite, sans mentionner de formule. D'autre part, dans ces documents, le rite de la bénédiction n'occupe plus la place prépondérante que lui ont donné les rituels plus récents, du moins chez les Orientaux. Primitivement la double formule du renoncement au démon et de la profession de foi étant unie à l'acte du baptême, la *benedictio fontis* devait nécessairement se célébrer en premier lieu. Il semble même, d'après les *Canons d'Hippolyte*, qu'elle se pratiquait à part, le matin, en dehors de la fonction baptismale proprement dite. L'*Eucologe de Sérapion* (IVe siècle), le plus ancien document qui nous en fournisse le texte, la place tout au début de l'*ordo* baptismal. Plus tard, la renonciation au démon et la confession de foi ayant perdu de leur importance furent reléguées à tort parmi les rites du catéchuménat, et la *benedictio fontis* prit leur place tout près de l'acte baptismal. C'est ce qu'on peut constater dans tous les rituels orientaux. Le rituel romain a sur eux l'avantage d'avoir sauvegardé l'union de la confession de foi et de l'acte du baptême; ajoutons que chez lui, dans l'administration ordinaire du sacrement, comme depuis longtemps la *benedictio fontis* ne se célèbre plus que deux fois l'an et se trouve ainsi exclue du rituel baptismal, le renoncement au démon a retrouvé sa place immédiatement avant la confession de foi. Les anciens documents gallicans avaient eux aussi conservé l'ordre primitif.

On distingue dans les documents liturgiques des différents âges et des différents rites deux types principaux de *benedictio fontis*, souvent reproduits : le romain et le syro-byzantin. Ces formules ont ceci de commun qu'elles comprennent généralement un ou plusieurs exorcismes et la bénédiction proprement dite. L'action du Saint-Esprit y est toujours exprimée suivant les données traditionnelles : les rituels syriens emploient même le titre significatif de *invocatio Spiritus sancti*.

b. La *formule romaine*, en usage encore de nos jours, est déjà fixée au VIIe siècle, à l'époque du sacramentaire gélasien (*cod. 316* du Vatican). Elle se présente à la suite des leçons prophétiques du samedi saint, et comprend deux oraisons de longueur très inégale : la première *O. S. D., adesto magnæ pietatis*, n'est qu'une *apologia sacerdotis;* la seconde forme à proprement parler la *consecratio fontis*. Pour bien saisir les remarques auxquelles elle donne lieu, il sera bon de reproduire ici en abrégé les *incipit* des principaux membres de phrase qui la composent, en indiquant les cérémonies diverses qui les accompagnent. Nous la donnons telle qu'elle se présente dans le Missel romain actuel, au samedi saint. Il va de soi que les numéros d'ordre ne sont indiqués ici que pour les besoins de la cause.

1. *Per omnia... Vere dignum.* 1 a. *Qui invisibili potentia.*
2. *Deus cujus Spiritus super aquas.*
3. *Deus qui nocentis mundi crimina.*
4. *Respice Domine in faciem Ecclesiæ.*
   4 a. Ad : *Qui hanc aquam*, dividit aquam in modum crucis.
   4 b. Ad : *Sit hæc sancta*, aquam manu tangit.
5. *Unde benedico te creatura aquæ.* Facit tres cruces supra fontem.
   5 a. Ad : *Qui te de paradisi fonte*, aquam dividit...
6. *Hæc nobis præcepta.* Mutat vocem... in tono lectionis.
7. *Descendat in hanc.* Dimittit cereum in aquam, et sufflat ter in aquam secundum hanc figuram Ψ.
8. Infundit de oleo catechumenorum in aquam : *Sanctificetur et fecundetur fons iste.*
9. Deinde infundit de chrismate : *Infusio chrismatis...*
10. Deinde de utroque simul : *Commixtio chrismatis... et olei...*

Notons dès à présent que les n. 8, 9 et 10 n'appartiennent pas à la formule : ils sont d'addition relativement récente. Le texte, 1-7, n'a pas varié depuis le gélasien, sauf que les plus anciens représentants de ce gélasien (*316* du Vatican, *O.83* de Prague, *816* de la Bibl. nat. [Angoulême], *Triplex* de Gerbert [2]) omettent deux membres de phrase dans la formule 5, *Unde benedico te*[3]. Ce détail a son importance pour le classement des gélasiens. Ajoutons que la forme de Préface, 1, sous laquelle la bénédiction se présente actuellement est inconnue des gélasiens, des missels de Bobbio et de Stowe, des *Ordines romani I* et *VII*; elle ne paraît qu'au IXe siècle avec les grégoriens.

Des rites qui accompagent la bénédiction, le gélasien du Vatican n'indique que les n. 5, *Hic signas*, et 6, *Hic sensum mutabis*, rubrique qui dans les documents postérieurs devient *hic mutas sensum* (al. *vocem*) *quasi lectionem legas*. Tous les gélasiens mentionnent de plus le n. 7 : *Mittis cereos in fontes et insufflas in aqua tribus vicibus;* peut-être le copiste du *Codex vaticanus* l'a-t-il omise par mégarde. La coutume de plonger dans l'eau des cierges allumés, afin de symboliser sa sanctification par le feu (c'est-à-dire par l'Esprit-Saint) était fort ancienne. Elle était certainement connue à Rome à l'époque gélasienne, car le ms. d'Einsiedeln, représentant un ancien *ordo* romain pur de tout mélange [4], en fait mention expresse. Par contre l'indication relative au saint chrême répandu dans l'eau baptismale en forme de croix († ou Ψ d'après les mss., devenu par erreur Ψ) n. 9, ne paraît pas être primitive dans l'usage romain. L'*ordo* d'Einsiedeln et les premiers gélasiens l'ignorent totalement. De même encore le sacramentaire romain du pape Hadrien [5] à la fin du VIIIe siècle. Mais elle se trouve dans les *Ordines romani I* et *VII* qui ont subi bien des retouches. Par le fait les documents gallicans du VIIe siècle — comme les rituels orientaux — connaissent déjà l'infusion du chrême[6] : c'est à eux qu'ont dû l'emprunter les recueils romains de la fin du VIIIe (supplément carolingien au sacramentaire

[1] A. Bouché-Leclercq dans Daremberg, *Dict. des antiquités grecques et romaines*, au mot *Lustratio*, t. V, p. 1407-1408. — [2] Gerbert, *Mon. lit. alem.*, t. I. p. 86. — [3] Dans le ms. de Prague, elles sont ajoutées à la pointe sèche au bas du fol. 42 verso. — [4] Publié par De Rossi, dans ses *Inscript. christ. urbis Romæ*, t. II, 1, p. 34; reproduit dans Duchesne, *Orig. du culte*, 3e édit., p. 481-484. — [5] Muratori, *Lit. rom. vet.*, t. II, p. 64. — [6] *Miss. Goth., Gallic. vetus, Bobiense, P. L.*, t. LXXII, col. 275, 369, 501.

grégorien) et du IXe siècle ; c'est à eux également qu'ils doivent leur formule *Infusio chrismatis* (9). La formule 8, *Sanctificetur,* apparaît aussi au IXe siècle [1], mais encore affectée à l'infusion du chrême ; l'emploi de l'huile des catéchumènes est de beaucoup postérieur à cette date, on le trouve mentionné dans quelques rituels du haut moyen âge ; mais ce n'est qu'à partir de la réforme de saint Pie V qu'on le voit s'introduire dans le Missel romain en même temps que la formule 10, *Commixtio.* C'est également à cette époque que la *benedictio fontis* du samedi saint a passé du *sacerdotale* ou rituel dans le missel, d'où elle n'est plus sortie.

Sous sa forme actuelle la *consecratio fontis* romaine ressemble assez à une ancienne anaphore eucharistique. On y retrouve en effet, après un long prologue, 1-5, les paroles de l'institution divine, *Ite, docete omnes gentes baptizantes eos...*, immédiatement suivies d'une anamnèse (6), *Hæc nobis præcepta servantibus*, et enfin, n. 7, de l'épiclèse, *Descendat in hanc plenitudinem fontis virtus Spiritus tui.* Si l'analogie a été voulue du rédacteur de la formule, elle ne saurait aller bien loin, attendu que les paroles de l'institution du baptême n'ont rien de l'efficacité des paroles divines dans l'anaphore eucharistique [2]. A vrai dire, elles n'ont même aucun rapport direct avec la *consecratio fontis.* De plus il n'est pas sûr que la portion de la formule, avec laquelle elles font corps dans la rédaction actuelle, soit à la place qu'elle occupait primitivement. On remarque en effet, dans cette rédaction, l'absence d'exorcisme avant la *consecratio.* Tous les rites en ont un ou plusieurs. Le gélasien lui-même fait précéder d'un exorcisme sa *benedictio aquæ ad succurrendum* [3]. D'autre part le *De sacramentis,* qui se réclame de l'usage *romain,* mentionne expressément l'exorcisme : *Ubi primum ingreditur sacerdos,* EXORCISMUM FACIT SECUNDUM CREATURAM AQUÆ, *invocationem postea et precem fert ut sanctificetur fons* [4]. Mais quand on y regarde de près, on s'aperçoit que l'exorcisme n'a peut-être pas disparu complètement du formulaire romain : la portion 5, *Unde benedico te* CREATURA AQUÆ *per Deum vivum... qui te in principio verbo separavit ab arida...*, contient une énumération des prodiges opérés par l'eau dans l'Ancien et le Nouveau Testament ; elle se termine par la susdite mention du précepte baptismal *Ite, docete...* que la formule de transition, *Hæc nobis præcepta servantibus* (6), relie au texte de la *consecratio fontis.* Cette formule *Unde benedico te* CREATURA AQUÆ pourrait bien reproduire l'ancien exorcisme *secundum* CREATURAM AQUÆ du *De sacramentis.* Il faut remarquer en effet que, d'une part, l'énumération des miracles de l'Ancien et du Nouveau Testament est dans le goût des anciennes formules d'exorcismes en faveur parmi les premiers chrétiens, formules dont la littérature variée des *Orationes* pseudo-cyprienne nous offre de curieux exemples [5]. Certaines de ces formules reproduisent même exactement les premières phrases de notre texte gélasien [6]. Bien plus, cette prière *Benedico te* existe précisément comme exorcisme de l'eau baptismale dans le rit ambrosien avec l'incipit *Adjuro te creatura aquæ per Deum* [7]..., et avec quelques développements en plus. On la retrouve également comme exorcisme, mais abrégée, dans le missel de Stowe (irlandais, mais farci d'éléments romains) sous la forme *Exorcizo te creatura aquæ per Deum* [8]. Le Sacramentaire gallican ou *Gallicum vetus* l'intitule aussi *exorcismus aquæ fontis,* et lui donne un incipit analogue : *Exorcidio te fons aquæ... per Deum... qui te in principio* [9]... Enfin, sans compter les nombreux documents postérieurs qui la présentent invariablement comme exorcisme [10], le Sacramentaire gélasien lui-même en a conservé dans son *Ordo baptismi ad succurrendum infirmum,* une rédaction abrégée, mais toujours sous la forme d'exorcisme qui lui convient si bien : *Exorcizo te* CREATURA AQUÆ *per Deum vivum... qui te in principio separavit a terra et in quatuor fluminibus..., adjuro te... ut efficiaris fons aquæ salientis in vitam æternam* [11]. C'est la prière finale que l'on rencontre dans toutes ces formules (*efficeres aqua sancta..., efficere aqua exorcizata..., efficere fons exorcizatus*) ; elle conclut très naturellement l'énumération des exemples où l'élément de l'eau s'est prêté docilement à l'action de la puissance divine, et s'harmonise avec le thème général de la formule, beaucoup mieux que ne le fait le *Hæc nobis præcepta servantibus ;* de la rédaction gélasienne, lequel ne peut en tout cas se rattacher qu'au dernier membre de phrase, *Ite, docete baptizantes* [12]...

Cette formule, avons-nous dit, n'a guère varié dans son texte, depuis le VIIe siècle. On la rencontre souvent seule, dans les sacramentaires et missels, ou bien avec l'*ordo baptismi* dans les rituels. Ce n'est que par exception qu'on la trouve comme l'*Exultet* transcrite sur des rouleaux séparés. Tel est le cas du *cod. B. I. 13* de la *Casanatense* à Rome, provenant sans doute de l'archevêque Landolfe de Bénévent († 984) [13]. Une miniature de ce ms. (fig. 1475) représente le prélat bénissant l'eau baptismale et tenant en main le rouleau de la consécration.

c. La *benedictio fontis* romaine se trouve déjà en partie dans le missel de Bobbio, et tout entière dans celui de Stowe. Plus tard elle supplanta toutes les autres formules des anciens rites gallicans ; elle laissa subsister pourtant la *formule ambrosienne.* Cette der-

[1] Martène, *De Eccl. rit.*, 1636, col. 197, 199 ; Pamélius, *Liturg. lat.*, t. II, p. 268. — [2] M. P. Drews, *art. cit.*, croit cependant que la présence des paroles de l'institution dans cette anaphore baptismale est due à une mauvaise interprétation du passage où saint Augustin dit que les *evangelica verba* sont nécessaires à la sanctification du baptême. Elle daterait de l'époque où l'on sépara définitivement la *consecratio fontis* de la célébration du baptême : d'où nécessité de l'emploi des paroles divines pour cette *consecratio,* la formule baptismale ne devant plus suivre pour l'achever ! Pures hypothèses que tout cela ! — [3] *Sacr. gel.*, I, LXXII-LXXV, éd. Wilson, p. 115-116. — [4] *De sacramentis,* l. I, c. V, 18, *P. L.*, t. XVI, col. 422-423 ; leçon adoptée par Mgr Duchesne, *Origines du culte,* 3e édit., 1903, p. 322, n. 3. — [5] Cf. Karl Michel, *Gebet und Bild in frühchristlicher Zeit,* Leipzig, 1902, c. I, II, III. — [6] Cf. René Basset, *Les apocryphes éthiopiens traduits en français,* Paris, 1896, fasc. 6, p. 8, 17, 48 : « Seigneur, de même qu'au commencement tu plantas le Paradis à Eden, que tu y as placé une grande fontaine d'où tu fis couler quatre fleuves qui arrosent la terre..., de même, etc. C'est toi qui as ordonné au rocher de faire sortir de l'eau pour le peuple et qui as rendu douces les eaux amères... » — [7] *Sacramentaire de Bergame,* éd. Solesmes, 1901, p. 67. — [8] *Stowe Missal,* éd. F. Warren, p. 212 ; elle se retrouve une seconde fois quelques feuillets plus loin encadrée dans la formule gélasienne de bénédiction. — [9] *P. L.*, t. LXXII, col. 368. — [10] Cf. Missel mozarabe, *P. L.* t. LXXXV, col. 464 ; *Ordo* de Vienne, du Xe siècle ; Gerbert, *Mon.*, t. II, p. 65 ; de nombreux *ordines* pour l'épreuve par l'eau, *P. L.*, t. LXXVII, col. 931 sq., et pour la bénédiction de l'eau à l'Épiphanie : voir plus loin § II et IV. — [11] *Sacr. gelas.*, I, LXXIII, éd. Wilson, p. 115-116 ; cf. missel d'Avellano, du XIIe siècle, *P. L.*, t. CLI, col. 914 ; bénédiction reproduite dans le rituel romain actuel pour la *Benedictio fontis extra sabbatum Paschæ et Pentecostes.* — [12] Il va sans dire que la *benedictio fontis* gélasienne est anonyme. Rien non plus ne nous renseigne sur son âge exact. Probst, *op. cit.*, p. 80-82, a relevé plusieurs traits communs avec le *De baptismo* de Tertullien, sans du reste prétendre le moins du monde établir que Tertullien ait été pour quoi que ce soit dans la composition de cette pièce liturgique. Nous avons noté plus haut un passage qui semble avoir inspiré saint Léon. La rédaction ambrosienne de la portion *Unde benedico te* (l'exorcisme) a pour sa part subi l'influence du *De mysteriis,* c. III, 14, 16 de saint Ambroise, ou du *De sacramentis,* l. II, 8, 12, 13, pour la phrase *per Jesum... qui te amarissimam aquam* PER LIGNUM PASSIONIS SUÆ *indulcavit..., et Naaman Syrum in te a lepra mundavit.* — [13] Cf. E. Langlois, *Le Rouleau d'Exultet de la bibl. Casanatense,* dans *Mélanges de l'École de Rome,* 1886, t. VI, p. 467-471, et à part, Rome, 1886, in-8°.

nière n'a pas varié depuis le IXe siècle. Outre l'exorcisme *Adjuro te creatura aquæ* [1] mentionné plus haut, elle comprend une longue prière, *Sanctificare per Verbum Dei*, dont le texte présente un intérêt particulier, et qui nous est aussi parvenue sous une forme très analogue mais un peu différente dans le rituel baptismal du *Liber ordinum* mozarabe [2]. Sous une seconde forme très distincte, elle est entrée dans le



1475. — Miniature du pontifical de Landolfe.
D'après Wilpert, *Die Gewandung der Christen*, pl. 37.

formulaire de la dédicace des églises, dans quelques sacramentaires et pontificaux, publiés par dom H. Ménard [3] et dom Martène [4], et dans le Pontifical romain actuel. Destinée à la consécration des églises, cette bénédiction a, dans les derniers monuments cités, une finale adaptée au rite qu'elle accompagne, tandis que dans les recueils ambrosiens et mozarabes toute sa seconde partie a trait au baptême.

Dom H. Ménard a fait remarquer le premier, dans ses notes au sacramentaires grégorien [5], que la portion de cette oraison commune aux deux types que je viens de signaler, est en grande partie empruntée à l'*Expositio Evangelii secundum Lucam* de saint Ambroise [6].



1476. — Fragment de la couverture du Sacramentaire de Drogon. Bibliothèque nationale.

M. Magistretti a fait le rapprochement des textes [7], mais sans se préoccuper des formules romaine et mozarabe. Il est cependant utile de confronter les trois documents.

Sacr. de Corbie et Sacr. mozarabe. Pontifical romain	S. Ambroise, *In Lucam*.	Sacr. ambrosien[8]
Sanctificare per Verbum Dei unda cœlestis, sanctificare aqua Christi calcata vestigiis, quæ montibus pressa non clauderis, quæ scopulis illisa non frangeris, quæ terris *diffusa* non deficis. Tu sustines aridam, portas montium pondera, nec demergis, tu cælorum vertice contineris, circumfusa per totum lavas omnia nec lavaris. Tu fugientibus populis Hebræorum molem (*Moz.* in glaciem) durata constringeris... Te per Moysen percussa rupes evomuit. Tu gestata nubibus imbre jucundo arva fecundas. Per te aridis æstu corporibus dulcis ad gratiam, salutaris ad vitam potus infunditur. Tu intimis scaturiens venis, aut spiritum inclusa vitalem, aut succum fertilem præstas, ne, siccatis *examinata* (*Moz.* exanimata, *Pont. rom.* exinanita) visceribus, *solemnes* neget terra proventus. Per te initium, per te finis exsultat vel potius *ex Deo tuum est*, ut terminum nesciamus. At tu Domine, o. D., cujus virtutum non nescii dum aquarum merita promimus, operis insigna prædicamus,	O aqua... quæ montibus pressa non clauderis, quæ scopulis illisa non frangeris, quæ terris *infusa* non deficis.	Sanctificare per Verbum Dei unda cœlestis, sanctificare aqua Christi calcata vestigiis, quæ montibus pressa non clauderis, quæ scopulis illisa non frangeris, quæ terris *infusa* non deficis. Tu sustines aridam, portas montium pondera, nec demergis, tu cælorum vertice contineris, circumfusa per totum lavas omnia nec lavaris. Tu fugientibus Hebræorum populis in glacies coagulata constringeris... Te per Moysen percussa rupes evomuit... Tu gestata nubibus imbre jucundo arva fecundas,
(*Rom.*) benedictionis auctor... te quæsumus ut super hanc domum, etc...	Quæ lavas omnia nec lavaris. Te prophetico percussa tactu... vomuit petra. Per te arentibus æstu corporibus dulcis ad gratiam salutaris ad vitam... potus infunditur... Sed intimis scaturiens venis, et spiritum inclusa vitalem inhalas aut succum infusa fertilem præstas... ne siccatis *exinanita* vitalibus, *solemnes* neget terra proventus... *A te principium, in te finis;* vel potius *tu facis* ut *finem* nesciamus. (*Moz.*) suscipe propitius noxios... Redde quod in paradiso Adam perdidit, etc...	ne siccatis *exinanita* (*alias*[9], exanimata) visceribus *sublimes* neget terra proventus. *A te principium, in te finis* exsultat vel potius *tuum est* ut terminum nesciamus. Neque enim Domine, o. P., virtutum tuarum nescii aquarum merita laudamus, sedu hisope ristui prædicamus insignia. Suscipe igitur noxios, solve captivos, redde quod in paradiso Adam perdidit, etc...

[1] D'où le nom d'*adjuratio* donné par Bérold à ce rite, *Ordo Beroldi*, éd. Magistretti, Milan, 1894, p. 111. — [2] *Lib. ordinum*, éd. dom Férotin, col. 29-30. — [3] *P. L.*, t. LXXVIII, col. 153-154. — [4] *De ant. Eccl. ritibus*, t. II. — [5] *P. L.*, t. LXXVIII, col. 415, n. 526. — [6] L. X, 48, *P. L.*, t. XV, col. 1815. — [7] *La liturgia della Chiesa milanese nel sec. IV*, p. 18-19. — [8] Le texte nous en est fourni par les missels du IXe siècle de Biasca (cité par Magistretti, *La liturgia...*, p. 17-18) et de Bergame (éd. Solesmes, 1900), p. 67), par le *Sacramentarium triplex* de Gerbert, *Mon. lit. alem.*, t. I, p. 88, et un *ordo* ambrosien du XIe siècle publié par G. Mercati, *Antiche relliquie liturgiche*, dans *Studi e testi*, 1902, t. VII, p. 25-26. — [9] *Sacr. triplex.*, édit. Gerbert, *Mon. lit. alem.*, t. I, p. 88; *ordo* ambrosien de Lucques, éd. G. Mercati, *l. c.*

La rédaction originale de cette pièce s'est évidemment approprié le texte de saint Ambroise. Or, dans leurs emprunts, les deux types qui nous sont connus se comportent très diversement vis-à-vis de leur modèle; des deux côtés, on rencontre des leçons conformes au texte de saint Ambroise, par là même primitives, et des leçons erronées ou des lacunes. C'est ainsi qu'en trois circonstances, l'ambrosien paraît être le meilleur comme reproduisant textuellement saint Ambroise, tandis que le romain s'en écarte. D'autres fois, la leçon romaine a l'avantage: elle reproduit en particulier tout un passage qui a disparu de l'ambrosien. De son côté, le mozarabe se rattache non pas à l'ambrosien, dont il a cependant la finale, mais au romain, qui somme toute paraît être le plus près de la rédaction primitive.

Depuis le IXe siècle au moins la bénédiction de l'eau dans le rite ambrosien se termine par une infusion de chrême. Saint Ambroise semble bien parler du signe de la croix fait sur l'eau [1], mais ni lui, ni le *De sacramentis,* non plus que l'ancien rite romain, ne connaissent l'usage du saint chrême. On l'observait au contraire très anciennement en Espagne et en Gaule. Grégoire de Tours le mentionne à propos d'une fontaine miraculeuse d'Espagne : *Tunc cum exorcismo sanctificatam aquam, conspersum desuper chrisma, omnis populus cum devotione haurit* [2]. Saint Ildephonse de Tolède, ou l'auteur du VIe siècle qu'il reproduit, résume ainsi la cérémonie : *Sacerdos signaculo ligni crucis contingit aquas, exorcismum apponit..., oleum infundit..., benedictionem profert* [3]. Le *Liber ordinum* et le missel mozarabe reproduisent exactement cet ordre de cérémonies, sauf qu'au lieu d'un signe de croix ils mentionnent une triple insufflation : le P. Lesely pense qu'il s'agit là d'un seul rite, les *insufflationes* devant se faire en forme de croix [4]. Comme saint Ildephonse, le *Liber ordinum* prescrit l'emploi de l'huile bénite; le missel, sans doute sous l'influence du rite romain, parle de saint chrême mêlé d'huile des catéchumènes. L'infusion de chrême se retrouve enfin dans le missel irlandais de Stowe à la suite de la *benedictio fontis* romaine (du type gélasien, Vatican *316*). C'est un détail que nous allons retrouver dans tous les rituels orientaux, au moins à partir d'une certaine époque; mais les formules qu'ils présentent sont toutes différentes de ce que nous avons rencontré jusqu'ici.

d. Les anciennes *Constitutions* orientales ne donnent aucun texte de *benedictio fontis.* Il s'en trouve dans les documents postérieurs, l'eucologe de Sérapion [5] et les canons de Basile [6], mais au commencement même de la fonction et en dehors de l'acte baptismal, lequel réunissait dans le principe le renoncement et l'onction, la *confessio fidei* et la triple ablution. Dans la suite, nous le savons, cet ordre fut interverti : le renoncement et la confession de foi furent mis au nombre des rites du catéchuménat, tandis que la *benedictio fontis* prit leur place tout à côté des immersions baptismales. C'est ce qu'attestent déjà pour l'Égypte au IVe siècle la VIIIe réponse canonique de Timothée d'Alexandrie [7] et l'*ordo* arabe (du VIe siècle) publié par le Dr Baumstark [8]; pour la Syrie, les écrits dionysiens et le rituel syrien rédigé au VIe siècle. Celui-ci a conservé des traces évidentes de ce déplacement : l'*apologia sacerdotis* qui dans tous les rites orientaux précède la *benedictio fontis* (la même formule *Clemens et misericors Deus,* déjà comprise dans l'*ordo* de Baumstark du VIe siècle, est commune à tous les rites) précède encore chez les Syriens la renonciation et la confession de foi. Cf. le tableau reproduit ci-joint.

La formule de la *benedictio fontis,* que l'on trouve dans les diverses rédactions de l'*ordo* syrien, s'est introduite peu à peu dans tous les autres rites orientaux. Elle comprend une action de grâces, et un chant de louange à la toute-puissance du Seigneur, un exorcisme et enfin la consécration proprement dite. Elle se retrouve avec tous ces éléments chez les Syriens et les Grecs d'une part, chez les Éthiopiens d'autre part. Chez ces derniers, elle fait double emploi avec une formule analogue, commune aux Coptes et aux Éthiopiens, qui en réalité présente tous les éléments de la même formule syriaque, mais dans un ordre un peu différent. Le tableau ci-joint (col. 697-698) rendra suffisamment compte de ces particularités.

Les numéros inscrits au commencement de chaque membre de phrase montrent que les formules coïncident bien dans leur ensemble, tandis que dans la rédaction copte-éthiopienne [*alia benedictio*] l'ordre en est interverti. Chez les Grecs, le n. 1 est remplacé par une longue suite d'acclamations empruntées à la *benedictio aquæ* de l'Épiphanie que nous étudierons dans la suite. Avant l'exorcisme n. 4, les Syriens et les Grecs placent une triple insufflation de l'eau, en forme de croix ; dans l'*ordo* éthiopien elle précède la bénédiction. Les deux dernières portions sont identiques de part et d'autre, avec cette différence toutefois que, avant la bénédiction finale *Revelare Domine* (6), les Syriens intercalent une *épiclèse* ou invocation de l'Esprit-Saint qu'on ne rencontre pas ailleurs.

A la suite de cette formule empruntée aux Grecs ou aux Syriens (plutôt aux premiers qu'aux seconds, si l'on s'en rapporte aux particularités du texte), l'*ordo* éthiopien [9] reproduit comme l'*ordo* copte, son prototype, la formule propre au rite alexandrin. En définitive on voit, par le rapprochement des numéros d'ordre, que la formule alexandrine provient d'une même source que la formule syro-byzantine. Il faut retenir le fait intéressant de cette unité primitive; remarquer aussi combien, malgré la communauté d'idées, nous sommes loin des formules occidentales : ce sont deux types essentiellement distincts.

Cependant on trouve analogie d'usages entre Orientaux et Occidentaux dans l'emploi de l'huile ou du chrême.

Les rituels syriens font suivre leur bénédiction d'une triple *chrismatio* avec le μύρον ἅγιον, cérémonie qui a déjà une attestation formelle dans le livre de la *Hiérarchie ecclésiastique* (VIe siècle) : *Aquas fontis sacris invocationibus sanctificat, necnon tribus sacratissimi* μύρου *crucis forma affusionibus, totidem... sacrosanctum Deo prophetarum divinæ inspirationis hymnum concinendo, consecrat* [10]. Plus tard, les Syriens adoptèrent l'usage d'un mélange d'huile et de chrême, au lieu du chrême seul : *Hoc tempore,* remarque Bar-Hébræus au XIIIe siècle, *OLEUM ET CHRISMA in aquam fundunt* [11]. Les Grecs au contraire n'emploient que l'huile bénite ordinaire comme pour l'onction des catéchumènes; tandis qu'ils la versent dans l'eau baptis-

[1] *De mysteriis,* c. III, 14, *P. L.,* t. XVI, col. 393. — [2] *De gloria martyrum,* l. I, c. XXIV, *P. L.,* t. LXXI, col. 600. — [3] *De cognitione baptismatis,* c. CIX, *P. L.,* t. XCVI, col. 157. — [4] Lesley, notes au missel mozarabe, *P. L.,* t. LXXXV, col. 465, note ; cf. *Liber ordinum* mozarabe, éd. Férotin, col. 28, note 1. — [5] N. 8, éd. Wobbermin, p. 8. Cf. Brightman dans *Journal of theol. Stud.,* t. I, p. 248; Funk, *Didascalia et constitutiones apost.,* 1905, t. II, p. 181, note. — [6] Collection égyptienne du IVe siècle environ, cf. Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen d. Patr. Alexandrien,* Leipzig, 1900, p. 278. — [7] Pitra, *Jur. eccl. Græc. mon.,* t. I, p. 640. — [8] Dans *Oriens christianus,* 1901, t. I, p. 39. — [9] L'*ordo* baptismal reproduit à la suite des canons apostoliques ou Sênôdôs dans certains mss. éthiopiens donne la plupart des formules de l'*ordo* éthiopien actuel : mais il n'a pas encore la *benedictio fontis* du type syro-byzantin : cf. Horner, *The statutes of the Apostles,* 1904, p. 163-172. — [10] *De hier. eccl.,* c. II, § 7, *P. G.,* t. III, col. 305. — [11] *Nomocanon,* c. II, sect. 14, éd. Mai, *Vet. script. nov. coll.,* t. X *b,* p. 14.

SYRIEN[1]	BYZANTIN[2]	ÉTHIOPIEN[3]	COPTE[4]
Oratio super catechumenos. Apologia sacerdotis : *Deus miserator et clemens.. Ne tædeat te mei, sed.. adjuva me ad ministerium...* Consignatio, exorcismus, abrenuntiatio, confessio et unctio. [Benedictio aquæ] : 1. *Domine Deus omnipotens creator omnis creaturæ.* 2. *Respice in has aquas et da eis...benedictionem Jordanis.* 3. *Recedant ab eis omnes qui lædunt figmentum manuum tuarum, quia nomen tuum invocatum est super eis... terribile iis qui adversantur.* Insufflat in aquas : 4. *Conteratur Domine caput draconis..* 5. *Sed tu Domine ostende aquas istas.. regenerationis lavacrum...* Invocatio sancti Spiritus : *Miserere nobis... et mitte... Spiritum...* Prosequitur : 6. *Revelare Domine super aquas istas et da ut immutentur ii qui in ipsis baptizantur... veterem hominem exuant, induant novum.* Et accipit cornu chrismatis et effundit super aquas ter in modum crucis dicens *Alleluia.*	Exorc., abrenunt., et confessio. [Bened., fontis] : Εὐχή· Ὁ εὔσπλαγχνος καὶ ἐλεήμων Θεός.. μὴ βδελύξῃ με, ἀλλὰ... ἐνίσχυσόν με πρὸς τὴν διακονίαν... Ὁ ἱερεὺς ἐκφωνεῖ· Μέγας εἶ Κύριε, καὶ θαυμαστὰ τὰ ἔργα σου.. 1) Σὺ γὰρ Θεὸς ὢν... ἦλθες ἐπὶ τῆς γῆς... 2)Πάρεσο καὶ νῦν.. καὶ ἁγίασον τὸ ὕδωρ τοῦτο. Καὶ δὸς αὐτῷ... τὴν εὐλογίαν τοῦ Ἰορδάνου... 3) Φυγέτωσαν ἀπ'αὐτοῦ πάντες οἱ ἐπιβουλεύοντες τῷ πλάσματί σου, ὅτι τὸ ὄνομά σου Κύριε ἐπεκαλεσάμην... φοβερὸν τοῖς ὑπεναντίοις. Insufflat in aquam : 4) Συντριβήτωσαν... πᾶσαι αἱ ἐναντίαι δυνάμεις... 5) Ἀλλὰ σὺ Δέσποτα ἀνάδειξον τὸ ὕδωρ τοῦτο... λουτρὸν παλιγγενεσίας... 6) Ἐπιφάνηθι Κύριε τῷ ὕδατι τούτῳ, καὶ δὸς μεταποιηθῆναι τοὺς ἐν αὐτῷ βαπτιζομένους, εἰς τὸ ἀποθέσθαι μὲν τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον... ἐνδύσασθαι δὲ τὸν νέον... Καὶ λαμβάνει ὁ ἱερεὺς τὸν τρυβλίον τοῦ ἁγίου ἐλαίου, καὶ ποιεῖ ἐξ αὐτοῦ εἰς τὸ ὕδωρ σταυροὺς τρεῖς, ψάλων τὸ Ἀλληλούϊα.	Renunt., confessio et unctio. Oratio sacerdotis: *Misericors, miserator et clemens. Ne me deseras, sed... da mihi virtutem... in hac administratione...* Sacerdos dicit : *Benedictus sit Deus... in quo est potestas...* 1. *Domine... factor omnium creaturarum...* 2. *aspice in hanc aquam et da ei...benedictionem Jordanis,* 3. *ut ab ea fugiant omnia quæ malignantur adversus creaturas tuas, quia invocavi nomen tuum... plenum terrore adversus ea quæ nobis adversantur.* 4. *Et dissipentur omnes vires quæ adversantur...* 5. *Imo rogamus te Domine ut facias hanc aquam... ablutionem in regenerationem...* *Appare Domine super hanc aquam et fac eos mundos qui in ea baptizantur, ut expellant veterem hominem... et induantur novo homine...*	Renunt., confessio et unctio. Oratio : *Miserator, misericors et clemens, ne averteris me... sed confirma me ut perficiam...*
	[Alia benedictio] *Ad te suspicimus et intendimus oculos cordis nostri...* 1. *Domine qui creasti cælum et terram...* 2. *Aspice et visita creaturam tuam ; da huic aquæ gratiam Jordanis...* 5. *ut sit aqua vitæ... aqua lotionis ad regenerationem... Da ei ut...* 4. *frangantur spiritus maligni coram signo crucis* 3. *in nomine sancto tuo quod precamur, quod est terribile adversus ea quæ nobis adversantur,* 6. *ut omnis qui baptizatur in ea expellat a se hominem veterem... et induatur novo homine... Sint hæc aqua et hoc oleum benedicta.*	

[1] Rédactions de Sévère d'Antioche, de Jacques d'Édesse, *ordo* anonyme, et *ordo* de Sévère; cf. *Dict.*, t. II, col. 275. Denzinger, *Rit. Orient.*, t. I, p. 304, 282, 271, 312. — [2]. Eucologe Barberini du VIIIe siècle, éd. Conybeare, *Rit. Armen.*, p. 399-401, et Goar, Εὐχολόγιον, éd. 1647, p. 352-353. — [3] Denzinger, *op. cit.*, p. 226 sq. [4] *Ibid.*, p. 218 sq.; Evetts, *The Rites of the Coptic Church*, 1888, p. 30-35.

male, comme les Syriens ils chantent l'*Alleluia*, ce qui a bien l'air de correspondre à l'usage mentionné par le pseudo-Denys (texte cité plus haut), ainsi que saint Maxime le remarquait dès le VIIe siècle [1]. Les Arméniens se servaient dans le principe de la même huile des catéchumènes, ἔλαιον ἅγιον [2], différente du μύρον ἅγιον ou saint chrême [3]. Mais la coutume s'est établie chez eux, depuis une époque indéterminée, de remplacer l'huile par le chrême. Ils ont d'autre part conservé l'usage du chant de l'*Alleluia* pendant la *chrismatio* de l'eau baptismale. Quant aux Coptes, ils connaissaient, dès le IVe ou Ve siècle, une infusion de chrême : témoin le 105e canon arabe de saint Basile : *Episcopus aquam consignet et effundat oleum chrismæ in ea* [4]. Le rituel copte mentionne en plus l'huile des catéchumènes. Et même, en réalité — c'est Assemani qui l'affirme sur la foi de Tuki — les Coptes ont la coutume de verser dans l'eau du baptême trois sortes d'huiles : de l'huile simple, de l'huile des catéchumènes (ἅγιον ἔλαιον, ou ἀγαλλιέλαιον) et du chrême [5].

II. Bénédiction de l'eau en la fête de l'Épiphanie chez les orientaux. — A propos de la *consecratio fontis*, les *Ordines romani* I et VII, les sacramentaires gélasiens (à l'exception des plus anciens) et les grégoriens font la remarque suivante : Lorsque le pontife a mêlé le chrême à l'eau baptismale, *aspergit super omnem fontem vel populum circumstantem; hoc facto,* OMNIS POPULUS QUI VOLUERIT ACCIPIET BENEDICTIONEM UNUSQUISQUE IN VASIS SUIS DE IPSA AQUA, *antequam ibi baptizentur parvuli,* AD SPARGENDUM IN DOMIBUS EORUM VEL VINEIS, CAMPIS VEL FRUCTIBUS

[1] *Scholia in lib. De hier. eccl.*, in c. II, § 7, *P. G.*, t. IV, col. 125. — [2] *Rituale Armenorum*, éd. Conybeare, Oxford, 1905, p. 95. — [3] Le patriarche arménien Jean d'Odsun (VIIIe siècle) ne permet l'usage du chrême que pour la confirmation et les onctions des églises, autels et croix; cf. canon 9 de sa collection, éd. Mai, *op. cit.*, t. X, II, p. 304. — [4] Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen d. Patr. Alexandrien*, p. 281. — [5] Assemani, *Codex liturg.*, t. II, p. 162, note.

EORUM. Cet usage particulier de l'eau baptismale était peut-être d'origine gallicane : Grégoire de Tours [1] et la *Vita S. Cæsarii* [2] en attestent l'existence dès le VIe siècle en Espagne et en Gaule; d'autre part, les premiers gélasiens (celui du Vatican, les mss. de Prague et d'Angoulême), le Sacramentaire grégorien (pur romain) d'Hadrien [3], et l'*ordo* romain d'Einsiedeln n'en font pas mention. En tout cas l'Église romaine l'adopta par la suite, en tenant compte de cette prescription des Capitulaires francs dont Yves de Chartres [4] et Gratien [5] ont conservé le texte : *in sabbato sancto Paschæ vel Pentecostes, si quis velit aquam consecratam ad aspersionem in domo sua recipere ante chrismatis infusionem recipiat* [6]. Voir fig. 1476. Le Rituel romain contient encore l'invitation adressée aux pasteurs de porter eux-mêmes à leurs paroissiens l'eau consacrée le samedi-saint : *Parochus... cum ministro deferente vas aquæ ex benedictione fontium ante perfusionem chrismatis acceptæ, visitat domos suæ parochiæ aspergens eas eadem aqua benedicta.*

On constate en Orient une discipline toute contraire. L'eau baptismale y est considérée comme tellement sacrée, que des prescriptions anciennes interdisent aux prêtres d'en distribuer aux fidèles [7], et aux femmes en particulier.

En revanche on rencontre de bonne heure, en Orient et en Occident, la coutume de bénir l'eau pour l'usage des fidèles. Les anciens documents hagiographiques parlent très souvent de l'emploi de matières bénites, eau, pain, huile, etc., soit comme préservatif contre les puissances infernales soit comme remède surnaturel dans les maladies du corps et de l'âme. Les exemples abondent à partir du IVe siècle; on les rencontre chez des auteurs comme saint Épiphane [8], saint Jean Chrysostome [9], Cassien [10], Théodoret [11], etc. Mais la plupart du temps il s'agit d'une bénédiction très sommaire, accomplie au moyen d'un simple signe de croix, ne présentant pas un caractère liturgique bien déterminé. Plus tard, l'Église s'occupa de régler cet usage, de fixer les rites et les formules qu'on devrait désormais employer pour cette bénédiction.

a. Les Orientaux, les Syriens et les Grecs en particulier, ont probablement devancé les Occidentaux dans cette voie. Car on constate chez eux, à une époque reculée, la coutume qui s'est perpétuée depuis de consacrer la mémoire du baptême du Sauveur, en la fête de l'Epiphanie, par une bénédiction d'eau très solennelle, dont les anciens documents latins n'offrent pas le moindre vestige. Peut-être à l'origine cette bénédiction d'eau se confondit-elle avec la *consecratio fontis*



1477. — Fragment d'un plan du couvent du Roussicon à l'Athos.
D'après un ancien manuscrit grec. Schlumberger, *Un empereur byzantin au xe siècle*, p. 325.

préliminaire à l'administration du baptême : on sait en effet que de très bonne heure les Orientaux avaient adopté l'usage de conférer le baptême aux catéchumènes le jour de l'Épiphanie. On peut à la rigueur interpréter dans ce sens le passage suivant de saint Jean Chrysostome où nous trouvons le plus ancien témoignage suffisamment formel d'une bénédiction de l'eau en la fête de l'Épiphanie : « En cette solennité les chrétiens se réunissent vers le milieu de la nuit; puis, ayant tous puisé de l'eau (ὑδρευσάμενοι) au lieu de leur réunion, ils se retirent emportant avec eux les vases qu'ils viennent de remplir : ils gardent cette eau précieusement et il leur arrive même de la conserver intacte durant une année entière : car en ce jour les eaux ont été consacrées [12]. » Peut-être s'agit-il ici de l'eau baptismale. Toutefois l'usage qu'en faisaient les

[1] *Liber de gloria martyrum*, c. XXIII, *P. L.*, t. LXXI, col. 725. — [2] L. II, 14, *P. L.*, t. LXVII, col. 1032. — [3] Muratori, *Lit. rom. vet.*, t. II, p. 65. — [4] *Decretum*, part. I, 112, *P. L.*, t. CLXI, col. 88. — [5] *Decretum*, part. III, *De consecrat.*, dist. IV, 126, *P. L.*, t. CLXXXVII, col. 1839. — [6] Pareille coutume s'observait encore à Rouen au XIIIe siècle. Cf. de Moléon, *Voyages liturgiques de France*, p. 404. — [7] Cf. Décret de Jacques d'Édesse, Mai, *Script. vet. nova coll.*, t. X, *b*, p. 14. — [8] *Adv. hæres.*, l. I, c. XXX, 12, *P. G.*, t. XLI, col. 427. — [9] *Hom. de baptismo Christi*, *P. G.*, t. XLIX, col. 366. — [10] *Collationes*, XV, IV, *P. L.*, t. XLIX, col. 1000. — [11] *Hist. eccl.*, l. V, c. XXI, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1246. De nombreux témoignages ont été recueillis par Marc Antoine Marsilius Colonna, *Hydragiologia sive de aqua benedicta*, Romæ, 1586, p. 317-422, et le jésuite Jacques Gretser, *Libri duo de benedictionibus*, II, X-XIX, dans *Opera omnia*, t. V, part. 2, p. 224-238. M. F. E. Brightman a relevé (*Journal of Theol. Stud.*, t. I, p. 261) le texte suivant de Théodote (IIe siècle) où il est peut-être fait allusion à la bénédiction de l'eau en dehors du baptême : τὸ ὕδωρ καὶ τὸ βαπτιζόμενον καὶ τὸ βαπτισθὲν γινόμενον... ἁγιασμὸν προσλαμβάνει. *Excerpta ex scriptis Theodoti*, § 82, *P. G.*, t. IX, col. 695. — [12] *Homilia de baptismo Christi* (prononcée à Antioche le 6 janvier 387), *P. G.*, t. XLIX, col. 366-

fidèles semble indiquer que cette eau de l'Épiphanie était spécialement bénite à leur intention, et nous verrons plus loin que les prières affectées à cette bénédiction dans les rituels orientaux ne font pas allusion au baptême des catéchumènes.

D'autre part il est sûr qu'à Jérusalem, ou plus exactement à l'endroit du Jourdain où le Sauveur avait été baptisé, la bénédiction du 6 janvier coïncidait bien avec l'administration du baptême. Le fait nous est du moins clairement attesté au VIe siècle par Antonin de Plaisance. Voici ce que dans son *Itinerarium* de Terre-Sainte (vers 570), cet auteur écrit au sujet de l'Épiphanie : *Tenui autem Theophaniam in Iordane, ubi talia fiunt mirabilia in illa nocte, in loco ubi baptizatus est Dominus... In vigilias Theophaniæ fiunt vigiliæ grandes, populus infinitus; gallo quarto aut quinto fiunt matutinas. Completo matutinas albescente die procedunt ministeria sub divo, et tenentes diaconi descendit sacerdos in fluvium, et hora, qua coeperit benedicere aquam, mox Iordanis cum rugitu redit post se et stat aqua usque dum baptismus perficiatur. Et omnes Alexandrini habentes naves homines suos die illo ibi habent habentes colathos plenos cum aromatibus et opobalsamo, et hora, qua benedixerit fontem, antequam incipiant baptizari, omnes fundent illos colathos in fluvium et tollent inde* AQUAM BENEDICTAM *et exinde faciunt* AQUAM SPARSIONIS *in navibus suis, antequam exeant ad navigandum. Completo baptismo omnes descendunt in fluvio pro benedictione induti sindones et multas cum alias species, quas sibi ad sepulturam servant. Completo baptismo revertitur aqua ad locum suum*[1]. Ces rites devaient être anciens; il est même vraisemblable que ce fut de Jérusalem que l'usage de la bénédiction de l'Épiphanie se répandit en Orient. Nous verrons plus loin que d'après la tradition arménienne, le rituel de cette bénédiction aurait précisément été composé à Jérusalem par saint Basile; plus tard saint Sophrone de Jérusalem (VIIe siècle) y ajouta des pièces de sa composition. Cependant Antonin de Plaisance est le premier qui parle de la solennité. Peut-être l'auteur de la *Peregrinatio* (Euchérie) la mentionnait-elle déjà au IVe siècle; malheureusement un feuillet manquant dans le ms. qui nous l'a conservée a supprimé le commencement de la description détaillée des fêtes de l'Épiphanie.

Au Ve siècle, le patriarche d'Antioche, Pierre le Foulon, décida que cette bénédiction se ferait, non plus au milieu de la nuit, μεσονυκτίῳ, comme l'attestait saint Chrysostome, mais bien la veille au soir, τὴν ἐπὶ τῶν ὑδάτων ἐν τοῖς θεοφανείοις ἐπίκλησιν ἐν τῇ ἑσπέρᾳ γίνεσθαι[2]. La bénédiction spéciale de l'Épiphanie est encore mentionnée par le patriarche de Constantinople, Jean le Jeûneur († 590) : *In Christi Nativitate et Epiphania et Paschate... vice communionis danda est pœnitentibus in potum Epiphaniæ sanctificatio,* ἁγίασμα τῶν ἁγίων θεοφανείων[3]. Le terme ἁγιασμὸς τῶν ἁγίων θεοφανείων est précisément celui sous lequel nous la trouvons désignée dans les anciens eucologes grecs. Dans les documents plus récents, on l'a surnommée le μέγας ἁγιασμός pour la distinguer du μικρὸς ἁγιασμός d'institution plus moderne et dont il sera question plus loin.

Tous les rituels orientaux nous ont transmis les formules pour la bénédiction de l'eau de l'Épiphanie. Le motif de cette cérémonie est le même partout : rappeler le baptême de Notre-Seigneur[4] et la sanctification des eaux du Jourdain. Partout également se retrouve la même prière solennelle qu'il est aisé de dégager en comparant entre eux les documents des différents rites[5], et sur laquelle du reste la tradition syriaque conserve des données assez précises. Cette formule admirable, consacrée par l'usage universel en Orient, débute en grec par les mots Μέγας εἶ Κύριε καὶ θαυμαστὰ τὰ ἔργα σου. Elle contient une hymne de louange et d'action de grâces adressée à la personne du Verbe : louange rendue à ses attributs divins et à sa puissance créatrice en particulier, action de grâces pour tous les bienfaits de l'Incarnation. On rappelle à ce propos le baptême dans le Jourdain, σὺ καὶ τὰ Ἰορδάνεια ῥεῖθρα ἡγίασας, οὐρανόθεν καταπέμψας τὸ πανάγιόν σου Πνεῦμα, et l'on prend occasion de ce souvenir pour formuler la prière, véritable épiclèse où l'on demande au Seigneur une nouvelle manifestation de son Esprit-Saint : Αὐτὸς οὖν πάρεσο καὶ νῦν διὰ τῆς ἐπιφοιτήσεως τοῦ ἁγίου σου Πνεύματος καὶ ἁγίασον τὸ ὕδωρ τοῦτο, et plus loin, αὐτὸς καὶ νῦν Δέσποτα ἁγίασον τὸ ὕδωρ τοῦτο τῷ Πνεύματί σου τῷ ἁγίῳ. Enfin sont exprimés les effets qu'on attend de cette eau sanctifiée : ἁγιασμοῦ δῶρον, cause de sainteté, rémission des péchés, santé de l'âme et du corps, arme contre les démons, protection des biens et des demeures pour tous ceux qui en seront aspergés ou s'en feront un breuvage.

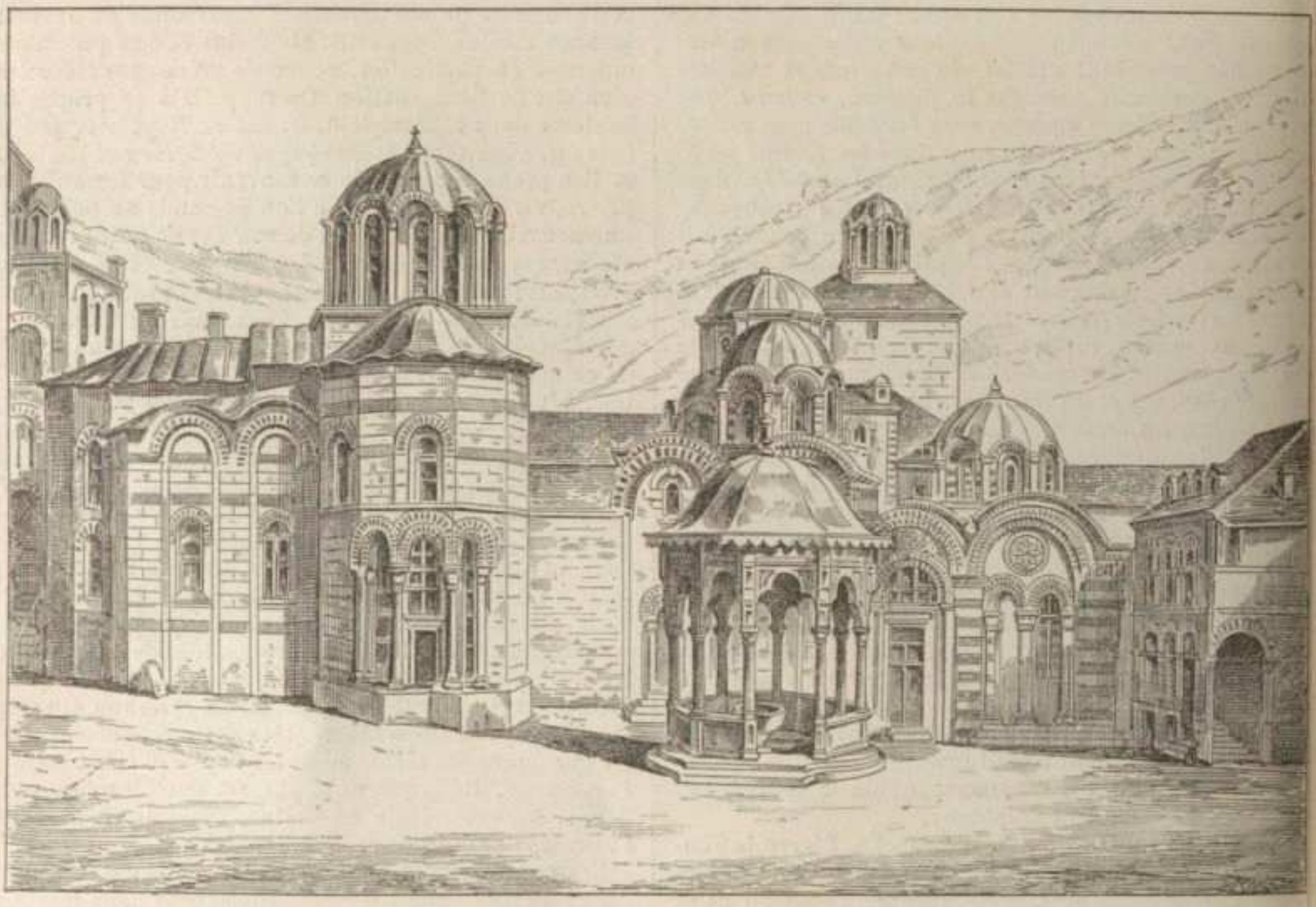
Tout est donc indiqué dans cette formule, en particulier le but spécial de la bénédiction de l'Épiphanie : l'eau bénite en ce jour n'est pas destinée au baptême, mais à l'usage personnel des fidèles. Aussi bien la formule de bénédiction qui nous occupe est la partie centrale et essentielle de la cérémonie. Elle a dû même à l'origine constituer à elle seule tout le rite de la bénédiction, comme l'atteste la tradition syrienne ci-après mentionnée. Les Arméniens et les Syriens l'ont empruntée aux Grecs, de même aussi les Coptes et les Abyssins. Par contre, ils ignorent la plupart des formules qui, depuis le VIIIe siècle au moins, accompagnent dans l'Eucologe grec la prière Μέγας εἶ Κύριε.

Les manuscrits grecs postérieurs à cette date[6] offrent déjà presque toutes les pièces consignées dans le rituel actuellement en usage[7]. La fonction est fixée soit au soir du 5 janvier, soit au jour même de l'Épiphanie, à la suite de la liturgie. Le lieu même est prévu : elle doit s'accomplir près de la fontaine sainte située dans la cour extérieure de l'église, ἐν τῇ φιάλῃ τοῦ μεσαύλου τῆς ἐκκλησίας. Cf. fig. 1477 à 1479. Elle débute presque toujours par le chant de tropaires appropriés à la circonstance (entre autres celui-ci, Φωνὴ Κυρίου ἐπὶ τῶν ὑδάτων, inspiré du psaume XXVIII), et des lectures dont le choix varie avec les documents; souvent on rencontre la leçon d'Isaïe, *Haurietis aquas in gaudio,*

[1] *Itinera Hierosolymitana sæc. IV-VIII*, édit. P. Geyer, dans *Corp. SS. latin.*, Vindol., 1898, t. XXXVIX, p. 166-167. — [2] Théodore le lecteur, *Hist. eccles.*, l. II, fragm. XLVIII, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 209. — [3] *Canonarium sive pœnitentiale, P. G.*, t. LXXXVIII, col. 1913-1914. Cf. Cotelier, *Monumenta Ecclesiæ græcæ*, Paris, 1677, t. I, col. 731. — [4] La chose est surtout remarquable dans l'*ordo* grec, dont tous les autres dépendent. — [5] La seule différence importante consiste en l'addition chez les Grecs d'une prière pour l'empereur insérée dans la formule avant la dernière phrase : καὶ σῶσον... τοὺς πιστοὺς βασιλεῖς ἡμῶν. D'après un ms. du Sinaï du IXe-Xe siècle, elle n'était récitée que dans les cas où le patriarche accomplissait lui-même la bénédiction dans le palais impérial : Dmitrievsky, Εὐχολόγια, Kiev, 1901, p. 8. — [6] M. F. C. Conybeare a récemment publié *The Epiphany Rite of the blessing of the waters*, dans *Rituale Armenorum*, Oxford, 1905, p. 415-421, d'après le plus ancien manuscrit connu, l'eucologe de la bibliothèque Barberini à Rome (fin du VIIIe siècle). Il a donné aussi quatre autres textes (*ibid.*, p. 421-435) d'après des mss. plus récents. Cf. les analyses de nombreux manuscrits dans A. Dmitrievsky, Εὐχολόγια, Kiev, 1901, *passim*. — [7] Goar, Εὐχολόγιον, éd. 1647, p. 453-460; éditions officielles de l'Eucologe grec ou ΕΥΧΟΛΟΓΙΟΝ ΤΟ ΜΕΓΑ, Rome, 1873, p. 215-225 (melchites); Venise, 1898, p. 339-349 (orthodoxes). L'*ordo* se trouve également au complet dans le Μηναῖον de janvier, Venise, 1843, p. 71-75. Le rituel slavon reproduit exactement le même cérémonial : voir l'édition, avec traduction allemande, de Al. Maltzew, *Bitt-, Dank-, und Weihe-Gottesdienste*, Berlin, 1897, p. 516-553. Les deux ordos grec et slavon sont reproduits (le 2e en allemand seulement) dans Bute et Budge, *The Blessing of the waters on the Eve of the Epiphany*, London, 1901.

Ἀντλήσατε ὕδωρ μετ'εὐφροσύνης ἐκ τῶν πηγῶν Σωτηρίου... dont les premiers mots se retrouvent anciennement, gravés sur les vases où l'on conservait l'eau bénite[1]. Cf. t. I, fig. 116). Voir BÉNITIER.

Indépendamment des διακονικά, ou invocations prononcées par le diacre, et d'une prière préparatoire, *Domine Jesu Christe... lumen de lumine,* récitée à voix basse, μυστικῶς, par le célébrant, la fonction comporte encore deux formules d'introduction à la prière consécratoire Μέγας εἶ Κύριε : elles sont intitulées dans les anciens mss., πρόλογος λεγόμενος πρὸ τοῦ Μέγας εἶ Κύριε, et ἕτερος πρόλογος, ce qui dénote deux pièces distinctes, entre lesquelles le prêtre avait peut-être le choix. Les mss. récents et l'Eucologe actuel les réunissent sous le titre « poème de Sophronios, patriarche de Jérusalem ». Cette attribution n'a pas d'attestation ancienne[2]. Elle ne peut guère en tous cas s'appliquer qu'à la première des deux formules[3]. La seconde doit être antérieure à saint Sophrone (vers 650). Certains mss. grecs l'attribuent à saint Basile, dont le nom se trouve aussi dans la tradition arménienne, comme on le verra plus loin. De plus les Arméniens paraissent l'avoir connue (en deux rédactions différentes[4]) dès l'année 440, époque à laquelle ils l'ont fait passer dans leur Rituel. Elle emprunte à sa forme et à son texte l'intérêt et l'importance qui la désignent à l'attention. C'est une hymne plutôt qu'une oraison ; la fête de l'Épiphanie y est merveilleusement dépeinte selon les conceptions orientales[5]. Mais, quelle que soit son importance, cette pièce ne doit pas faire perdre de vue la place prépondérante qu'occupe dans le rite de la bénédiction de l'eau la formule Μέγας εἶ Κύριε, dont il nous reste à signaler les diverses adaptations arménienne, syriaque, copte et éthiopienne[6].

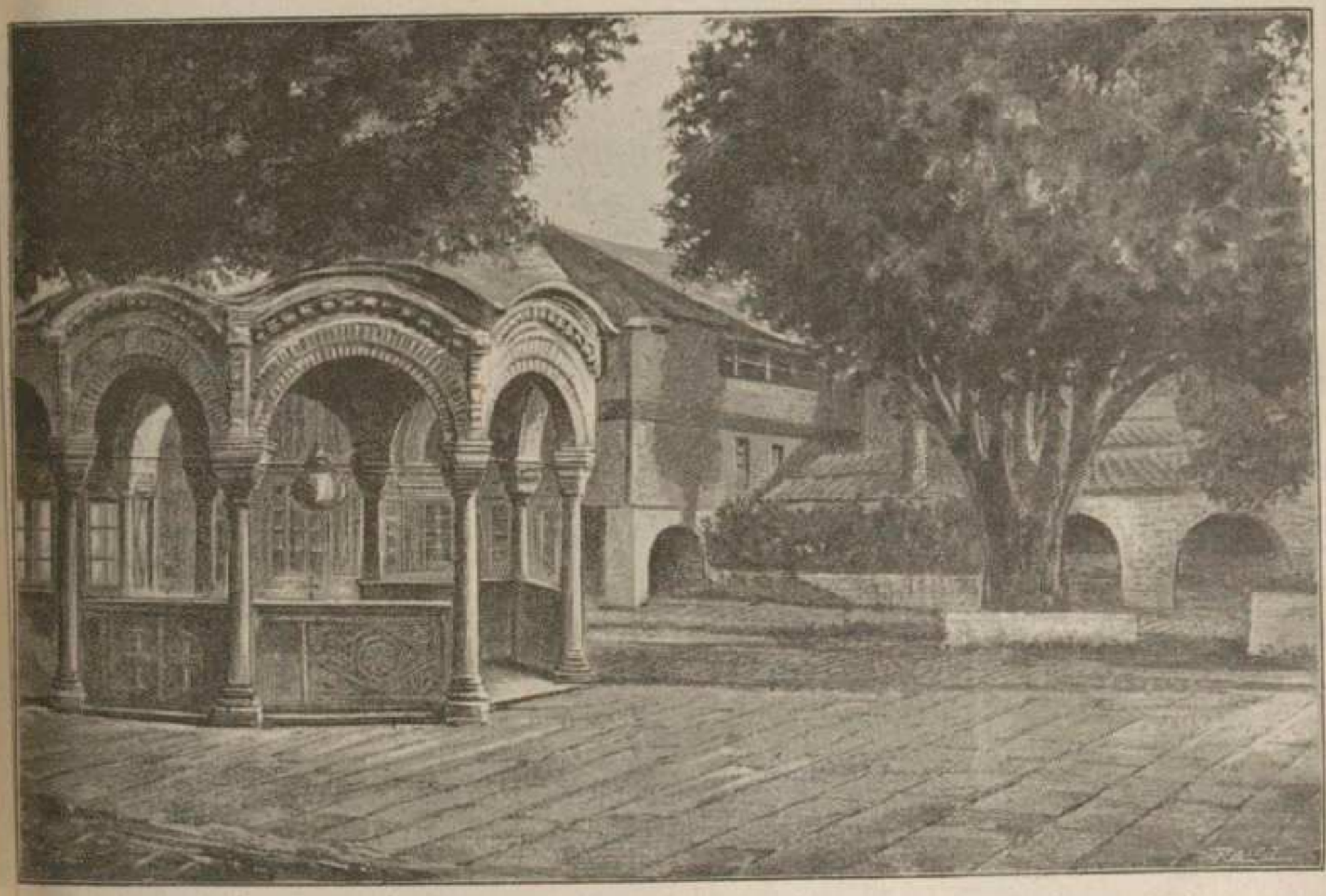


1478. — Phiale du monastère de Chiliandari, au mont Athos. D'après Ch. Bayet, *L'art byzantin,* p. 243.

Divers documents anciens établissent l'antiquité du rite de la *benedictio aquæ* chez les Arméniens. Au début du VIIIe siècle, le catholicos d'Arménie Jean d'Odsun rappelle la solennité que l'on donnait jadis à la fête du baptême du Christ : *Id antiqua erat consuetudo jam ab antiquis temporibus originem ducens atque ad nos usque perveniens : eo namque die super aquas decantando psalmum XXVIII præmissa antiphona Vox Domini super aquas, atque Matthæi de baptismo evangelium legendo, aquam benedicebant, oleo in eam infuso; eoque veluti morborum animæ et corporis remedio omnes fruentes exultabant. Quod vel nostris temporibus non est penitus obsoletum*[7]. D'autre part, la préface du *Mashtotz,* ou rituel arménien, rapporte que « le canon de la bénédiction des eaux fut composé par saint Basile de Césarée à son passage à

[1] Cf. Paciaudi, *De sacris christianorum balneis,* Romæ, 1758, p. 161 ; Garrucci, *Storia della arte cristiana,* Prato, 1880, t. VI, p. 33-34 ; De Rossi, *Bullet. di archeol. crist.,* 1867, p. 79. — [2] Dmitrievsky, *op. cit., passim* et p. 932 ; Conybeare, *Rit. Armen.,* p. 187. Dans le Μηναῖον, Venise, 1843, p. 71, les tropaires du début de la fonction portent le nom de S. Sophrone ; peut-être l'attribution du « poème » au même auteur provient-elle de là. — [3] Conybeare, *loc. cit.* — [4] *Ibid.,* p. 181-190. — [5] Cf. *La fête de l'Épiphanie et l'hymne du Baptême au rit grec,* dans la *Rassegna gregoriana,* 1906, t. V, col. 497-514. — [6] Je ne parle pas d'adaptation latine, parce que le rituel grec n'a en rien influencé la *benedictio major* dont il sera question plus loin (II, *b*). Il faut toutefois signaler le cas très intéressant, si même il n'est pas unique, du *cod. 820* de la Bibl. nat., pontifical de Salzbourg du XIe siècle, qui donne (f° 160-161) une traduction latine complète de l'*ordo* grec tel qu'il se présente dans les mss. édités par M. Conybeare. Je dois l'indication de ce texte au Dr J. Wickham Legg, et sa transcription à M. Paul Deslandres, de la bibliothèque de l'Arsenal. — [7] *Oratio synodalis,* éd. Conybeare, *Rituale Armenorum,* p. 181-182, d'après l'édition de Venise de 1834. Cf. le canon 26 de sa collection canonique, dans Mai, *Script. vet. nov. coll.,* t. X *b,* p. 306, et Conybeare, *op. cit.,* p. 182.

Jérusalem; Hosrow, qui se trouvait là par ordre de saint Isaac, l'apporta ensuite de Jérusalem en Arménie[1]. » Il s'agit ici d'Isaac le Grand (Ve siècle), célèbre pour ses traductions des rites grecs en arménien. L'attribution à saint Basile est intéressante, car elle n'est pas isolée. Dans un eucologe grec du XIIe siècle le cérémonial porte le titre ποίημα Βασιλείου, et l'on ajoute qu'il fut rédigé à la demande du concile de Nicée[2]. Le nom de Basile se trouve également associé à l'une des formules du rite dans un autre ms. grec du XI-XIIe siècle[3]. Enfin les Syriens lui attribuent une part dans la rédaction de l'*ordo* de la bénédiction. Quoi qu'il en soit, le texte arménien est ancien; M. Conybeare en a donné une traduction anglaise d'après un



1479. — Phiale ou fontaine sainte du monastère de la Laure de l'Athos, fondé au Xe siècle. D'après une photographie.

ucologe de Venise du IXe siècle[4]. On y reconnait ordre indiqué par Jean d'Odsun, le ps. XXV avec on antienne, les lectures dont celle de S. Matthieu, es prières comprenant l'hymne du baptême, et la bénéiction Μέγας εἶ Κύριε, une oraison finale qui se trouve ussi dans l'Eucologe grec, enfin l'infusion du saint hrême dans l'eau.

Les Syriens reconnaissent également l'origine grecue de leur bénédiction[5]. Ils la font dater de l'époque e Jacques d'Édesse (fin du VIIe siècle). De fait un ms. du XIe siècle atteste que ce prélat a donné une nouvelle version de ce rituel[6]. Dans son pontifical écrit en 1171, Michel le Syrien prétend que le rite fut institué primitivement à Antioche, mais que le cérémonial ne fut rédigé définitivement qu'au temps de Jacques d'Édesse et de son ami George, évêque des Arabes[7]. D'après son propre témoignage, Jacques d'Édesse[8] paraît plutôt comme le reviseur que comme le premier traducteur du formulaire grec : *Ordo benedictionis aquarum olim prorsus non memorabatur in ecclesia Dei, quemadmodum neque hodie Alexandriæ in Ægypto illius memoria est. Cum autem observari cœpit, unam tantum orationem dicebat sacerdos super aquas. Postea sanctus Proclus episcopus unius e civitatibus Cypri* (Michel le Syrien écrit *Constantinopolitanus*[9]) *addidit et* COMPOSUIT ORATIONEM ILLAM MAGNAM CUJUS INITIUM, MAGNUS ES DOMINE. *Deinde addidit S. Epiphanius... Et postremo addiderunt patres quatuor orationes et sanxerunt ne illis additio aut diminutio fieret*[10]. Ces dernières oraisons sont propres au rit syrien : Jacques d'Édesse en donne une énumération qui concorde avec les documents publiés. L'*oratio magna*, attribuée ici à saint Proclus, est notre Μέγας εἶ Κύριε dont, on le voit, les Syriens

[1] Conybeare, *op. cit.*, p. XXIX. — [2] Conybeare, *op. cit.*, p. 430. — [3] Dmitrievsky, *op. cit.*, p. 70. — [4] *Op. cit.*, p. 165-178. Cf. Alt, *as Kirchenjahr d. christl. Morgen und Abendlandes*, Berlin, 60, p. 267, cité par Maltzew, *op. cit.*, p. LXXXVI. — [5] L'*ordo* riaque et chaldéen de la bénédiction de l'eau pour le jour de piphanie a été publié pour la première fois avec traduction tine par M.-A.-M. Colonna, *Hydragiologia, sive de aqua benecta*, Romæ, 1586, p. 505-520, d'après le pontifical jacobite rédigé 1171 par Michel le Syrien; reproduit ensuite d'après cette ition par M. Carl von Arnhard, *Liturgie zum Tauffest der hiopischen Kirche*, München, 1886, p. VIII sq.; enfin publié nouveau avec traduction anglaise d'après deux mss. du Briish Museum du X-XIe s., par le Dr E. W. Budge pour le marquis de Bute, *The Blessing of the waters on the Eve of the Epiphany*, London, 1901, p. VI-VII, et 65-101. — [6] Bute-Budge, *op. cit.*, p. VII. — [7] Colonna, *op. cit.*, p. 512, corrigé par Assemani, *Biblioth. Orient.*, t. I, p. 469. — [8] Le IIIe chapitre de son *Liber thesaurorum* décrit la bénédiction de l'eau : Assemani, *B. O.*, t. I, p. 487; Michel le Syrien en donne des extraits (reproduits par Colonna, *loc. cit.*); de même Bar-Hébræus dans son *Nomocanon Syro-*, c. V, s. IV, dans Mai, *Script. vet. nov. coll.*, t. X, *b*, p. 32-33. Jacques d'Édesse a laissé des indications analogues dans sa lettre canonique au prêtre Adée, citée par Assemani, *B. O.*, t. I, p. 486-487. — [9] Colonna, *op. cit.* Cf. Assemani, *Bibl. Orient.*, t. I, p. 487. — [10] Mai, *op. cit.*, p. 32. Cette description répond mieux au rituel publié par Colonna (*loc. cit.*) qu'à ceux du Dr Budge (*loc. cit.*).

ont su apprécier l'importance; sauf une inversion de deux phrases au commencement, son texte ne diffère pas de la leçon grecque.

Les Coptes ignoraient encore, à la fin du VIIe siècle, le rite de la *benedictio aquæ* de l'Épiphanie, Jacques d'Édesse vient de nous l'attester, et en connaissance de cause, puisqu'il avait passé plusieurs années à Alexandrie. Il est difficile de déterminer la date à laquelle ils l'adoptèrent. L'édition du pontifical de Tuki[1] qui le donne *in extenso* était basée sur un ms. récent. Le Musée britannique, à Londres, possède un ms. bohaïrique assez ancien (*cod. Or. 5643. 1*)[2] donnant déjà le même *ordo* que le pontifical.

Il paraît en tout cas, d'après la traduction anglaise que le Dr Budge[3] a basée sur le texte du pontifical de Tuki, que les Coptes ont emprunté leur formule *Magnus es Domine* aux Grecs et non pas aux Syriens, car ils n'ont pas l'inversion propre à ces derniers; de plus on y retrouve un très grand nombre de termes grecs provenant de la formule byzantine. Cette prière *Magnus es Domine* constitue d'ailleurs à elle seule toute la bénédiction : elle est simplement précédée de nombreuses leçons de la Sainte-Écriture, et d'une litanie diaconale empruntée à la cérémonie, très ancienne chez les Égyptiens, de la *bénédiction du Nil*[4]. De plus la formule *Magnus es,* qui suit le grec, est entrecoupée d'acclamations, spécialement par le chant trois fois répété du *Sanctus,* particularité qu'on retrouve dans l'*ordo* éthiopien[5]. Ce dernier découle donc du copte, encore qu'il attribue sa formule à Sévère d'Antioche. Du reste, ses chants et prières préparatoires à la bénédiction diffèrent de la rédaction copte : ils sont beaucoup plus longs et sont destinés à occuper toute la vigile nocturne de la fête de l'Épiphanie. Comme les Coptes[6], les Éthiopiens ont coutume d'achever la cérémonie en se baignant en foule dans les eaux qu'on vient de bénir[7]. Sur cet usage inoffensif les Éthiopiens, au XVe siècle, en greffèrent un autre, fort répréhensible celui-là, qui consistait ni plus ni moins qu'à transformer ce bain en un véritable baptême[8].

b. L'usage oriental de bénir les eaux la veille ou le jour de l'Épiphanie s'introduisit en certaines églises d'Italie à la suite des communautés grecques. Ainsi l'évêque Luc de Cosenza en Calabre (1203-1224) mentionne, dans son *Ordinarium,* le *solitum exorcismum salis et aquæ* qu'il avait coutume de célébrer le jour de l'Épiphanie en mémoire du baptême du Christ[9]. Au XIVe siècle, l'Église de Nardo, dans la terre d'Otrante, voyait chaque année cette bénédiction de l'eau célébrée par les prêtres grecs et les prêtres latins qui composaient son clergé[10]; le rituel qui servait à cette fonction liturgique n'est qu'une traduction grecque d'un *ordo* latin fort répandu aux XVe et XVIe siècles : de l'antique rituel byzantin, on n'y a conservé qu'une oraison, la moins importante de toutes, à savoir la prière préparatoire *Domine Iesu Christe..., lumen de lumine.* Cf. pl. haut, col. 703. Quant à l'*ordo* latin, dont ce texte grec n'est qu'une adaptation, il est bien difficile de dire à quelle époque il s'est formé et pour quelle Église il a été primitivement constitué. On le rencontre à partir du XVe siècle, soit dans les rituels allemands et hongrois[11], soit en Italie dans différentes éditions vénitiennes du rituel romain[12]. Dès le XIVe siècle, le carme Jean d'Hildesheim († 1375) fait allusion à un rituel latin pour la bénédiction de l'eau du Jourdain le jour de l'Épiphanie[13]. G. Dielich signale un ms. de Venise du XIVe siècle, qui contient l'*ordo* pour l'Épiphanie[14]. Du reste on retrouve à peu près tous les éléments de cet *ordo* dans des mss. plus anciens, mais généralement sous le simple titre *benedictio major,* et sans qu'il soit fait allusion à la fête de l'Épiphanie. C'est le cas du *cod. 4770* du Vatican du XIe siècle (f° 231), et d'un ms. de Vienne du Xe-XIe siècle utilisé par Gerbert[15]; un autre ms. de Vienne du XIIe-XIIIe siècle contient cependant l'évangile du baptême de N.-S.[16], ce qui semble indiquer la destination de cet *ordo.* Il est à croire que cette *benedictio major,* qui est déjà un développement de la *benedictio aquæ spargendæ in domo* mentionnée ci-après, a servi à former le nouveau rituel de la bénédiction pour l'Épiphanie. Ce rite emprunté tardivement par les Latins aux Orientaux n'a d'ailleurs jamais été d'usage universel. Certaines contrées, comme la France, l'Espagne, la Grande-Bretagne, ne semblent pas l'avoir connu. Son rituel a été l'objet de plusieurs discussions; il a finalement été supprimé[17], et le 6 décembre 1890, la Congrégation des Rites lui a substitué un nouvel *ordo* beaucoup plus court[18], qui ne contient plus aucune allusion à l'Épiphanie ni au baptême du Sauveur.

III. La bénédiction ordinaire de l'eau lustrale chez les Latins. — Bien des siècles avant de s'approprier la coutume orientale de la bénédiction de l'eau le jour de l'Épiphanie, les Latins connaissaient une bénédiction de l'eau plus simple et plus fréquente, dont le *Decretum* de Gratien fait remonter l'institution au temps d'Alexandre Ier (ann. 109-116) : il cite même une lettre

[1] R. Tuki, *Pontificale et euchologium coptice et arabice,* Roma, 1761-1762. — [2] W. E. Crum, *Coptic Mss. in British Museum,* Londres, 1906, n. 833. — [3] M. de Bute et Dr Budge, *op. cit.,* p. 102-137. — [4] M. H. R. Hall a donné dans ses *Coptic and Greek Texts in British Museum,* London, 1906, un ostracon du VIe siècle (n. 138) contenant en partie cette litanie pour la bénédiction du Nil. Des fragments grecs-coptes du Vatican, *cod. 102* et *105,* du Ve ou VIe siècle, ont aussi des *preces pro ascensione aquarum* : G. Zoega, *Catal. codd. Copticorum mss. Mus. Borgian.,* Romæ, 1810, p. 221. A. Giorgi mentionne également des fragments du Ve siècle où sont marquées des péricopes évangéliques pour la fête de l'*exundatio Nili* (dans son *Fragmentum Evang. s. Ioannis græc.-copt.-theb.,* Romæ, 1789, p. CLXX, 294-295, 390). M. G. Margoliouth a publié (avec traduction anglaise) un texte syriaque (XIIe-XIIIe s.) de la *Liturgy of the Nile* (rite melchite) (dans le *Journal of the Royal Asiatic Society,* 1896, p. 677-732; cf. Burkitt, dans *Journal of theol. stud.,* t. VI, 1904, p. 92); ce n'est qu'une traduction du texte grec publié depuis par Dmitrievsky, Εὐχολόγια, 1901, p. 684-691 : à la fin de la cérémonie on bénit l'eau en y plongeant la croix, et les assistants boivent de cette eau sanctifiée. Les Coptes prient encore chaque jour à la messe ὑπὲρ τῆς συμμέτρου ἀναβάσεως τῶν πεντεκαίδεκα ὑδάτων. Cf. Brightman, *Liturgies E. a. W.,* p. 119, 127, 159; Giorgi, *op. cit.,* p. 361. — [5] Publié avec traduction allemande, par C. v. Arnhard, *op. cit.,* reproduit par Maltzew, *op. cit.,* p. LXXVI-LXXXV. — [6] J. M. Vansleb, *Histoire de l'Église d'Alexandrie,* p. 143. Sur l'usage de plonger trois cierges allumés dans l'eau pour sa bénédiction, cf. A. J. Butler, *The ancient Coptic Churches,* Oxford, 1884, t. II, p. 346-348. — [7] L'usage de ce bain le jour de l'Épiphanie était connu dès le VIe siècle en Palestine : cf. S. Grégoire de Tours, *De gloria martyrum,* l. I, c. LXXXVIII, *P. L.,* t. LXXI, col. 783; cf. aussi le passage d'Antonin de Plaisance relaté plus haut col. 701. — [8] Cf. Renaudot, *Perpétuité de la foi sur les sacrements,* éd. Migne, 1841, t. III, col. 755-757. — [9] J. Catalani, *De codice sancti Evangelii,* Romæ, 1733, p. 156. — [10] P. P. Rodota, *Dell' origine... del rito greco in Italia,* Roma, 1758, t. I, p. 392, 398. Le cardinal F. Chigi rédigea en grec le cérémonial de cette fonction; Sébastien Paoli en publia en 1749 une traduction latine dans sa dissertation *De ritu Ecclesiæ Neritanæ exorcizandi aquam in Epiphania,* Neapoli, 1719. — [11] Cf. J. J. Rapassi, *Fasciculus triplex exorcismorum,* Tyrnaviæ, 1739, p. 10. — [12] Cf. p. ex. éditions de Venise de 1495, 1523, 1585. — [13] *Historia trium Regum,* c. XLII, éd. C. Hortsmann, London, 1886, p. 284 sq. Le même *ordo* était encore en usage en Terre-Sainte au XVIIIe siècle, comme en témoigne le franciscain Patricius a Sancta Maria dans son *Elenchus cæremoniarum terræ sanctæ,* c. XXVI, Lisbona, 1754, p. 423-430. — [14] *Dizionario sacro-liturgico,* Venezia, 1834, p. 16. — [15] *Mon. lit. alem.,* t. II, p. 64-66. — [16] *Ibid.,* p. 66-68. — [17] Décret de la S. C. des Rites, 17 mai 1890. — [18] Reproduit dans Bute et Budge, *op. cit.,* p. 43-46.

que ce pape aurait adressée *ad omnes orthodoxos*, et où il aurait dit entre autres choses : *Aquam sale conspersam populis benedicimus, ut ea cuncti aspersi sanctificentur... : quod et omnibus sacerdotibus faciendum esse mandamus.* Mais cette lettre est du nombre des Décrétales fabriquées au IXe siècle. Au moins témoigne-t-elle pour cette époque. Il faut du reste reconnaître qu'elle repose sur une donnée historique, datant du Ve siècle au plus tard, si elle n'est pas absolument authentique : le *Liber pontificalis* attribue en effet au même pape Alexandre Ier le décret suivant : *Constituit aquam sparsionis cum sale benedici in habitaculis hominum.* C'est, ajoute Mgr Duchesne, « le plus ancien témoignage que l'on ait sur la bénédiction de l'eau en dehors de l'administration du baptême [1]. » Le sacramentaire gélasien possède un *ordo* complet intitulé *benedictio aquæ spargendæ in domo* [2]. Mais on ignore la date exacte de cet *ordo*, et M. Bishop pense qu'il faut le ranger parmi les éléments *non-romains* de ce sacramentaire [3]. Peu importe pour le moment. Un *ordo* semblable se rencontre au VIIIe siècle dans le missel de Bobbio. Ce n'est, semble-t-il, qu'au IXe siècle qu'on trouve mentionnée pour la première fois la coutume de bénir l'eau et le sel chaque dimanche [4]. Ainsi le prescrit le pape saint Léon IV : *Omni die dominico ante missam aquam benedicite unde populus aspergatur, et ad hoc proprium vas habete* [5]. A la même époque, Hincmar ordonne aux prêtres de son diocèse de Reims, *ut omni dominico die quisque presbyter in sua ecclesia ante missarum solemnia aquam benedictam faciat...* [6], et plus tard Bernold constatait que le décret d'Alexandre Ier était observé, *quod et nos in omni dominica juxta canones sequimur* [7]. La dernière remarque doit s'appliquer à des canons de synodes inconnus, si elle ne se réfère pas simplement à la décrétale du pape Alexandre.

Les sacramentaires latins sont bien loin de s'entendre sur le texte des prières assignées à la bénédiction de l'eau lustrale. On serait en droit d'en conclure qu'on ne possédait pas à ce sujet de tradition très ancienne. Il faut noter toutefois que le sacramentaire romain, transmis à Charlemagne par le pape Hadrien, se contente de donner, sous le titre *oratio aquæ exorcizatæ in domo* [8], l'exorcisme et l'oraison *Deus qui ad salutem humani generis maxima quæque sacramenta...* qu'on lit encore actuellement dans l'*ordo ad faciendam aquam benedictam*. La même oraison constitue à elle seule toute la *benedictio aquæ spargendæ in domo* dans les gélasiens *316* du Vatican [9] et *O. 83* de Prague (p. 204) : le *816* d'Angoulême dont nous avions constaté à propos de l'*ordo baptismi* l'étroite parenté avec les deux précédents, n'a plus ses *benedictiones*. Il est à croire par conséquent que nous avons là une formule romaine, bien qu'on la trouve dans le missel de Bobbio [10], où sa présence peut s'expliquer par un emprunt à un document romain. Le gélasien *316* possède une 2e bénédiction, *item alia* (III, LXXVI), celle que nous avons désignée plus haut comme étant d'origine gallicane, selon le sentiment de M. Bishop : elle comprend l'exorcisme et la bénédiction de l'eau, l'exorcisme du sel et son mélange avec l'eau, puis deux infusions successives de vin et d'huile bénite dans l'eau : c'est un rituel spécial, peut-être emprunté à la consécration des églises [11], étranger en tout cas aux autres gélasiens et aux grégoriens. Ici la bénédiction de l'eau précède celle du sel : c'est ce qu'on voit aussi dans la *Benedictio aquæ et salis ad spargendum in domo* (composée de deux oraisons) commune à un groupe de gélasiens : Gellone, f° 235, *cod. 30* de Zurich [12], *cod. 350* de Saint-Gall (inédit), ms. de Reims [13]. Ce second type de *benedictio* se retrouve en partie dans le missel de Bobbio, le *Liber ordinum* et le missel mozarabes [14]. Mais le P. Lesley a fait remarquer que chez eux la bénédiction du sel précède comme aujourd'hui celle de l'eau. Notons enfin que l'*ordo ad faciendam aquam benedictam* du Rituel et du Missel romains reproduit exactement et dans le même ordre les formules qu'Alcuin a inscrites dans son supplément au sacramentaire grégorien d'Hadrien, sous les n. CXIV à CXVIII [15], sauf que la rubrique *benedictio salis et aquæ pariter* est devenue dans l'*ordo* actuel ce qu'on pourrait appeler la *forme* du sacramental : *Commixtio salis et aquæ pariter fiat in nomine Patris...* [16]. Les Arméniens qui ont adopté purement et simplement l'*ordo ad aquam benedictam faciendam* du Rituel romain ont accepté cette dernière leçon : *Commixtio... pariter fiat...* [17] Vers les Xe et XIe siècles apparaissent dans les rituels des bénédictions plus développées qui portent quelquefois le titre de *benedictio major*. L'un de ces formulaires a servi, ainsi qu'il a été dit plus haut, à constituer l'*ordo* pour la bénédiction de l'eau le jour de l'Épiphanie.

Outre le grand ἁγιασμός propre à la fête de l'Épiphanie, les eucologes grecs offrent, à partir du XIIIe siècle, une autre bénédiction de l'eau analogue à celle des Latins, et qui se célèbre au commencement de chaque mois [18]. L'usage de cette bénédiction mensuelle est attesté par Balsamon († après 1195) qui dit, à propos du canon 65 du concile *in Trullo*, que les anciennes néoménies étaient remplacées de son temps par les bénédictions d'eau : ἁγιασμοὶ ἐπ' ἐκκλησίας παρὰ τοῦ πιστοῦ λαοῦ γίνονται καθ' ἑκάστην ἀρχιμηνίαν καὶ ὕδασιν εὐλογίας οὐκ ἀντιλογίας χριόμεθα, *aquæ lustrales in ecclesia a populo fideli fiunt, in uniuscujusque mensis principio, et aqua benedictionis non contradictionis imungimur* [19]. Déjà le patriarche de Constantinople, Nicéphore (806-815), mentionne un ἁγιασμὸς τῆς νουμηνίας [20], qu'il dit avoir été institué par les anciens : παρελάβομεν ἀπὸ τῶν ἁγίων καὶ θεοφόρων πατέρων ἡμῶν τὸ ποιεῖν ἐν τῇ ἁγίᾳ τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίᾳ καθ' ἑκάστην ἀρχὴν μηνὸς ἁγιασμόν. Sa célébration au début de chaque mois devait cependant être postérieure au concile *in Trullo* (fin du VIIe siècle), lequel prohiba les usages superstitieux des néoménies (canon LXV), sans faire aucune allusion au rite de la bénédiction de l'eau : celui-ci fut sans doute fixé dans la suite afin de faire disparaître jusqu'aux derniers vestiges des anciennes pratiques. Du reste les bénédictions de l'eau, en dehors de l'administration du baptême et de la fête de l'Épiphanie, étaient déjà connues. Le VIIIe livre des *Constitutions apostoliques* contient une

[1] Duchesne, *Le Liber pontificalis*, Paris, 1886, t. I, 127, n. 5. Il faut remarquer que le terme *aqua sparsionis* est précisément celui qu'emploie Antonin de Plaisance au VIe siècle (cité plus haut col. 701) pour désigner l'eau bénite en opposition avec l'eau baptismale. — [2] L. III, c. LXXVI, éd. Wilson, p. 285-288. — [3] *Book of Cerne, liturgical note*, p. 260. — [4] Cf. Martène, *De ant. Eccl. rit.*, c. IX, t. III, 12. — [5] *Homilia* [*de cura pastorali*], *P. L.*, t. CXV, col. 679. — [6] *Capitula synodica* de 852, 5, *P. L.*, t. CXXV, col. 774. — [7] *Micrologus de ecclesiast. observat.*, c. XLVI, dans Hittorp, *De divinis officiis*, Paris, 1610, col. 758. — [8] Muratori, *Lit. rom. vet.*, t. II, p. 264. — [9] L. III, c. LXXV, éd. Wilson, p. 285. — [10] Éd. Neale et Forbes, p. 359. — [11] Cf. Thomasii *Opera*, édit. Vezzosi, t. VI, p. 269, note 7. — [12] Éd. Gerbert, *Mon...*, t. I, p. 306. — [13] Éd. Chevalier, *Bibl. liturg.*, t. VII, p. 355. — [14] *P. L.*, t. LXXXV, col. 107 ; cf. col. 103 et la note a. — [15] Muratori, *op. cit.*, t. II, p. 225-226 ; Pamélius, *Liturg. lat.*, t. II, p. 464-465 ; *Sacr. greg.*, éd. Ménard, dans *P. L.*, t. LXXVIII, col. 231-232. — [16] Dom Cl. de Vert en a déjà fait la remarque dans son *Explication des cérémonies de l'Église*, t. II, p. 108. — [17] On trouve une double édition du texte arménien avec traduction latine dans M. A. Colonna, *Hydragiologia*, p. 492-504. — [18] Dmitrievsky, Εὐχολόγια, passim ; Goar, Εὐχολόγιον, éd. 1647, p. 441-450 ; Colonna, *op. cit.*, p. 473-489. Le même en slavon et allemand dans Maltzew, *op. cit.*, p. 482-516. — [19] Éd. G. Beveridge, Συνοδικόν, Oxford, 1672, t. I, p. 235 *b*. — [20] *Capitula*, I, éd. Pitra, *Jur. eccl. Græc. mon. et hist.*, t. II, p. 329.

prière intitulée [εὐχαριστία] περὶ ὕδατος καὶ ἐλαίου [1], bénédiction de l'eau et de l'huile que les fidèles offraient à l'autel pour s'en servir ensuite comme de remèdes dans leurs maux et de préservatif contre le démon. Cette oraison n'a pas subsisté dans l'*ordo* du μικρὸς ἁγιασμός des eucologes. Elle a été remplacée par une longue formule de bénédiction précédée du chant de nombreux tropaires, des lectures et de la prière diaconale. Elle se termine par l'invocation Κλῖνον Κύριε τὸ οὖς σου empruntée à la grande bénédiction de l'Épiphanie; à la fin de la cérémonie le prêtre plonge la croix dans l'eau et achève ainsi la consécration [2].

L'usage de la bénédiction mensuelle ne se retrouve pas chez les Syriens. Le pontifical rédigé en 1167 par Michel le Syrien dit que l'eau peut être bénite quand on en a besoin, mais il ne prescrit pas de prières spéciales; on se sert de l'*ordo* usité le jour de l'Épiphanie [3]. Le rituel éthiopien contient une *benedictio ad omnia* qu'on adapte à la bénédiction privée de l'eau [4]; il n'est pas question non plus de bénédiction mensuelle.

IV. Bénédictions diverses. — L'emploi de l'eau exorcisée dans la *purification des temples païens* transformés en églises, et dans la *dédicace* des nouveaux édifices du culte, doit remonter à une très haute antiquité. Saint Optat de Milève semble y faire allusion : il reproche aux donatistes de purifier avec de l'eau salée les églises catholiques qu'ils s'étaient appropriées pour les faire passer à leur culte [5]. Le pape Vigile mentionne le rite, mais pour dire qu'il n'est pas nécessaire [6]. Toutefois un demi-siècle plus tard, saint Grégoire indique le procédé à employer pour purifier les temples : *aqua benedicta fiat, in eisdem fanis aspergatur, altaria construantur, reliquiæ ponantur* [7], et Bède parle, à propos de l'évêque Jean, de l'*aqua benedicta quam in dedicationem ecclesiæ consecraverat* [8]. Il y avait donc une bénédiction spéciale de l'eau destinée à la dédicace des églises. Les sacramentaires romains en fournissent la formule : on y voit mentionnée non plus l'eau seule, mais l'eau mélangée de vin. Cette courte formule constitue toute la bénédiction dans le gélasien du Vatican [9] et dans le *Missale Francorum* [10]. Elle paraît être d'origine gallicane, car elle n'est pas dans le grégorien d'Hadrien [11] : en revanche, elle se retrouve dans toutes les rédactions françaises du grégorien, mais entourée de nombreuses formules d'exorcismes [12] et de bénédictions de l'eau et du sel qui se sont conservées jusqu'à présent dans le Pontifical romain. Actuellement le rite de la consécration des églises comporte en outre une autre bénédiction de l'eau et du sel qui reproduit l'*ordo* commun *ad aquam benedictam faciendam*. C'est la disposition que présentent déjà le sacramentaire gélasien-grégorien de Reims du IXe siècle [13], et l'*ordo* romain de Maffei, publié par Muratori [14].

Les Grecs emploient depuis longtemps, pour bénir l'eau chaude destinée à la consécration de l'autel, une courte prière tirée en grande partie de l'*ordo* de l'Épiphanie : Κύριε... ὁ ἁγιάσας τὰ ῥεῖθρα τοῦ Ἰορδάνου διὰ τῆς σοῦ ἐπιφανείας... [15]. C'est également à leur rituel de l'Épiphanie que les Coptes ont emprunté leur bénédiction de l'eau à la dédicace : Εἷς Πατὴρ ἅγιος, εἷς Υἱὸς ἅγιος, ἓν Πνεῦμα ἅγιον [16]. Les Syriens ne semblent pas faire usage d'eau bénite pour la consécration de leurs églises [17].

La bénédiction de l'eau et du sel pour le *baptême des cloches* est inconnue des premiers sacramentaires gélasiens. L'institution est d'origine plus récente et probablement gallicane. Le sacramentaire de Gellone (vers 750) est, semble-t-il, le plus ancien document qui en fasse mention : il donne la formule *Benedic Domine hanc aquam*, qui s'est conservée dans le Pontifical romain [18].

Les anciens livres liturgiques offrent fréquemment des séries d'exorcismes et de bénédictions de l'eau destinées aux *malades*. Mais sur ce terrain il ne faut pas songer à trouver une uniformité quelconque. Aussi ne faisons-nous que mentionner certains titres recueillis de côté et d'autre. Dans Gerbert, on rencontre sous le titre *exorcismus salis et aquæ super infirmos sancti Gregorii papæ* [19], les longues formules que l'on trouve plus tard adaptées à la bénédiction de l'eau de l'Épiphanie. Sont aussi destinées aux infirmes les bénédictions suivantes : *Benedictio aquæ cum ligno sanctæ crucis, benedictio ad unum hominem* [20], *ordo conficiendi aquam benedictam tempore mortalitatis* [21], *exorcismus contra dæmonium* [22], etc.

Il convient enfin de signaler un rite liturgique qui, bien que non officiellement reconnu, jouit cependant au moyen âge d'une grande faveur : celui des *ordalies* ou jugements de Dieu. Voyez ce mot. Les bénédictions de l'eau y tenaient une place prépondérante. Interdiction formelle fut portée par le IVe concile de Latran (1215) de célébrer ces bénédictions, que l'on rencontre très fréquemment dès le IXe siècle dans les rituels, les pontificaux, les bénédictionnaires et les missels eux-mêmes. En voici quelques titres : *benedictio aquæ ad judicium faciendum, benedictio vel exorcismus aquæ calidæ in qua manus ad judicium mittitur, benedictio aquæ frigidæ stantis vel fluentis, judicium aquæ frigidæ, benedictio aquæ frigidæ ad judicium Dei*, etc. [23]. On y a mis souvent à profit l'ancien exorcisme, *Exorcizo te creatura aquæ per Deum vivum qui te in principio...* que nous avons déjà signalé comme contenant la mention des prodiges opérés par l'eau sous l'ancienne et sous la nouvelle Loi. Une autre formule fréquemment usitée s'adresse également à l'eau : on l'adjure de ne pas recevoir dans son sein celui qui tente l'épreuve s'il est coupable, *sed fac eum natare super te...*; on lui rappelle qu'elle s'est toujours prêtée docilement à l'action de la toute-puissance divine : qu'une fois de plus elle se montre donc obéissante à la voix du Seigneur,

[1] L. VIII, c. XXXIX, Pitra, *op. cit.*, t. I, p. 62; Funk, *Didascalia et Constit. apostolorum*, Paderborn, 1906, t. I, p. 532. — [2] Les Slavons, qui ont adopté l'*ordo* grec du μικρὸς ἁγιασμός, ont coutume de le célébrer τῇ τετάρτῃ τῆς Μεσοπεντηκοστῆς ou le mercredi de la 4e semaine après Pâques (Maltzew, *op. cit.*, p. LXXV), mais *omnino præter rubricas liturgicas*, remarque le R. P. Nilles, *Kalendarium utriusque ecclesiæ*, Œniponte, 1881, t. II, p. 360-361. — [3] Cf. Colonna, *op. cit.*, p. 513. — [4] Colonna, *ibid.*, p. 521-533. — [5] *De schismate donatistarum*, l. VI, c. VI, *P. L.*, t. XI, col. 1078-1079. — [6] *Epist. ad Profuturum Brac.*, c. IV, *P. L.*, t. LXIX, col. 18. — [7] *Epist.*, l. XI, epist. LXXVI, *P. L.*, t. LXXVII, col. 1215. Ce décret de S. Grégoire a valu à l'eau bénite de la dédicace des églises le nom d'eau *grégorienne*. — [8] *Hist. eccl.*, l. V, c. IV, *P. L.*, t. XCV, col. 233. — [9] Éd. Wilson, p. 133. — [10] *P. L.*, t. LXXII, col. 328 D. — [11] Cf. Muratori, *Lit. rom. vet.*, t. II, col. 241. — [12] Entre autres la célèbre formule *Sanctificare per Verbum Dei* mentionnée plus haut, col. 693. Cf. Duchesne, *Origines*, 3e éd., p. 410. — [13] Martène, *De ant. Eccl. rit.*, 1736, t. II, col. 721. — [14] *Op. cit.*, t. II, p. 467-475. — [15] Goar, Εὐχολόγιον, éd. 1647, p. 837. La formule est déjà dans l'eucologe Barberini du VIIIe siècle; cf. *ibid.*, p. 844; Dmitrievsky, Εὐχολόγια, p. 60 et *passim*. — [16] *Ordo* reproduit en allemand, d'après le pontifical de Tuki, par Maltzew, *op. cit.*, p. CXX; cf. Bute and Budge, *op. cit.*, p. 135; G. Horner, *The consecration of the Churches according to the coptic Rite*, London, 1902. — [17] A en juger du moins par la description de Bar-Hébræus, dans Mai, *Script. vet. nov. coll.*, t. X, II, p. 10. — [18] Martène, *op. cit.*, col. 685. Gerbert, *Mon. lit. alem.*, t. II, p. 62, a publié un *ordo* du Xe-XIe siècle, où cette prière est accompagnée de quatre autres formules de bénédiction. — [19] Gerbert, *op. cit.*, t. II, p. 68-70. — [20] *Ibid.*, p. 135. — [21] Martène, *op. cit.*, t. II, col. 994-1003. — [22] *Ibid.*, col. 972-982. — [23] De nombreuses formules de ce genre ont été réunies par Martène, *De ant. Eccl. rit.*, l. III, c. VII, t. II; Mabillon, *Anal. nov.*, p. 161; Baluze, *Nov. coll. formul.*, *P. L.*, t. LXXXVII, col. 929-943; Gerbert, *Mon. lit. alem.*, t. II, p. II, et surtout par M. Ch. Zeumer, *Ordines judiciorum Dei*, dans les *Mon. Germ.*, *Leges*, Hanovre, 1886, t. V, p. 601-722.

et qu'elle proclame à sa façon le crime ou l'innocence.

V. Bibliographie. — Carl von Arnhard, *Liturgie zum Tauffest der äthiopischen Kirche,* München, 1886. — John, marq. of Bute, and Dr E. W. Budge, *The Blessing of the waters on the Eve of the Epiphany,* London, 1901 (textes latin, russe, syriaque, copte et grec avec traductions). — J. Catalani, *Rituale romanum... commentariis exornatum,* Patavii, 1760, tit. II, *De baptismo,* t. I, p. 28-34, 178-183; tit. VIII, *De benedictionibus,* t. II, p. 1-25. — Georgius Codinus Curopalata, *De officiis Eccl. Constantinopol.,* c. VIII, éd. Gretser, Venetiis, 1729, p. 83; cf. Gretseri *Observationes,* ib., p. 195-198. — M. Antonius Marsilius Columna, archiepisc. Salernit., *Hydragiologia sive de aqua benedicta,* Romæ, 1586 : voir surtout l'appendice qui contient les principaux rites orientaux. — Fred. C. Conybeare, *Rituale Armenorum,* Oxford, 1905, p. 165-190. — Hermannus Crombach, S. J., *Historia SS. trium Regum Magorum,* Coloniæ, 1654, t. III, l. III, c. IV : *Aqua SS. trium Regum die Epiphaniæ consecrata.* — D. Giovanni Diclich, *Dizionario sacro-liturgico,* s. v. *Acqua,* ed. 3ª, Venezia, 1834, t. I, p. 9-20. — J. Goar, ΕΥΧΟΛΟΓΙΟΝ *sive Rituale Græcorum,* Lutet., 1647, p. 441-468. — Jacobus Gretser, S. J., *De benedictionibus,* l. II, c. IV-XXI, dans *Opera omnia,* Ratisbonæ, 1735, t. V, p. II. — Dr Franz Fr. Leitschuh, *Geschichte der karolingischen Malerei,* Berlin, 1894, p. 263-265, *Die Weihe des Wassers.* — Dr Alexis v. Maltzew, *Bitt-, Dank-, und Weihe-Gottesdienste der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes,* Berlin, 1897, préf., p. LXX-XCIII. — D. E. Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus,* t. II, l. II et III. — R. P. Aloysius Novarinus, Veronensis cler. reg., *Electa sacra,* l. VI : *Nuptiales aquæ,* Lugduni, 1640, col. 121-123. — Paullus M. Paciaudi, *De cultu S. Johannis B. antiquitates christianæ,* Romæ, 1755, dissert. II, c. VII; *De sacris christianorum balneis,* Romæ, 1758, c. XVII. — Sebastianus Paulus, *De ritu Ecclesiæ Neritinæ exorcizandi aquam in Epiphania,* Neapoli, 1719. — Dr F. Probst, *Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten christl. Jahrhunderten,* Tübingen, 1872, p. 74-83 : *Weihe des Taufwassers.* — H. Usener, *Weihnachtsfest,* dans *Religionsgeschichtlichen Untersuchungen,* 1889, t. I; *Wasserweihe,* dans *Archiv f. Religionswissenschaft,* 1904, p. 290-297.

P. de Puniet.

IV. BÉNÉDICTION DE LA TABLE OU DES ALIMENTS. — De cette bénédiction, il faut dire en quelques mots quelles en furent les premières origines et les formules, à quelles pratiques monastiques elle donna naissance aux Xe et XIe siècles.

1° *Origines.* — La pratique de bénir les aliments passa des juifs aux premiers chrétiens; il paraît bien que saint Paul, dans certains passages de ses Épîtres, y fait allusion comme à une observance bien connue. Voir en particulier I Tim., IV, 3-5. — Les *Constitutions apostoliques,* l. VII, c. XLIX, en donnent une formule que l'on trouvera plus loin. La règle bénédictine s'inspirant des pratiques en usage dans les monastères d'Orient, fait manifestement allusion à la prière qui précède et suit le repas dans ce passage du chap. XLIII : *Ad mensam autem qui ante versum non occurrerit, ut simul omnes dicant versum et orent, et sub uno simul omnes accedant ad mensam; qui per negligentiam suam aut vitium non occurrerit, usque ad secundam vicem pro hoc corripiatur... Similiter autem patiatur, qui ad illum versum non fuerit præsens, qui post cibum dicitur.*

Les formules se multiplièrent dans la suite des âges et varièrent suivant les régions. C'est particulièrement dans les monastères qu'on peut en suivre le développement. Le privilège de bénir la nourriture appartenait à l'abbé, et l'auteur du *Pratum spirituale* nous a conservé ce trait d'un religieux qui n'osa prendre le pain qu'on lui avait donné parce que l'abbé, en le lui remettant, avait omis de le bénir[1]. D. Martène[2] invoque à l'appui des pratiques monastiques, divers documents. De la *Regula magistri* en particulier, il résulte que la communauté réunie au réfectoire recevait successivement, par le ministère des semainiers, le pain et les divers aliments, et que chaque distribution était suivie d'une formule de bénédiction : *Sic etiam signat (Abbas) omne quod apponitur tam coctum quam crudum in mensis. Qui signat cruce, sic dicat ore : Benedic Domine, quidquid ex hinc accepturi sumus...* Un ancien *ordo* monastique dit encore : *Cum autem accipit abbas panem, dicat frater fratri : Benedicite et respondeant Dominus, et similiter faciant de potu cum primum biberint... Postea vero quidquid pulmentarii ex coquina ministratur, qui ministrat a novissimo incipiat et usque ad domnum abbatem ministrando perveniat, et tunc sonent cymbalum tacite, et dicant fratres : Benedicite æqua voce et producte; data benedictione in communi expectent ut Abbas prius excipiat; postea singuli dicentes : Benedicite, et sic accipiant. Quando benedicunt cibum aut potum, aut aliud quidquam, non sedendo, sed stando benedicant.*

On trouve d'ailleurs un témoignage de cette pratique dans les *Dialogues* de saint Grégoire le Grand, notamment au livre II où se trouvent racontés différents traits de la vie de saint Benoît; les capitulaires de Charlemagne font aussi allusion à cette pratique. — Les formules étant venues à se multiplier, on les réunit parfois en un recueil spécial auquel on donnait aussi le nom de *Benedictionalis liber,* expression qui s'appliquait plus communément au recueil des bénédictions épiscopales, comme il sera dit col. 727[3].

2° *Formules.* — On trouve déjà dans les *Constitutions apostoliques,* une courte prière pour le repas. — *Oratio in prandio : Benedictus es, Domine, qui nutris me a pueritia mea, qui das escam omni carni, imple gaudio et lætitia corda nostra ut semper omnem sufficientiam habentes abundemus in omne opus bonum in Christo Jesu Domino nostro, per quem tibi gloria, honor et imperium in sæcula*[4].

La formule suivante qu'on lit dans le *Sacramentaire de Gellone,* paraît se rapporter plutôt à la bénédiction des lieux réguliers dans le monastère : *Oratio in refectorio : Omnipotens et misericors Deus qui famulis tuis alis refectione carnali, cibum vel potum, te benedicente, cum gratiarum actione accipiant et hic et in æternum per te salvi esse mereantur, per.* On remarquera sans peine l'allusion à la pratique de la bénédiction de la table.

Les prières que donne le *sacramentaire gélasien* édité par Wilson se rapportent plus directement à cette bénédiction : on les trouve à peu près les mêmes, mais diversement ordonnées dans le missel de Léofric :

1. *Orationes ante cibum :*

Refice nos, Domine, donis tuis et opulentiæ tuæ largitate sustenta, per. — Reficiamur, Domine, de donis et datis tuis, et tua benedictione satiemur, per. — Protege nos, Domine Deus noster, et fragilitati nostræ necessariam præbe substantiam, per. — Benedic, Domine, dona tua quæ de tua largitate sumus sumpturi, per. — Deus, qui nos ad delicias spirituales semper invitas, da benedictionem super dona tua, ut ea quæ in tuo nomine sunt edenda, sanctificata percipere mereamur, per. — Tua nos, Domine, dona reficiant, et tua gratia consoletur, per.

[1] *P. L.,* t. LXXIV, col. 147. — [2] *De antiquis monachorum ritibus,* l. I, c. IX, t. IV, p. 29-30. — [3] Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes,* Paris, 1877, p. 435. — [4] *P. G.,* t. I, col. 1057.

2. *Orationes post cibos :*

Satiasti, Domine, opulentiæ tuæ donis, tibi gratias agimus pro his quæ, te largiente, suscepimus, obsecrantes misericordiam tuam, ut quod corporibus nostris necessarium fuit, mentibus non sit onerosum, per. — Satiati sumus, Domine, de tuis donis ac datis : reple nos de tua misericordia tua, qui es benedictus, qui cum Patre et Spiritu Sancto vivis et regnas Deus per omnia sæcula sæculorum [1].

3. Le missel de Léofric, qui ne donne pas cette seconde partie, ajoute, sous la rubrique : *ad cibum benedicendum ; in nomine sanctæ et unicæ Trinitatis, quod nobis est allatum creator omnium bonorum Deus benedicat — Servis suis adposita a domino sint benedicta. — Creaturam suam Christus Filius Dei benedicat.* Puis, sous la rubrique : *Ad potum benedicendum : Qui mutavit aquam in vina falerna nunc quoque nostra benedicat pocula. Amen. — Omnipotens Deus nostra benedicere dignetur pocula. Amen. — Nos Deus et nostra benedicat pocula Christus* [2].

3e Pratiques monastiques aux Xe et XIe siècles. — 1. Ces dernières formules sont comme un acheminement à la pratique de mettre en vers les prières de la bénédiction de la table. — Nous voyons cette pratique usitée dans les monastères, au temps d'Alcuin. Cet auteur nous a conservé un certain nombre de formules dans ses poèmes.

Ainsi, pour la bénédiction des lieux réguliers, on lit sous la rubrique : *Ad refectorium :*

Christe, Deus, nostræ benedic convivia mensæ
Quæque tuis servis mitissime dona dedisti
Per te sint benedicta quidem, etc.

plus loin : *Ad cænaculum :*

Hæc est sancta domus, pacis locus, aula salutis,
Quam super hic semper maneat benedictio Christi
In qua multiplicet fratrum convivia largus
Qui quondam populi, cælesti munere dives,
Panibus ex quinque satiavit millia quinque.

Ces prières étaient en usage : *in quodam monasterio forte Nobiliacensi* [3].

Alcuin donne un peu plus loin une longue série de vers sous ce titre : *ad mensam,* formules qui furent, paraît-il, en usage : *in monasterio cui Alcuinus præfuit :*

Fercula nostra pius Christus benedicat in aula
Et sua multiplicet elementer munera servis.
Qui mannam populo cælesti misit in imbre,
Rupibus et sic ei sitienti flumina fudit :
Panibus et quinis satiavit millia quinque [4].

Il y a là vingt-huit vers que l'éditeur dit avoir empruntés au ms. *Salisburgensis,* puis au recueil que forma *Quercetanus,* en se servant d'un ancien ms. de la bibliothèque de Saint-Bertin.

2. Ces diverses citations nous amènent à parler d'un document assez curieux dont Ferd. Keller, président de la Société des antiquaires de Zurich, a donné la description [5]. Il s'agit des *Benedictiones ad mensas Ekkehardi, monachi,* ms. de la Bibliothèque du monastère de Saint-Gall, écrit vers l'an 1000.

Cet Ekkehard, quatrième du même nom, moine et maître des écoles au monastère de Saint-Gall, composa plutôt, ce semble, à titre d'exercices littéraires que pour l'usage de son monastère, un certain nombre de poèmes parmi lesquels on trouve de courtes prières pour le repas. — Tout le recueil forme un volume sous ce titre *Liber benedictionalis :* on peut voir là un exemple d'un sens plus large et plus étendu donné aux expressions *Benedictionalis liber :* ce sens constitue plutôt une exception à l'interprétation donnée plus bas (col. 727). Le poème, en latin et en vers léonins, ne brille guère par l'élégance et la correction de la forme ; les vers sont parfois si obscurs que l'auteur a essayé d'en donner l'explication en ajoutant des mots détachés ou des notes. Manifestement l'œuvre apparaît comme un exercice de versification ; néanmoins elle nous ouvre des horizons sur la vie intime et sociale au moyen âge.

Les bénédictions d'Ekkehard semblent marquer pour Saint-Gall la transition entre l'époque où la sobriété régnait dans les cloîtres et celle où l'on parut donner plus d'attention aux mets recherchés et délicats : mais, de l'œuvre du poète il ne faut pas conclure qu'il y eut une variété et une profusion excessives dans les services de la table ; il est à croire que l'auteur a voulu fournir, pour les plats alors connus à Saint-Gall, une bénédiction appropriée, à moins qu'il n'y ait dans son œuvre, comme on l'a déjà remarqué, un pur exercice de littérature.

Voici maintenant un aperçu sur cette œuvre originale. Chaque ligne des bénédictions d'Ekkehard forme un tout indépendant de ce qui précède et de ce qui suit ; elle donne une formule de bénédiction pour l'aliment ou la boisson que l'on vient de mettre sur la table ; elle est quelquefois répétée dans un autre vers avec une légère variante. Les vers sont groupés sous des titres qui marquent les différents services d'un même repas. Il y a d'abord une prière pour demander que des disputes ne s'élèvent pas entre les convives durant le repas : puis vient la bénédiction du pain, du sel, des assaisonnements, une autre *super fragmenta.*

Alors, commence la série des mets : *ad diversa victualia,* variété de poissons, de volailles, viandes de boucherie, produits de la chasse. Ensuite se présentent les formules pour les entremets ou plats sucrés, les fruits, les légumes ; enfin pour les boissons diverses. A titre de specimen, nous citerons les premiers vers avec les variantes insérées par l'auteur.

Ymmoni abbati de Sancto Gregorio fratri Germano compactæ roganti

discordiam vel inimicitias
Non sinat offensas super has deus affore mensas.
Taliter
Largiter impensis assit benedictio mensis.
Rite superpansas repleat benedictio mensas.
us is it is
Appositi panes sint damnaparantis inanes.
Hunc eum
Hoc munus panum faciat benedictio sanum.
sit fraudis et hostis
Verbum cum pane non sit virtutis inane.
perceptio
Egris et sanis bona sit benedictio panis.
Hanc panis tortam faciat benedictio fortem.
Erige, Christe, manum tortis benedicere panum [6].

V. BÉNÉDICTIONS ÉPISCOPALES. — I. Notion. II. Origine et existence dans la liturgie latine. III. Formules et cérémonial.

I. Notion. — Par bénédiction épiscopale on entend la bénédiction qui se donnait autrefois à la messe entre la conclusion de la prière *Libera nos* et *Pax Domini.* Suivant le cardinal Bona [7], les liturgistes l'ont appelée de ce nom parce qu'il appartenait à l'évêque seul de la donner, au moins dans sa forme la plus étendue, comme on le verra plus loin.

II. Origine et existence dans la liturgie latine. — Il est intéressant de rechercher si ces bénédictions

[1] Wilson, *Liber sacramentorum Ecclesiæ romanæ,* p. 293, 294. — [2] Warren, *The Leofric missal,* p. 7-8. — [3] *P. L.,* t. CI, col. 747-749. On peut aussi consulter à ce sujet Mabillon : *Annales ordinis sancti Benedicti,* t. II, p. 307. — [4] *P. L.,* t. CI, col. 753. — [5] Voir *The archæological journal,* t. XXI, p. 347 sq., London. — [6] Pour de plus amples détails, voir la préface de Ferd. Keller dans le *Archæological journal.* — [7] *Rerum liturgicarum,* l. II, c. XVI, édition Sala, t. III, p. 337.

épiscopales ont été d'un usage universel en Occident et jusqu'à quelle époque il faut remonter pour en retrouver l'origine. Pour plus de clarté, nous distinguerons, avec les auteurs liturgiques, le type *romain* et le type *gallican* et, dans ce dernier, les ramifications connues sous le nom de liturgie gallicane, ambrosienne, mozarabe et celtique.

1. *Type romain ou liturgie romaine.* — A Rome, durant les quatre premiers siècles, il est difficile de trouver dans la célébration de la sainte messe, un rite qui, de près ou de loin, ressemble à ce qu'on a appelé ultérieurement bénédiction épiscopale. La liturgie des *Constitutions apostoliques,* que le P. Lebrun [1] regarde comme la plus ancienne des liturgies consignées par écrit, mentionne au livre VIII, chap. XIII, après la divine oblation et avant la communion, une prière de l'évêque qui est bien une préparation à la réception de la sainte eucharistie, mais cette prière ne ressemble guère aux formules de nos bénédictions; d'ailleurs, il ne paraît pas que l'oraison dominicale fût récitée à ce moment du saint sacrifice; antérieurement à saint Grégoire le Grand, la fraction de l'hostie et, peut-être aussi, l'imposition des mains sur les fidèles avec les prières pour l'absolution de leurs péchés se faisaient avant le *Pater.* C'est ce que suppose saint Optat de Milève quand il dit aux donatistes : *Inter vicina momenta dum manus imponitis et delicta donatis, mox ad altare conversi dominicam orationem præternittere non potestis* [2].

Il faut le remarquer avec Vezzosi, l'annotateur du B. Tommasi [3], les bénédictions épiscopales ne sont pas celles que les sacramentaires désignent sous ce titre : *Benedictiones super populum* ; ces dernières se récitaient après la communion, à la fin de la messe et avaient la conclusion ordinaire : *Per Dominum...* il n'en était pas ainsi des bénédictions dont nous parlons maintenant.

Dès lors, on s'étonne de voir dom Hugues Ménard insérer, dans le *Sacramentaire grégorien* [4] publié par lui en 1642, des formules de bénédictions épiscopales, comme si ces formules appartenaient à l'œuvre du grand pape. — Pamélius [5] y avait mis plus de discrétion dans son *Liturgicon Ecclesiæ latinæ,* qui est de 1571. Parlant des bénédictions épiscopales dans ses *Prolegomena,* il dit bien : *primis illis sæculis usitatam hanc benedictionem multis locis cumprobatum est,* mais quand il donne le *Sacramentaire grégorien* en se basant sur l'œuvre d'un certain Grimoldus, chapelain de Louis d'Austrasie au IXe siècle, il n'y insère point les susdites bénédictions; il les met à part, afin, dit-il dans sa préface, qu'on puisse discerner *quæ a B. Gregorio. quæve sint ab aliis edita patribus.* et un peu plus bas, il dit encore : *Addidimus etiam Benedictiones ab Episcopo super populum dicendas.* D. Ménard explique à sa manière l'absence de ces bénédictions dans les anciens manuscrits du *Liber sacramentorum* quand il dit : *cur desint non alia est ratio quam quia in alio seorsim volumine continebantur, quod ubi opus erat, episcopo legendum porrigebat archidiaconus* [6].

Néanmoins le sentiment de Muratori [7], Mabillon [8], Tommasi [9], Lebrun [10], peut être énoncé de la façon suivante : « La bénédiction solennelle, que les évêques donnent entre l'oraison dominicale, et la sainte communion n'est pas un rite de la liturgie romaine, mais appartient à la liturgie gallicane. » — *Est,* dit Tommasi, *juxta veterem morem apud priscos potissimum Gallos receptum.* — Voici comment Lebrun résume les preuves de cette assertion : « a) Les formules qu'on en trouve dans la plupart des exemplaires du sacramentaire grégorien y ont été insérées uniquement pour servir à des églises où ces bénédictions étaient en usage : aussi le savant Grimoldus, abbé de Saint-Gall en Suisse au IXe siècle, ayant voulu donner le pur sacramentaire de saint Grégoire n'inséra dans aucune messe de ce sacramentaire cette bénédiction solennelle, mais en renvoya toutes les formules au troisième livre de sa collection, lequel livre contient tout ce qui a été ajouté au sacramentaire de saint Grégoire par les Églises de France ou de l'Allemagne; — b) Dans les anciens pontificaux de Lyon, Église très fidèle au rite romain du temps de Charlemagne, on ne trouve point de bénédiction épiscopale avant le *Pax Domini* : on ne sait pas précisément depuis quel temps ces bénédictions ont été reprises dans cette Église, mais on peut assurer qu'elles n'y ont pas été en usage durant plusieurs siècles parce qu'on avait voulu se conformer entièrement au rite romain; — c) On ne voit pas une seule formule de ces bénédictions dans le Sacramentaire gélasien. »

Muratori n'est pas moins catégorique que Lebrun, et le cardinal Bona lui rend ce témoignage qu'il ne le cède en rien à D. Ménard pour la compétence liturgique. *Rerum liturgic.,* l. II, c. XVI, t. III, p. 338.

En vain a-t-on voulu alléguer l'autorité de l'*Ordo romanus II* dans lequel certains éditeurs ont inséré cette phrase à l'endroit où il est question de la fraction de l'hostie : *Post solutas (ut in his partibus mos est) pontificales benedictiones cum dixerit,* etc. Mabillon a fait remarquer qu'il y avait là une addition gallicane ou allemande parce que chez les Romains, dit-il, de telles bénédictions ne sont pas en usage [11].

Ainsi, conclut Mabillon : *Non inserendum erat Benedictionale novæ Gregorii operum editioni quod a ritu romano atque adeo ipsius Gregorii mente alienum est* [12].

Toutefois le même Mabillon ne croit pas qu'on puisse appliquer à ces sortes de bénédictions les paroles de réprobation qu'aurait écrites le pape Zacharie dans sa lettre à Boniface : ce serait traiter trop sévèrement une coutume louable par ailleurs.

2. *Liturgie gallicane.* — De fait, les auteurs qui ont voulu donner aux bénédictions épiscopales une origine romaine n'alléguent aucun document précis emprunté à l'Église de Rome. S'il fallait en croire Pamélius : *primis illis sæculis usitatam hanc benedictionem multis locis comprobatum est, præsertim vero quarti et quinti sæculi classibus ex DD. Damaso Ambrosio, Hieronymo, Augustino, Carthaginiensis concilii Patribus, magno Leone et Agathensi concilio* [13]. Mais en nous reportant au c. XXI du *Micrologus* [14] auquel renvoie Pamélius, nous trouvons que les textes précis empruntés aux docteurs de l'Église latine établissent simplement que la faculté de bénir était plus ou moins contestée aux simples prêtres. — Cette contestation apparaîtra dans les documents que fournis-

[1] Lebrun, *Explication de la messe,* Paris, 1777, t. III, p. 68, 93-94. — [2] Lebrun, *op. cit.,* p. 150; Bona, *op. cit.,* et p. 319-320. On verra plus loin col. 718, not. 12, quel est à ce sujet le sentiment de John Gage. — [3] Tommasi, *Opera,* t. VI, p. 177. — [4] *P. L.,* t. LXXVIII, col. 30, et la note col. 286-287. — [5] Pamelius, *Liturgicon Eccl. lat.,* t. II, p. 388. — [6] *P. L.,* t. LXXVIII, col. 602. — [7] Muratori, *Liturgia rom. vetus,* t. I, p. 80-81. — [8] Mabillon, *In ordinem rom. Commentarius, P. L.,* t. LXXVIII, col. 878-879. — [9] Tommasi, *Opera,* t. VI, præf., p. XLI. — [10] Lebrun, *Explication de la messe,* t. III, p. 265. — [11] *P. L.,* t. LXXVIII, col. 975, et dans le Commentaire de Mabillon, *In Ord. rom.,* t. LXXVIII, col. 878-879. — [12] John Gage, dans sa dissertation sur le bénédictionnaire de S. Æthelwold (dans *Archæologia, society of antiquaries of London,* p. 6-8) n'est pas éloigné de penser que cette pratique était antérieure à l'époque de saint Grégoire, que les Églises d'Occident l'adoptèrent, que Rome même l'introduisit dans sa liturgie, qu'en tout cas elle fut introduite en Gaule et en Espagne par les évêques orientaux. — [13] Pamélius, *Liturgicon Eccl. lat.,* t. II, *Prolegomena,* 2 vol. in-4°, Colon. Agrip., 1571. — [14] *P. L.,* t. XXXIX, col. 2277.

sent au VIe siècle les Églises des Gaules; elle est une preuve, au moins indirecte, de l'existence des bénédictions épiscopales. — Dans un sermon qui porte le n. CCLXXXI de l'Appendice aux sermons de saint Augustin [1], mais qui est de saint Césaire d'Arles, ce saint évêque blâme la conduite des fidèles qui sortent de l'église après l'Évangile, et veut qu'on les avertisse de ne point se retirer avant l'oraison dominicale et la bénédiction qui suit. Ceux-là seront récompensés : *qui cum grandi compunctione, usquequo benedictio super populum detur, de ecclesia non discedunt... Et ideo, fratres, monete eos qui nec orationem dominicam dicere nec benedictionem accipere volunt; et non desinatis castigare, dicentes et definitissime comminantes quia nihil eis prodest quod divinas lectiones audiunt si antequam divina mysteria compleantur abscedunt.*

C'est précisément à cet abus que prétend remédier le canon 47 du concile d'Agde tenu en 506 sous la présidence de saint Césaire : *Missas die dominico,* y est-il dit, *a sæcularibus totos teneri speciali ordinatione præcipimus, ita ut ante benedictionem sacerdotis egredi populus non præsumat. Qui si fecerint ab episcopo publice confundantur* [2]. Une disposition analogue se retrouve dans les actes du Ier concile d'Orléans tenu en 511.

Saint Germain de Paris, dans son exposition de la messe gallicane, parle aussi d'une bénédiction qui se donne après l'oraison dominicale; les prêtres la donnent comme l'évêque, mais en se servant d'une formule plus brève : *propter servandum honorem pontificis, sacræ constituerunt canones, ut longiorem benedictionem episcopus proferret, breviorem presbyter funderet, dicens : Pax, fides et caritas et communicatio corporis et sanguinis Domini sit semper vobiscum* [3]. Dans ces expressions *longiorem benedictionem* se trouve indiquée la bénédiction épiscopale telle que nous l'avons définie au début, et l'on voit qu'elle était en usage dans les Églises de la Gaule avant l'époque de Charlemagne. Le zèle que manifesta cet empereur pour faire observer, dans le pays qui lui était soumis, tout le rit de l'Église de Rome, n'empêcha point le maintien des bénédictions épiscopales; Drogon, évêque de Metz, les fit insérer dans le sacramentaire de sa cathédrale [4] et il est très rare de trouver des pontificaux de nos églises jusqu'à saint Pie V qui ne contiennent pas les formules de ces bénédictions.

La coutume de les donner était observée dans les Églises de Paris, Arles, Lyon, Rouen, Clermont, Angers, Tours, Sens, Blois, Le Mans, Chartres [5]. Cette coutume subsista en maint endroit, même après la publication du missel romain, par saint Pie V, où elles étaient supprimées. — Lorsqu'au milieu du XIXe siècle, les diocèses de France reprirent la liturgie romaine, quelques évêques demandèrent au saint-siège le privilège de conserver pour certaines solennités ce rite de la bénédiction épiscopale dont elles usaient depuis un temps immémorial : tel fut le cas du diocèse d'Autun : *Sanctitas sua,* est-il dit dans le décret du 17 avril 1856, publié sur la demande de Mgr de Marguerye, *quoad benedictiones episcopales, eas retineri posse concessit, ratione habita immemorabilis antiquitatis ritus hujus quem Ecclesia Æduensis inviolatum huc usque servavit.* Ainsi aux messes pontificales pour les solennités de Noël, de l'Épiphanie, Purification, jeudi-saint, Pâques, Ascension, Pentecôte, Fête-Dieu, Sacré-Cœur, SS. Pierre et Paul, Assomption, Toussaint, patrons du diocèse, ce rite particulier s'accomplit dans la cathédrale d'Autun avec les anciennes formules empruntées soit aux mss. de cette église, soit au *bénédictionnaire* de Saint-Thierri, près Reims.

3. *Liturgie ambrosienne.* — Mgr Duchesne [6] atteste l'existence de la bénédiction épiscopale dans cette liturgie comme dans la gallicane. Nombreux sont les documents que le P. Lebrun a utilisés pour établir l'ordre de la messe ambrosienne, et il a trouvé d'après une décision du IVe concile de Milan, tenu en 1576, que les bénédictions solennelles après le *Pater* et le *Libera nos* de la messe devaient être en usage dans la métropole de cette ville [7].

4. *Liturgie mozarabe.* — Durant les premiers siècles rien ne marque en Espagne des usages différents de ceux de Rome. Au Ve siècle, à la suite de l'invasion des Goths, s'introduisent quelques usages d'Orient; saint Isidore de Séville travaille à établir l'uniformité du bréviaire et du missel pour tout le pays : ce sont là les origines de la liturgie appelée mozarabe. Dans le IVe concile de Tolède en 633 se lit une règle concernant les bénédictions, can. 17 : *Nonnulli sacerdotes post dictam orationem Dominicam statim communicant, et postea benedictionem in populo dant, quod deinceps interdicimus sed post orationem Dominicam, et conjunctionem panis et calicis benedictio in populum sequatur* [8].

5. *Liturgie celtique.* — John Gage [9], dans sa dissertation sur le bénédictionnaire de saint Æthelwold, rapporte que saint Loup, évêque de Troyes, et saint Germain d'Auxerre introduisirent la liturgie gallicane dans la Grande-Bretagne [10] et Mabillon qui ne se prononce pas aussi explicitement sur les origines dit que le rite des Bretons et des Irlandais différait de celui de Rome [11]. Saint Augustin de Cantorbéry fut autorisé par le pape saint Grégoire à conserver certains usages particuliers qu'il avait trouvés établis [12]. Parmi ces usages figurait le rite de la bénédiction épiscopale; John Gage le constate et l'établit par l'étude des mss. dont il sera question plus loin. Voir BÉNÉDICTIONNAIRE, col. 727.

Ainsi c'est aux liturgies du type gallican qu'il faut rattacher le rite des bénédictions solennelles données après le *Libera nos* et avant la communion : la forme ne fut pas partout la même et, dès le début, on ne s'entendit pas pour refuser au simple prêtre le privilège de la donner. En Espagne le prêtre employait la même formule que l'évêque, mais il ne pouvait bénir en présence de ce dernier [13]. Pour les Gaules, le concile d'Agde dit explicitement dans son can. 44 : *Benedictionem super plebem in ecclesia fundere, aut penitentem in ecclesia benedicere presbytero penitus non licebit.*

Cette discipline fut adoucie; on permit aux prêtres de bénir les personnes publiquement dans les églises, mais à la condition qu'ils se serviraient d'une formule abrégée : c'est ce que donne à entendre saint Germain de Paris dans le passage cité plus haut. On s'explique ainsi pourquoi les formules dont nous nous occupons

[1] *P. L.*, t. CLI, col. 990-991. — [2] D. Ménard, note sur le *Sacram. grégor.*, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 288, soulève une difficulté à propos de cette décision; il veut qu'on l'entende de la bénédiction donnée à la fin de la messe. Mais il n'est pas établi que la bénédiction de la fin de la messe remonte à une époque aussi reculée (voir Bona, *Rer. liturg.*, l. II, c. XX, § 4, t. III, p. 436), et l'on ne s'expliquerait pas alors pourquoi dans les écrits de saint Césaire comme dans les autres documents de son époque le mot bénédiction est uni de façon si étroite avec l'oraison dominicale. — [3] *P. L.*, t. LXXII, col. 94. — [4] Lebrun, *op. cit.*, t. III, p. 228-229, 268. — [5] De Mauléon, *Voyages liturgiques de France*, 1757; D. Martène, *De antiq. ritib.*, t. I, p. 414. — [6] *Origines du culte chrétien*, p. 212-214. — [7] Lebrun, *Exposition de la messe*, t. III, p. 199, 213. — [8] Voir Lebrun, *op. cit.*, t. III, p. 273. Le *missel mozarabe* qui est de la fin du VIIe siècle; sa fusion avec le missel de Tolède par les soins du card. Ximenès en 1500. *P. L.*, t. LXXXV; John Gage, *Dissertation on St. Æthelwold's benedict.*, p. 9-10. — [9] John Gage, *A dissertation on St. Æthelwold's benedictional* dans *Archæologia*, London, 1832, t. XXIV. — [10] Voir un *ms. Cotton. Nero A*, du IXe siècle. — [11] *De liturg. gallic.*, l. I, c. II, n. 14, *P. L.*, t. LXXII, col. 119. — [12] V. Bède, l. I, c. XXVII. — [13] *Concil. Hispal.*, can. 7.

reçurent le nom de bénédictions épiscopales[1]. Dans la discipline actuelle, remarque Catalani[2], *Variæ episcopales benedictiones sub conceptis quibusdam precationum formulis, quæ ante communionem olim dabantur, sunt adhuc hodie in usu in quibusdam ecclesiis, teste Menardo; extant ex eis nonnullæ ad calcem pontificalis romani excusi tempore Leonis X quæ tamen ex recentioribus pontificalibus expunctæ sunt etiam ante emendationem Clementis VIII et Urbani VIII; quibus hodie standum est.* Ces derniers mots s'entendent sans préjudice des concessions, comme celle dont on a parlé plus haut.

III. Formules et cérémonial. — La note suivante empruntée par John Gage au pontifical de Léon X imprimé à Venise en 1520, donne bien l'idée de ce rite : *Solemnis episcopalis benedictio dicitur et datur ad missam in dominicis diebus, in festivitatibus Domini, Beatæ Mariæ, apostolorum martyrum, confessorum, virginum, in dedicationibus ecclesiarum et altarium, in anniversario dedicationis eorum, in consecrationibus episcoporum, in benedictionibus virginum : in ordinationibus clericorum et in aliis solemnitatibus. — Quæ benedictio fit hoc modo : Nam post orationem Dominicam, dicto* Per omnia sæcula sæculorum *et responso :* Amen. *Pontifex subsistit, et tunc particulam hostiæ, quam tenet inter digitos supra os calicis, super patenam caute deponit. Et mox inclinans reverenter junctis manibus corpori et sanguini Domini patenam cum omnibus hostiæ particulis calici supponit et totum simul cum alba palla corporali decenter operit : et post, mitram resumit. Sane dum hæc fiunt, dicto :* Per omnia sæcula sæculorum *et responso* Amen; *diaconus ad populum conversus baculum pastoralem in manibus tenens, dicit alta voce cum nota :* Humiliate vos ad benedictionem. *Et chorus respondet :* Deo Gratias, *vel in majoribus solemnitatibus regentes chori vel alii aliqui ante gradus per quos ascenditur ad presbyterium constituti, statim responso post :* Per omnia sæcula sæculorum Amen, *cantant alta voce:* Princeps ecclesiæ pastor ovilis tu nos benedicere digneris. *Tunc Diaconus ad illos conversus baculum pastoralem tenens in manibus dicit :* Cum mansuetudine et caritate humiliate vos ad benedictionem. *Quo dicto totus chorus dicit, humili voce clamantes atque dicentes :* Deo gratias semper agamus. *Episcopus dum populus solemniter benedicitur prius dicit sequentem orationem secreto et hoc servet in omnibus sequentibus benedictionibus :* Aperi Domine cor meum ad benedicendum nomen sanctum tuum, mundaque cor meum ab omnibus vanis et iniquis cogitationibus ut exaudiri merear deprecans te pro populo tuo quem elegisti tibi, Salvator mundi : Qui cum Deo Patre in unit., etc. *R.* Amen. *Postea episcopus mitratus se vertat ad populum ante medium altaris. Tunc capellanus minister a dextris ejus et diaconus tenens baculum pastoralem in sinistra manu a sinistris inclinantes se profunde conversis dorsis ad altare, subdiacono coram episcopo librum benedictionum aptum tenente. Pontifex vero manibus in altum extensis imponit cubitos suos super scapulas dictorum ministri et diaconi; inchoans mediocri voce benedictionem solemnitate congruentem persequens illam in tono solito usque in finem. Cum autem pervenerit ad illum locum :* Benedictio Dei, etc., *tunc subdiaconus genuflectit ne populi prospectum impediat. Et pontifex dicendo :* Et Benedictio Dei Patris omnipotentis *producit signum crucis super populum in meridionali parte ecclesiæ manente; dicendo vero :* et Filii *producat illum coram se super populum in parte occidentali constitutum : et* Spiritus Sancti *producit a parte aquilonari. Quo facto et dicto manus et cubitos reducit ut prius. Dictis autem verbis illis :* Descendat super vos et maneat semper *mox jungit ante faciem suam manus. Sicque manibus junctis revolvit a parte dextra ad altare. Et statim mitra deposita diaconus vel ipse amovens pallam corporalem desuper calicem et inclinans corpori Domini reverenter reponit patenam cum particulis hostiæ super altare in pristino loco : Resumptaque illa hostiæ particula quam prius super os calicis tenuerat et ea super os calicis iterum reducta dici in pristino tono.* Et pax, etc., *quæ dicendo facit solito more in fundo calicis tres cruces cum particula ipsa dicens :* Fiat commixtio, etc., *dimittit illam in calice et missas solito more prosequitur. Has autem benedictiones Ecclesia romana non habet in usu sed in fine missæ dicuntur :* Sit nomen Domini benedictum, etc. *Quando vero hæc solemnis benedictio datur tunc non est necesse in fine missæ iterum solemniter benedicere.*

Voir au mot Bénédictionnaire une reproduction de la miniature où la cérémonie est représentée.

Le cérémonial décrit dans ces lignes, les formules mêmes des bénédictions présentent quelques variantes selon les époques et les églises, il est intéressant d'en signaler ici quelques-unes en s'appuyant sur les documents qui subsistent. Ainsi :

1. Le nombre des fêtes ou des circonstances dans lesquelles on donnait ces bénédictions a été plus ou moins considérable; il y en eut parfois pour tous les événements de la vie, comme mariage, sépulture, aussi pour le couronnement des rois. Voir au mot Benedictionnaire quelques aperçus sur le nombre des formules.

2. Le moment de la messe où se donnait la bénédiction est nettement déterminé : c'est après la conclusion de la prière *Libera nos,* alors que la fraction de l'hostie est déjà faite, mais avant que le célébrant mette la parcelle de l'hostie dans le calice. Toutefois dans la liturgie mozarabe[3], la parcelle était mise dans le calice avant la bénédiction, conformément à ce qu'avait décidé le IVe concile de Tolède, can. 18 : *Post orationem Dominicam et conjunctionem panis et calicis benedictio in populum sequatur.* — Dans les Gaules, la pratique était celle indiquée plus haut : *Antequam diceretur : Pax Domini, benedictionem populo circumstanti ab episcopo sacra celebrante impendi antiquus mos est, ut patet ex antiquissimis libris ordinis Gallicani*[4]. — L'*Ordo Romanus VI* dit : *Statimque episcopo dicente :* Per omnia sæcula... *accipiat (archidiaconus) benedictionalem librum et conversus ad populum dicat :* humiliate vos ad benedictionem, *et clero respondente* Deo gratias, *porrigat episcopo librum*[5].

3. L'admonition de l'archidiacre et les préliminaires de la bénédiction se présentent dans la note du pontifical dédié à Léon X avec les détails les plus circonstanciés. Il paraît bien qu'il y avait deux manières de procéder : *a*) la plus solennelle faisait intervenir le chœur pour solliciter la bénédiction du prélat; le cardinal Bona la mentionne aussi, mais un peu moins en détail (*Rerum liturg.*, l. II, c. XVI, t. III, p. 337); et c'est seulement après cette demande du chœur que l'archidiacre invite toute l'assemblée à s'incliner, disant : *Cum mansuetudine.* — *b*) Une autre forme plus simple est réduite à l'invitation de l'archidiacre : *Humiliate vos ad benedictionem* dont le *Missale mixtum* présente cette légère variante : *Humiliate vos benedictioni,* le chœur répond : *Deo gratias,* ou encore : *Deo gratias semper agamus.*

4. Quant à l'attitude du prélat, elle est décrite jusque dans les moindres détails. D. Ménard, dans ses notes

[1] Voir dans les œuvres de Tommasi, t. VI, les notes des pages 233 et 177; dans le *Missale mixtum, P. L.*, t. LXXXV, la note de la col. 592. — [2] *Pontificale romanum,* t. II, p. 194. — [3] V. le *Missale mixtum,* dans *P. L.*, t. LXXXV, col. 119. — [4] *Ita,* Mabillon, *Commentarius in Ord. rom.*, c. VII, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 878. — [5] *P. L.*, t. LXXVIII, col. 993-994.

sur le *Sacramentaire grégorien*[1], est loin de les donner tous : il se contente de dire que la bénédiction se donnait par l'imposition des mains, sans dire qu'elle fût accompagnée des signes de croix au moment où l'évêque prononçait ces mots *Benedictio Dei*, etc.

5. On trouvera au mot BÉNÉDICTIONNAIRE quelques détails sur les formules et quelques exemples à l'appui. Disons ici que les paroles étaient appropriées à la fête ou au mystère, qu'elles se divisaient ordinairement en trois (quelquefois quatre) parties marquées par la réponse : *Amen*, de l'assemblée. Le pontife, tantôt s'adressait directement à Dieu pour lui demander en faveur du peuple les grâces attachées à la célébration du mystère, tantôt parlait au peuple lui souhaitant la communication de ces mêmes grâces. La conclusion pouvait se présenter sous deux formes différentes, également indiquées plus loin. Aux messes où le Pontife avait donné cette bénédiction, il n'y en avait pas d'autre pour terminer.

6. Qu'il en fût ainsi au XIIe siècle, comme plus tard, c'est ce qu'on peut voir d'après la signification mystique que donne à ce rite Honorius d'Autun dans sa *Gemma animæ*, l. I, c. LX[a] : *Quid episcopus ostendit dum populum benedicit moxque cum spirituali cibo reficit. Notandum quod semper ternis capitulis benedicit, et omnes quarto scilicet : Quod ipse præstare dignetur : confirmabit. Quinto vero reliquis per benedictionem Dei Patris concludit, quia nimirum Deus tribus vicibus mundo benedixit, quarta reliquis firmavit, quinta benedictione hæreditate possidere dabit*[2]. John Gage fait remarquer qu'au temps où fut écrit le Bénédictionnaire de saint Æthelwold, la mitre n'était pas en usage dans l'Église anglo-saxonne.

C'est encore à peu près avec les mêmes rites que l'évêque d'Autun donne actuellement cette sorte de bénédiction. Les seules différences sont les suivantes : le prélat ne s'appuie pas sur ses assistants, il n'a pas la mitre sur la tête, il tient dans sa main gauche la crosse que lui présente l'archidiacre après ces mots *Humiliate vos*, il a la main droite étendue et chante les formules sur le livre que l'archidiacre tient ouvert devant lui; il termine en disant : *Descendat super vos et maneat semper*, puis s'étant retourné vers l'autel pour mettre dans le calice la parcelle de l'hostie, il dit ces mots : *Et pax ejus sit semper vobiscum*.

VI. BÉNÉDICTION D'UN ABBÉ ET D'UNE ABBESSE. — Au point de vue historique comme au point de vue liturgique, il y a bien des points communs entre ces deux bénédictions, les formules sont ordinairement les mêmes : on peut donc les traiter simultanément l'une et l'autre. Il suffira de noter au passage les particularités qui appartiennent soit à la bénédiction de l'abbé soit à celle de l'abbesse. Certains détails relatifs au rite lui-même ont été donnés dans un précédent article[3], il reste à les compléter ici. On peut ramener à deux chefs ce qui reste à en dire : antiquité du rite et pratique du rite.

1° *Antiquité du rite.* — Pour la bénédiction des abbés, il y a lieu de distinguer entre celle des abbés de moines et celle des abbés de chanoines réguliers. De la seconde, il n'est fait aucune mention dans les documents antérieurs au XIIe siècle : nous ne nous en occuperons donc pas ici. Quant à la première, elle est assurément plus ancienne ; cependant les traces certaines que nous en pouvons retrouver ne remontent guère plus haut que le VIe siècle. La constitution des premiers monastères en Orient ne semble pas avoir comporté l'existence d'abbés ou d'abbesses; la rubrique que donne Denzinger[4] à propos des ordinations des jacobites syriens : *Ordinatio periodeutæ sive chorepiscopi, ut etiam abbatis et abbatissæ*, n'est peut-être pas très ancienne. En Occident, des indications plus précises existent surtout à partir du VIe siècle. Saint Benoît dans sa Règle a un chapitre (le LXIVe) *De ordinando abbate;* puis, au chapitre suivant, il signale l'inconvénient de certains monastères où *præpositus monasterii ab eodem sacerdote (id est episcopo) vel ab iisdem abbatibus qui abbatem ordinavit ab ipsis etiam et præpositus ordinatur.*

On lit dans les actes de saint Maximin, abbé de Saint-Mesmin, mort en 520, que l'évêque Eusèbe lui interdit : *benedictionem qua patres abbatesque monachorum confirmari solent*[5]. En ce qui concerne les abbesses, on a cité précédemment (t. I, col. 42) une déclaration de sainte Radegonde au sujet de l'abbesse de Sainte-Croix : saint Grégoire le Grand, dans ses lettres, fait plus d'une fois allusion à la bénédiction des abbés ou des abbesses. Voir par ex : *Epist.*, XCI, *Ad Fortunatum Neapolitanum Episcopum*[6]; *Epist.*, XLVIII, *Ad Urbicum Abbatem*[7]; *Epist.*, XII, *Ad Respectam abbatissam*[8]. Le *Pénitentiel* de Théodore de Cantorbéry, qui est de la fin du VIIe siècle, porte au ch. III la mention suivante : *Presbyter potest abbatissam consecrare cum missæ celebratione. In abbatis vero ordinatione episcopus debet missam agere, et eum benedicere inclinato capite, cum duobus vel tribus testibus de fratribus suis et donet ei baculum et pedules*[9].

D'après D. Ménard, les exemplaires du Sacramentaire grégorien à l'usage des Églises de la Gaule ont également ces deux rites pour lesquels on peut consulter l'*Ordo romanus*[10]. Le même savant annotateur nous fait remarquer dans un autre endroit, qu'il y a une divergence entre la pratique de l'Église latine et celle de l'Église grecque : *In benedictione abbatis non adhibetur manus impositio, sed simplex oratio, ut docet Ivo Carnotensis. Epist.*, LVII : *Quid ergo est disceptandum in benedictione abbatis a quocumque episcopo eam fuerit consecutus, in quâ nec fit manus impositio, nec consecratio sed simplex oratio*, etc... *Quod ab ordine Romano non dissidet, qui tamen addit quasdam cæremonias, quas ibidem videre est, in quo tamen consecratio sumitur latius pro Benedictione. Ita in Ecclesia Latina; secus in Græca. In ea enim abbas per impositionem manus episcopalis creatur, ut apparet ex synodi* VII, *can. 14*[11].

L'Église celtique adopta également ce rite, comme on peut le voir par le missel de Léofric.

En Espagne, dit D. Férotin, nous ne connaissons aucun texte historique qui permette d'établir l'existence de monastères proprement dits avant le milieu du VIe siècle. Mais à partir de ce moment, les monastères se multiplièrent rapidement... Les abbés de ces monastères jouissaient d'une grande autorité... Les supérieurs des monastères de vierges étaient appelés : *senior* (*Regula S. Leandri*, c. XIII) *vel ea quæ præest virginibus* IIe Concile de Séville en 619, can. 11. Le mot *abbatissa*, mentionné dans la *Regula communis* de saint Fructueux, semble ne s'être acclimaté que lentement en Espagne; le pouvoir néanmoins existait. Rien d'étonnant, dès lors, que le *Liber ordinum* usité en Espagne du Ve au XIIe siècle nous présente sous le n. XVIII : *Ordo in ordinatione abbatis*, et sous le n. XXIII : *Ordo ad ordinandam abbatissam*[12].

2° *Pratique du rite :* Il y a lieu de signaler les for-

[1] *P. L.*, t. LXXVIII, col. 287-288. — [2] *P. L.*, t. CLXXII, col. 562. — [3] Voir t. I, col. 41-42. — [4] Denzinger, *Ritus orientalium in administrandis sacramentis*, 2 in-8°, Wirceburgi, 1864, t. II, p. 92. — [5] D. Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, t. II, p. 145. — [6] *P. L.*, t. LXXVII, col. 1018. — [7] *Ibid.*, col. 1164. — [8] *Ibid.*, col. 866. — [9] *P. L.*, t. XCIX, col. 928-929. — [10] *P. L.*, t. LXXVIII, col. 173-174, avec la note *a*, col. 431, note 614. — [11] *Ibid.*, col. 514. Comparer pour la liturgie gallicane le *Sacr. gellonense* dont on parlera plus loin. — [12] D. Férotin, *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, t. V. Le *Liber ordinum*, p. 57, 66.

mules employées et les cérémonies accomplies d'après les documents que nous possédons de la liturgie occidentale. — 1. Formules : D'après le *Sacramentaire de Gellone* et le *Leofric Missal*, les prières de la bénédiction d'un abbé ou d'une abbesse se composaient tantôt d'une seule oraison, tantôt de trois.

A. Pour le *cas d'une seule oraison : Concede, quæsumus, omnipotens Deus, et famulum (am) tuum (am) illum (vel illam), quem ad regimen animarum eligimus, gratiæ tuæ dono prosequere, ut te largiente, cum ipsa tibi nostra electione placeamus. per.*

B. Pour le cas de *trois oraisons : Cunctorum institutor Deus, qui per Moysen famulum tuum ad gubernandas ecclesias præpositos instituisti; tibi preces supplices fundimus, teque devotis mentibus exoramus ut hunc (anc) famulum (am) tuum (am), illum (vel illam) quem hodie electio famulorum (arum) tuorum arum) abbatem vel abbatissam ovium tuarum esse nstituit, clementer respicias, pietatis tuæ misericordia nlustres; sicque regat subditos, quasi commendatos ion proprios, quatinus, te opitulante, apostolicis ugiter doctrinis fultos, simul cum ipsis lætus (a) ortas paradysi introeat, atque, te donante, mereatur udire : Euge bone serve et fidelis, quia super pauca uisti fidelis, supra multa te constituam, intra in nudium domini tui. Quod ipse præstare digneris, ui vivis et regnas in secula seculorum* [1].

Omnipotens sempiterne Deus affluentem illum spiitum tuæ benedictionis super famulum tuum illum llam), nobis orantibus propitiatus infunde. ut qui uæ) per manus nostræ hodie impositionem abbas bbatissa) instituitur sanctificatione tua, dignitate lectus permaneat, ut nunquam postmodum de tua ratia separetur indignus (a), suscipiat te largiente odie, Domine, in bono opere perseverantiam, in dversis constantiam, in tribulationibus tolerantiam, jejuniis desiderium, in impietatibus misericoriam, in humilitatibus principatum, in superbia dium, in fide dilectionem, in doctrina vigilantiam, castitate continentiam, in luxuria abstinentiam, in rietatibus moderationem, in moribus doctrinam, te unerante, Domine, talis hunc ministerium persevet qualis Levita electus ab Apostolis sanctus Stephanus eruit perdurare, totam ab hodie diabolicam converionem despiciat; te, Domine, benedictionem largiente, contemnat præsentia, præmia cælestia diligat, esideret sempiterna, sit exemplum et forma justitiæ l gubernandum regendumque Ecclesiam fideliter, t speculator idoneus inter suos collegas semper fficiat, sit magni consilii, industriæ, censuræ, efficiæ, disciplinæ; ita te, Domine, tribuente in omnius mandatis tuis sine reprehensione tibi mundo rde deserviens ut ad bravium supernæ vocationis, ultiplicato fœnore, cum centesimo fructu coronamie justitiæ et cælestium thesaurorum donativa rveniat, per Dominum [2].

Domine Deus omnipotens, qui sororem Moysis ariam præeuntem cæteris mulieribus inter æquoas undas cum tympanis et choris lætam ad littus aris venire fecisti, te supplices deprecamur pro fideli mula illa quæ hodie materna in Cathedra universis bditis sibi Abbatissa esse constituitur, ut ita a mostica norma tueatur cunctas famulas tuas, quatenus ernam ad gloriam, te auxiliante, cum omnibus roceat læta, tibique exultantes cum angelis canens cantica nova, sequantur Agnum quocumque ierit, estante... [3].

Cette dernière oraison paraît s'appliquer exclusivement à la bénédiction d'une abbesse : il semble du reste, que l'uniformité ne fut guère observée dans les diverses Églises pour l'emploi des formules. Pour l'Espagne, le *Liber ordinum*, édité par D. Férotin, a des formules et des cérémonies spéciales suivant qu'il s'agit de la bénédiction d'un abbé ou de la bénédiction d'une abbesse [4].

3° *Cérémonies.* — Les documents auxquels sont empruntées les formules qu'on vient de lire ne fournissent pas d'autres indications; on voit, d'après d'autres sources, que des cérémonies s'accomplissaient avant, pendant ou après la récitation de ces formules. Il est toutefois impossible d'établir que ces cérémonies fussent partout les mêmes. — A. Y avait-il *imposition des mains?* Le *Pénitentiel* de Théodore de Cantorbéry [5] n'en parle pas; cependant, dit D. Martène [6] l'*Ordo romanus* prescrit cette imposition de la main, la formule : *Omnipotens sempiterne Deus,* paraît bien aussi la supposer. La lettre d'Yves de Chartres [7] l'exclut formellement. Le *Liber ordinum* demeure silencieux à ce sujet, mais, remarque D. Férotin, l'auteur de la vie de saint Fructueux la signale quand il dit : *Jussit eum vocari et imponens ei manum, ordinavit eum abbatem in præcipuo Turonio monasterio* [8]. Et l'annotateur du *Liber ordinum* ajoute : Peut-être cette imposition des mains avait-elle lieu pendant la prière : *Omnipotens* [9]. — B. Tradition du *Bâton pastoral.* Il en est question dans le *Pénitentiel* de Théodore de Cantorbéry; D. Martène parle aussi d'un sacramentaire de Moissac où elle est signalée en même temps que la tradition de la Règle; il allègue en même temps certains faits qui supposent l'existence de ce rite et la raison pour laquelle on s'abstenait de le pratiquer au cours même de la cérémonie [10]. Mais, au sentiment de D. Férotin, la rubrique du *Liber ordinum* vaut la peine d'être signalée, car peut-être ne rencontre-t-on nulle part ailleurs dans l'Église latine un texte aussi ancien qui mentionne la tradition du bâton pastoral par l'évêque à un abbé [11]. Il a été dit déjà qu'on ne livrait pas le bâton pastoral aux abbesses [12]. — C. *Mitre et autres ornements.* Les plus anciens pontificaux, dit D. Martène, n'en font pas mention; la concession de ces ornements aux abbés paraît avoir été le résultat d'un privilège, comme on peut le voir dans Mabillon [13]. Ainsi, en 754, le pape Étienne : *Fulrado abbati concedit usum pedulium seu calceorum pontificalium et mappuli;* — en 831, dans le mobilier de l'abbaye de Centule dont on fait le recensement se trouvent mentionnés les objets suivants : *baculus, auro, argento et crystallo ornatus, haud dubie pastoralis; roccus pectoralis, Wanti castanei auro parati, quæ omnia abbatis ornamenta erant* [14]. Mais, continue D. Martène, c'est surtout au Xe siècle que les abbés commencèrent à user des ornements pontificaux, ce que les évêques acceptèrent avec peine comme une atteinte portée à leurs droits [15]. — Le *Liber ordinum* dit à propos de l'abbé que *Episcopus induit eum staminia, pedules et succellos in sacrario;* aucune mention n'y est faite de la mitre, dont il est parlé plus loin à propos de la bénédiction de l'abbesse : *et imponitur ei in capite mitra religiosa.* Au sentiment de saint Isidore de Séville et de saint Optat de Milève, la mitre devait être un signe distinctif des vierges consacrées à Dieu, en Espagne au temps de saint Isidore et longtemps auparavant en Afrique : *Mitra,* dit saint Isidore, *est pileum Phrygium caput protegens, quale est ornamentum capitis devotarum. Sed pileum virorum est,*

Leofric Missal et *Sacram. gellonense.* D. Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus,* t. II, p. 146, dit que cette oraison et les deux suivantes se trouvent aussi dans l'*Ordo romanus.* — [2] *Sacram. gellonense,* Cf. D. Martène, *De antiquis Eccl. ritibus,* t. II, p. 150. — [3] *Sacram. gellonense.* — [4] *Monumenta Ecclesiæ liturgica,* t. V, p. 57-65. — [5] Voir le passage cité plus haut (col. 724). — [6] *Op. cit.,* p. 145. — [7] Col. 724. — [8] *P. L.,* t. LXXXVII, col. 469. — [9] *Monumenta Eccl. liturgica,* t. V, p. 59. — [10] *Op. cit.,* p. 146. — [11] *Monumenta Ecclesiæ liturgica,* t. V, p. 60. — [12] *Dictionn. d'archéol. chrétienne et de liturgie* t. I, col. 42. — [13] D. Mabillon, *Annales ordinis S. Benedicti,* t. II, p. 138. — [14] *Ibid.,* p. 589. — [15] D. Martène, *op. cit.,* p. 145.

mitra autem feminarum[1]. — D. Quant à la *profession d'obéissance* des abbés vis-à-vis de l'évêque, les anciens documents n'en parlent pas. D. Martène dit qu'elle a un caractère local, qu'elle ne s'est pas toujours pratiquée et que cette question de dépendance ou d'exemption des abbés vis-à-vis de l'évêque a soulevé beaucoup de conflits dans le cours des siècles. Nous n'avons pas à la traiter ici.

J. Baudot.

BÉNÉDICTIONNAIRE. — I. Notion. II. Classification des recueils de bénédictions. III Contenu des recueils de bénédictions. IV. Le bénédictionnaire de saint Æthelwold. V. Bibliographie.

I. Notion. — Sous ce nom, *Benedictionale seu Benedictionalis liber*, il faut entendre, au sens strict, le recueil liturgique qui contient les formules des bénédictions épiscopales données à la messe entre la conclusion du *Libera nos* qui suit le *Pater noster et Pax Domini sit semper vobiscum*. — Il est vrai, Du Cange et Martigny[2] se rapprochent davantage de l'étymologie du mot, quand ils appellent le *Bénédictionnaire* un livre qui contient les formules de bénédictions à l'usage des évêques et des prêtres : reste à savoir s'il existe des recueils anciens auxquels conviendrait cette définition plus générale. Comme on l'a vu à l'article Bénédictions épiscopales, le cardinal Bona[3] dit manifestement qu'à l'évêque seul appartenait le privilège de donner ces sortes de bénédictions, et que si parfois les simples prêtres usèrent de ce pouvoir, ce fut exceptionnellement, seulement pour un temps, avec une formule invariable beaucoup plus courte : et dans ce cas un recueil n'était pas nécessaire. Peut-être, dira-t-on, la définition du Bénédictionnaire dans les termes exprimés plus haut paraît trop exclusive, quand on songe que le Bénédictionnaire de l'archevêque Robert contient non seulement les bénédictions épiscopales, mais une collection d'offices pontificaux ? L'éditeur de ce document dans la *Henry Bradshaw Society*, M. H. A. Wilson[4], donne lui-même la réponse à cette difficulté : « L'ornementation du manuscrit, dit-il, n'est pas la même dans les deux parties; de plus, entre la partie qui contient les bénédictions et le pontifical, on a laissé quelques pages en blanc comme pour marquer l'intention de relier les deux parties séparément[5]. » En somme, quoiqu'on ait parfois employé le terme Bénédictionnaire, dans un sens plus étendu, pour désigner le recueil des diverses bénédictions, le sens plus restreint a été établi par un long usage et doit être retenu[6]. Le bénédictionnaire de saint Æthelwold et même celui de l'archevêque Robert sont là pour justifier cette assertion. Vraisemblablement ce recueil n'a jamais été très répandu, il tenait un rang à part en dehors des livres liturgiques d'un usage journalier, il n'est jamais mentionné dans les listes des livres de paroisse[7] ».

II. Classification des recueils de bénédictions. — D'après ce qui a été dit, à l'article Bénédictions épiscopales (col. 718), les recueils en question appartiennent non au type liturgique romain, mais au type gallican (liturgies gallicane, ambrosienne, mozarabe, ou celtique); nous allons parcourir successivement ces différentes liturgies pour relever et signaler les documents qui nous intéressent. Suivant les époques, les bénédictions épiscopales ont été insérées dans les sacramentaires grégoriens à l'usage des différentes églises, ou placées à la suite de ces sacramentaires sous la rubrique *Recueils de bénédictions :* pour les documents du premier genre, nous renvoyons au mot Sacramentaire. D'autres fois, lesdits recueils ont été complètement séparés; et ce sont eux surtout dont nous voudrions donner ici une nomenclature. On trouvera au mot Pontifical l'indication des documents relativement moins anciens où les bénédictions épiscopales de la messe furent définitivement jointes au recueil des fonctions réservées aux évêques.

1° *Liturgie gallicane*. — A la suite d'un sacramentaire grégorien que le pape Adrien Ier aurait envoyé à Charlemagne, mais que Muratori[8] ne croit pas cependant pouvoir rapporter à l'époque mérovingienne, Lambécius a joint un Bénédictionnaire : il regarde ce document comme grégorien, et d'autant plus précieux que l'édition romaine des œuvres de saint Grégoire ne le mentionne pas. *P. L.*, t. LXXVIII, col. 601, le signale et en donne quelques extraits, pour compléter ce que D. Ménard a inséré dans le sacramentaire grégorien édité par ses soins.

Les bénédictins paraissent s'être servi d'un sacramentaire de l'abbaye de Saint-Thierri, au diocèse de Reims, pour leur édition des œuvres de saint Grégoire. Ce document, le premier du nom d'après eux, le second d'après M. Léopold Delisle[9], ne doit pas, dit ce dernier, être considéré comme du IXe siècle, mais plutôt du XIe : il est suivi d'un *Bénédictionnaire* plus abondamment fourni que celui dont s'est servi Hugues Ménard. *P. L.*, t. LXXVIII, col. 605 sq., donne les *bénédictions supplémentaires* tirées de ce recueil.

Dom Ménard, parmi les documents utilisés pour son œuvre, assigne le premier rang à un sacramentaire de l'abbaye de Saint-Rémi de Reims, ms. du IXe siècle : M. Léopold Delisle (*Anciens sacramentaires*, p. 87) le signale comme perdu aujourd'hui, par suite d'un incendie. M. Ulysse Chevalier, *Sacramentaire et Martyrologe de l'abbaye de Saint-Remy*, Paris, 1900), donne d'après l'abbé Joseph de Voisin les *bénédictions épiscopales* par lesquelles s'ouvrait ce sacramentaire. Voir p. 306-315. Des recueils de ce genre, toujours d'après D. Ménard, se trouvaient annexés au *Codex Rodradi*. Sacramentaire de Corbie[10], *n. 12050*, Bibl. nation., seconde moitié du IXe siècle; au *Codex Ratoldi*, sacramentaire des abbayes de Saint-Vast et de Corbie[11], *n. 12052*, Bibl. nation., seconde moitié du Xe siècle.

M. Delisle en signale bon nombre d'autres dans son mémoire sur les anciens sacramentaires : il n'est pas rare d'y rencontrer, après les préfaces, la mention suivante : Recueil de bénédictions[12].

A signaler encore *Codex othobonianus*, un sacramentaire de l'Église de Paris, *ms. 313* du fonds *Ottoboni* au Vatican, seconde moitié du IXe siècle. Muratori y a puisé les bénédictions épiscopales, qu'il a publiées dans sa *Liturgia romana vetus*, t. II, p. 362 sq.[13].

Le sacramentaire publié par Jacques Pamélius (1571) dans sa *Liturgica latinorum*, t. II, p. 209 sq., paraît bien devoir être rattaché aux documents de la liturgie gallicane : des données très sérieuses autorisent à le considérer comme l'œuvre d'Alcuin, qui combina quelques éléments gallicans et gélasiens avec un fond grégorien[14]. A ce manuscrit est joint un recueil de bénédictions épiscopales[15]. Pamélius dit avoir recueilli le tout dans un *Codex coloniensis*, qui aurait été écrit par un abbé Grimoldus, probablement sous le règne de Louis le Pieux (814-840) : l'abbé en question a été géné-

[1] *Monum. Eccl. liturgica*, t. V, p. 67; S. Isidore, *Lib. Etymologiar.*, l. XIX, c. XXXI, dans *P. L.*, t. LXXXII., col. 699. — [2] Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, p. 434; Du Cange, *Glossarium*, au mot *Benedictionale*. — [3] *Rerum liturgicarum*, l. II, c. XVI, § 1, édition Sala, t. III, p. 337. — [4] *The benedictional of archbishop Robert*, edited by A. H. Wilson M. A., Oxford, 1903. — [5] Préface, p. XI, note 1. — [6] C'est aussi le sentiment de Wordsworth qui donne une description de ce livre dans *The old service books of the english Church*, p. 225-226. — [7] Wordsworth, *The old service books*, p. 225. — [8] Muratori, *Liturgia romana vetus*, t. I, p. 68, *Dissertatio de rebus liturgicis*. — [9] *Anciens sacramentaires*, p. 285-287. — [10] *Ibid.*, p. 122. — [11] *Ibid.*, p. 188. — [12] Voir en particulier, *Anciens sacram.*, p. 80, 96, 102, 181, 183, 223. — [13] Cf. L. Delisle, *Anc. sacram.*, p. 149. — [14] Voir Alcuin, t. I, col. 1085-1086. — [15] Voir Pamélius, *ouvr. cité*, t. II, p. 478-516.

ralement pris pour Grimoldus, abbé de Saint-Gall, mort en 872.

Il est vrai que la plupart des documents cités sont des sacramentaires, mais on voudra bien remarquer qu'ils offrent un intérêt pour notre sujet; car ils contiennent les bénédictions épiscopales dans un recueil séparé, le recueil est placé tantôt au début, tantôt après celui des préfaces. A un moment donné, on détacha ce recueil pour en faire un volume appelé bénédictionnaire.

Enfin il y a peut-être lieu de mentionner le bénédictionnaire qu'un savant du XVIIIe siècle, Collar, bibliothécaire à Vienne, a publié dans ses *Analecta vindobonensia*, et qui se trouve également dans la *Patrologie latine*, et un sacramentaire attribué à saint Emméran de Ratisbonne, actuellement à la Bodléienne d'Oxford : le mss. du IXe siècle, dit Léopold Delisle [1], contient au folio 2, des bénédictions à peu près comme celles de la *Liturgia romana vetus* de Muratori, t. II, col. 362-380.

2° *Liturgie ambrosienne.* — La préface de Cériani au *Pontificale in usum Ecclesiæ mediolanensis*, publié par Magistretti en 1897 [2], donne, page XXXII, les renseignements suivants sur la présence de bénédictions épiscopales dans un codex mss. du XIe siècle, *n. 18* (fol. 49) : *Incipiunt benedictiones episcopales quæ numerum 67 attingunt : nonnullæ conveniunt cum editis a Menard, Muratorio et Gerbert : ex earum præsentia in codice nostro ad usum archiepiscopi exarato, nullum dubium rationabiliter moveri potest de earum usu in Ecclesia nostra; imo ex Ordine Coronationis mediolanensis, edito a Muratorio, Martene, et postremo in Monument. German., Histor. Leg.*, t. II, p. 503 sq., *Constat easdem benedictiones archiepiscopum legere consuevisse post embolismum, sed ante communionem; etenim inter præfationem et orationem post communionem ponitur benedictio archipræsulis propria missæ coronationis Imperatoris.*

Cette note nous apprend qu'au XIe siècle, le recueil des bénédictions épiscopales ne formait pas toujours un volume séparé et qu'au lieu de le joindre au sacramentaire on le réunissait aux autres fonctions épiscopales, pour former le pontifical : c'est l'usage qui prévaudra dans les siècles suivants, surtout à partir du XIIIe.

3° *Liturgie mozarabe.* — Nous voudrions pouvoir apporter pour les bénédictionnaires de cette liturgie, l'attestation de publications récentes, mais cette attestation fait encore défaut : nous ne pouvons que renvoyer le lecteur au *Missale mixtum*, publié dans *P. L.*, t. LXXXV. La préface de Lesley dit que ce missel plénier a été formé du missel simple, du lectionnaire, de l'antiphonaire et du bénédictionnaire, col. 13; que la liturgie mozarabe a des points de ressemblance avec la liturgie gallicane, particulièrement en ce qui concerne les bénédictions : *in utraque liturgia fit commistio corporis et sanguinis Domini, tum sacerdos populo benedictionem impertitur, qui voce diaconi prius monebatur ut se humiliaret benedictioni.* Col. 26 [3].

Aussi dans la publication du *Missale mixtum* faite sous les auspices du cardinal Ximenès en 1500, et reproduite par Migne, nous trouvons les bénédictions insérées à la messe comme dans le sacramentaire grégorien publié par D. Ménard.

4° *Liturgie celtique ou anglo-saxonne.* — C'est peut-être dans cette branche de la liturgie latine que les Bénédictionnaires proprement dits se présentent en plus grand nombre, car les trois documents de ce genre mentionnés par Léopold Delisle appartiennent à cette région ou du moins y ont été en usage. Nous devons à des travaux récents de les mieux connaître; il convient d'en donner une idée d'ensemble; on trouvera plus loin la description détaillée de l'un d'entre eux.

1. A propos du sacramentaire de l'abbaye de Winchcombe, manuscrit *105* d'Orléans, qu'il décrit longuement [4], M. Léopold Delisle est amené à parler des rapports entre l'abbaye anglaise de Ramsey et celle de Fleuri-sur-Loire. Vers 1010, dit-il, « on envoyait de Ramsey à Gauzlin, abbé de Fleuri, des objets précieux, et entre autres un bénédictionnaire dont tous les articles étaient ornés d'initiales en or. Ce bénédictionnaire est, selon toute vraisemblance le manuscrit qui porte aujourd'hui à la Bibliothèque nationale le *n. 987* du fonds latin, après avoir appartenu à Colbert (*n. 1298*) et plus anciennement à Jacques-Auguste de Thou. L'origine anglaise en est attestée par le grand nombre de saints anglo-saxons qui figurent dans la dernière partie du volume... C'est un magnifique spécimen de l'art anglo-saxon de la fin du Xe siècle, dont l'écriture et les ornements rappellent tout à fait les deux suivants [5]. »

2. Le bénédictionnaire de l'archevêque Robert, conservé à la bibliothèque de Rouen, mentionné dans les catalogues tantôt sous la marque *Y 7*, tantôt *Y 37* ou *27* (le catalogue Omont lui donne le *n° 369*), vient d'être édité par H. A. Wilson, London, 1903, et fait partie de la collection commencée par la *Henry Bradshaw Society*. M. Wilson, dans sa préface, fournit des détails circonstanciés sur cet intéressant document; ainsi il énumère les ouvrages publiés antérieurement sur ce manuscrit, dit que, vu son contenu, il mériterait plutôt le nom de pontifical : « Quant à l'époque et au lieu de sa transcription, ajoute-t-il, il ne paraît pas qu'on puisse mettre en doute le sentiment de Westwood [6] disant : Ce manuscrit a été écrit dans la seconde partie du Xe siècle à *Newminster de Winchester*... John Gage, approuvé en ce point par Westwood, prétend qu'il fut écrit pour Æthelgar, pendant quelque temps abbé de Newminster, évêque de Selsey en 980, puis successeur de saint Dunstan sur le siège de Cantorbéry en 988... Il fut la propriété d'un archevêque Robert et c'est de là que lui est venu le nom par lequel on le désigne d'ordinaire; il passa d'Angleterre en Normandie vers le milieu du XIe siècle et y est toujours resté depuis. Une main postérieure a ajouté le mot *Cantuariensis* au mot *Roberti*, mais la question de savoir si le manuscrit a appartenu à un archevêque de Rouen ou de Cantorbéry reste toujours pendante [7]. »

3. Le bénédictionnaire de saint Æthelwold, conservé dans la bibliothèque du duc de Devonshire, a eu aussi son éditeur, John Gage [8]. Nous en parlerons plus loin.

4. Il y a lieu de joindre ici un document de la période anglo-saxonne, qui a été en usage autrefois et se trouve actuellement en Grande-Bretagne, bien qu'il soit d'origine gallicane. — C'est le *missel de Léofric*, publié avec d'amples et savants commentaires par le révérend F. E. Warren sous ce titre : *The Leofric missal as used in the cathedral of Exeter during the episcopate of its first bishop*. A.-D. 1050-1072 in-4°, Oxford, 1883, Léopold Delisle, qui donne cette référence, désigne le manuscrit sous ce titre : « Sacramentaire d'une église de la province de Reims, approprié à

[1] *Anciens sacramentaires*, p. 153-157. — [2] *Monumenta veteris liturgiæ ambrosianæ. Pontificale in usum Ecclesiæ mediolanensis ex codicibus sæc. IX-XV collegit, edidit et notis illustravit Doctor Marcus Magistretti.*, Mediolani, 1897. — [3] Cf. *Sanct. Germanus in explicat. missæ gallicanæ, missale gothicum et gallicanum vetus.* Voir à l'article BÉNÉDICTIONS ÉPISCOPALES, l'explication du mot *Sacerdos* et les variantes dans la forme et le rit de ces bénédictions. — [4] *Anciens sacramentaires*, p. 211 sq. — [5] Léop. Delisle, *op. cit.*, p. 216-217. — [6] *Fac similes of miniatures and ornaments in anglo-saxon and irish manuscripts.* — [7] On peut consulter sur cette question non seulement Wilson, ouvrage cité, mais encore John Gage, *Archæologia*, t. XXIV, p. 135-136. — [8] *The benedictional of St. Æthelwold, with a prefatory dissertation and a description of the benedictional of archbishop Robert...*, London, 1832, in-4°, de 136 pages avec 34 planches.

l'usage d'une église d'Angleterre, manuscrit 579 de la Bibliothèque bodléienne à Oxford[1]. » — Des renseignements donnés par Warren dans sa préface, voici ce qui intéresse les bénédictionnaires :

La partie la plus ancienne et la plus considérable du manuscrit que Warren désigne sous la rubrique *Léofric A*, est un sacramentaire grégorien; elle fut écrite en Lorraine, *in Lotharingia*, vraisemblablement dans la première moitié du xe siècle (p. xxv et xxxviii); on y trouve un bon nombre de bénédictions épiscopales à trois formules *triple episcopal benedictions*, que, d'après la coutume des anciennes églises de Gaule et d'Espagne, l'évêque prononçait à la messe après l'oraison dominicale et avant la communion. Ces bénédictions ne font pas partie du rite romain et ne se trouvent pas dans le *Codex vaticanus* (du ixe siècle) : là où on les rencontre, comme dans notre document, elles sont une importation d'origine gallicane. Elles sont aussi réunies dans des recueils séparés qu'on appelle bénédictionnaires (p. xxxvii et note 2 et plus bas p. xli).

Nous relevons dans Warren, *Introduction*, p. xxxii-xxxiii, le tableau suivant, intéressant pour l'étude des bénédictionnaires. Aux sacramentaires en question se trouve annexé un recueil de bénédictions. Warren classe les documents en deux catégories, les uns publiés, les autres non encore publiés.

service books of the english Church, au mot *Benedictional*, p. 226-228 :

Le ms. du xie siècle, au British Museum, *fonds Harl. n. 2892*, est un bel exemplaire d'ancien bénédictionnaire; il a environ 200 pages sans ornementation.

Le ms. de la Bodléienne, *Rawlinson C. 425*, d'après ce qu'en dit le Dr Wickham Legg dans son troisième volume du *Missel de Westminster*, est probablement un bénédictionnaire monastique du xive siècle.

Le *ms. 21,974* du British Museum est un bénédictionnaire du xvie siècle.

Le missel de Westminster dont on vient de parler[2] fournit le texte d'un bénédictionnaire du xvie siècle. Un autre bénédictionnaire de la même époque se trouve dans le *Pontifical d'Exeter* de l'évêque Lacy, édition Barnes (1847); on en trouvera également un autre dans l'appendice de Wordsworth aux offices pontificaux de David de Bernham et encore dans le *Pontifical d'Egbert* édité par la *Surtees Society*, 1853.

Comme on le voit d'après cet exposé, la période durant laquelle le bénédictionnaire existe à l'état de recueil isolé s'encadre entre deux époques : une plus ancienne durant laquelle les formules furent insérées dans les sacramentaires, une autre plus récente où il fut annexé aux pontificaux. Il est difficile de dire à

DOCUMENTS PUBLIÉS

NOMS DES MSS.	DATE	LIEU OU ILS SE TROUVENT.	DE LA PUBLICATION.		
			ÉDITEUR.	LIEU.	DATE.
1. *Cod. Coloniensis* . .	IXe s.	Cologne : Bibl. de l'évêque Hildebald.	Pamélius [1].	Cologne.	1571
2. — *Vaticanus I*. .	Id.	»	Rocca.	Rome.	1605
3. — *S. Eligii*. . . .	Id.	Autrefois, au monastère Saint-Pierre de Corbie actuellement Paris, Biblioth. nationale.	D. Ménard. / Bénédictins. / Migne.	Paris.	1642 / 1705 / 1847
4. — *Vaticanus II* .	Id.	Autref. à Paris; mainten. à Rome, Bibl. vatic.	Muratori.	Venise.	1748
5. — *Leofrici*. . . .	Xe s.	Bibl. bodléienne, à Oxford.	Warren.	Oxford.	1883

[1] Pamélius a publié aussi deux autres documents liturgiques : *a*) *Cod. Grimoldi*, ixe siècle, Cologne, Bibl. hildebald., écrit par un abbé Grimold, prob. 814-840, Pamélius, Cologne, 1571; *b*) *Cod. Alcuin*, ixe siècle. Sacram. grégor. arrangé par Alcuin, Pamélius, Cologne, 1571.

DOCUMENTS NON PUBLIÉS

NOMS DES MSS.	DATE.	LIEU OU ILS ONT ÉTÉ ÉCRITS.	REMARQUES.
1. *Cod. Rodradi*. . . .	IXe s.	Prêtre Rodrade, monast. de Corbie, vers 853.	Utilisé par D. Ménard.
2. — *Rhemensis* [1]. .	IXe s.	Prêtre Lantbert, mon. St.-Rémi de Reims, ordre de Gaudelgand.	Utilisé par D. Ménard. — Voir préface au sacramentaire grégorien dans Migne *P. L.*, t. lxxviii.
3. — *Ratoldi*	Xe s.	Par ordre de Ratold, 28e abbé de Corbie, m. en 986.	
4. — *Reginæ Sueciæ*.	Xe ou XIe s.	Pour l'église de St.-Cloud (*Novigentum*) près Paris.	
5. — *Calensis*. . . .	XIe s.	Au monastère de Chelles en Normandie.	
6. — *Theodoricens I*	IXe s.	Au monastère de St.-Thierri près Reims.	
7. — *Theoderic. II* .	IXe s.	Au monastère de N.-D. de Soissons.	
8. — *Othobonianus*.	IXe s.	A Paris, propriété de P. Petau, puis de la reine Christine, maintenant fonds Ottoboni à Rome.	Utilisé par Muratori. dans *Liturg. rom. vetus*.
9. — *Gemmetensis* ou missel de Robert.	XIe s.	A Winchester, transféré à Jumièges, maintenant à Rouen.	Utilisé par D. Ménard. et par Warren.
10. — *Bodleianus* . .	IXe s.	En France; probab. pour l'église de Tours. Maintenant à Oxford, Bibl. bodléienne.	Utilisé par Warren.

[1] M. Ulysse Chevalier, dans *Sacram. de l'abb. de S. Rémi*. Paris, 1900, n'a fait que publier la transcription de ce mss. par J. de Voisin. — A la page 306, il donne les bénédictions épiscopales.

5. Terminons cette nomenclature par les indications relevées dans l'ouvrage de Ch. Wordsworth, *The old*

quelle époque précise s'opérèrent ces fusions; on aura remarqué que la plupart des documents isolés s'éche-

[1] *Anciens sacramentaires*, p. 218-219.

[2] 2e vol., col. 533-672, de l'édition Wickham Legg dans H. B. S.

lonnent dans un laps de temps qui va du xe au xive siècle. — Ces formules passèrent-elles dans la liturgie romaine? Il y a lieu de le penser quand on lit dans le card. Bona[1] : *Extant hujusmodi benedictiones in vetustis libris sacramentorum, et in romano pontificali edito sub Leone X. Sunt etiam seorsum M.S.S. in codicibus vaticanis.* D'autre part, M. Ehrensberger signale plusieurs pontificaux où sont contenues des bénédictions épiscopales. Ce serait empiéter sur l'article PONTIFICAL que d'entrer ici dans de plus amples détails[2].

III. CONTENU DES RECUEILS DE BÉNÉDICTIONS. — 1. « Le bénédictionnaire, dit M. Wordsworth[3], n'est pas un volume bien compliqué. Autant que le comporte le texte, c'est peut-être le plus simple de tous les livres liturgiques, quoique dans la dernière période de son existence on ait joint aux formules de bénédictions beaucoup d'autres rites. Les gros caractères qu'on rencontre parfois dans le texte s'expliquent par ce fait que le bénédictionnaire devait être tenu à une certaine distance devant les yeux de l'évêque au moment de la bénédiction, alors que ses mains étaient occupées. »

Une rubrique, en tête de chaque formule, indique le jour où elle doit être dite, par ex : *Dominica IIII post Epiphaniam;* le texte est formé de trois sections, dont chacune peut tenir deux ou trois lignes, parfois même davantage. Chacune de ces sections se termine par *Amen* que toute l'assemblée devait prononcer. Parfois au lieu de trois sections, la bénédiction en a quatre, six ou même un plus grand nombre. Après la troisième section, se trouve la conclusion, dont les recueils ne donnent souvent que les premiers mots, parce qu'elle était toujours la même. Dans la plupart des recueils cette conclusion est : *Quod ipse præstare dignetur, cujus regnum et imperium sine fine permanet in sæcula sæculorum. Amen. Benedictio Dei Patris + et Filii + et Spiritus + Sancti; et pax ejus (vel Domini), sit semper vobiscum.*

D'autres fois la conclusion est ainsi formulée : *Ille vos benedicat de cœlis, qui per crucem et sanguinem passionis suæ, vos venire dignatus est redimere in terris.* — Le missel mozarabe donne une conclusion toute différente. Voir plus bas.

2. Les formules spéciales à chaque mystère ou à chaque fête de saint, énoncent l'objet de ce mystère ou de cette fête, disent la grâce que Dieu a attachée à leur célébration, l'application que chaque fidèle doit s'en faire à lui-même, expriment le souhait de voir ce résultat réalisé par la bénédiction du Dieu tout-puissant. Le plus souvent elles se présentent sous forme d'une allocution à l'assemblée; l'évêque s'adresse directement à elle et parle de Dieu à la troisième personne; quelquefois c'est sous forme d'une prière dans laquelle le Pontife s'adresse directement au Seigneur. On en pourra juger d'après les deux formules suivantes :

A. *In Vigilia Natalis Domini.*

Omnipotens Deus qui Incarnatione Unigeniti sui mundi tenebras effugavit, et ejus gloriosa nativitate hanc sacratissimam noctem irradiavit, effuget a vobis tenebras vitiorum, et irradiet corda vestra luce virtutum. — ℟. *Amen.*

Quique ejus sacratissimæ Nativitatis gaudium (magnum) pastoribus ab Angelo voluit nuntiari, Ipse super vos gratissimum benedictionis suæ imbrem infundat, atque Ipso pastore vos ad æternorum gaudiorum pascua æterna perducat. — ℟. *Amen.*

Et qui per ejus Incarnationem terrena cœlestibus sociavit internæ pacis et bonæ voluntatis vos nectare repleat, et cœlestis militiæ consortes efficiat. — ℟. *Amen.*

Quod ipse, etc.[4].

B. Autre *in Natali Domini.*

Deus qui adventum tuæ majestatis per Angelum Gabrihelem priusquam descenderes, nuntiare jussisti. — *Amen.*

Qui sine initio sempiternus es, terras inlustrare per Virginem tartara lavare dignasti per crucem. — *Amen.*

Præsta ut hic populus tuus in præceptis obedienter ambulans sicut est partus virginis singularis, ita eos benedictionum tuarum veri luminis ymbrem infundas. — *Amen.*

Et tentationum insidias, vel aculeos tentatoris spiritalibus armis accinctos Adversarii tentamenta, et præsentis vitæ inlecebras in tuo nomine facias superare. — *Amen.*

Et primæ nativitatis et secundæ regenerationis Auctorem suum sciant esse, quod natum est; seque tibi intelligant debere quod sanctum est. — *Amen.*

Quod ipse præstare digneris; qui cum Patre et Spiritu Sancto vivis et regnas, etc.[5].

C. Celle du missel mozarabe, plus brève, a aussi une conclusion qui diffère de celles que nous avons signalées.

Ainsi : *In nativitate D. N. Jesu Christi :*

Dominus Jesus Christus qui olim pro nobis hodie dignatus est nasci, ipse vos sua Nativitate vivificet. — *Amen.*

Et qui infantiam sumens humanitatis vilibus indutus est pannis, cœlestium virtutum vos vestiat indumentis. — *Amen.*

Sitque vestrorum cordium interior pastus, qui in presepio positus credentibus se voluit monstrari vescendus. — *Amen.*

Conclusion. — *Per misericordiam ipsius Dei nostri qui est benedictus et vivit et omnia regit in sæcula sæculorum.* — *Amen*[6].

3. Le nombre des formules varie beaucoup suivant les recueils : Le *Missale gothicum,* un des plus anciens documents de la Liturgie gallicane, n'en contient qu'une vingtaine dans la publication de Tommasi; elles s'y présentent assez irrégulièrement et seulement pour les grandes solennités; elles varient beaucoup aussi quant à la forme, il y en a de sept ou huit membres, d'autres de six, cinq ou quatre; les formules à trois membres sont plutôt rares. — D. Ménard, dans son édition du *Sacramentaire grégorien* en a inséré 96, tant au propre du temps qu'au propre des saints : il est vrai que la *P. L.,* t. LXXVIII, col. 605, donne en supplément le *Bénédictionnaire de Saint-Thierri* près de Reims où l'on en compte jusqu'à 165 : si l'on voulait ajouter les 61 de ce manuscrit que D. Ménard a placées dans le sacramentaire, on se trouverait en face d'un chiffre considérable. Le total doit être certainement réduit car deux ou trois bénédictions sont parfois indiquées sous un même jour avec la rubrique : *Alia.* Dans tous les cas, D. Ménard inscrit des bénédictions seulement pour un certain nombre de fêtes, pour certaines vigiles, pour les dimanches de l'année, pour chaque jour de l'octave de Pâques; il n'en donne aucune pour les féries du carême. — Les bénédictionnaires de Lambécius et de Kollar, tels que la *P. L.* les reproduit, sont proba-

[1] *Rerum liturgic.,* l. II, c. XVI, édition Sala, t. III, p. 337. — [2] Ehrensberger, *Libri liturgici Bibliothecæ vaticanæ,* p. 516, 518, 530, 545, 550. — [3] *The old service books of the english Church,* Wordsworth M. A. et Henry Littleholes, Christopher, p. 225-227. — [4] Cette formule se lit dans Muratori, ex *Codice Othobonian,* t. II, p. 362; D. Ménard, *S. Gregorii Liber sacram., P. L.,* t. LXXVIII, col. 30; *Benedictionum Episcopal. supplementum ex Codice S. Theoderici, P. L., id.,* col. 606; *Benedictionale S. Gregorio Magno vindicatum a Kollario, P. L., id.,* col. 627; *Benedictional of archbish. Robert,* edited by H. A. Wilson, p. 5; *The Leofric missal,* p. 63. — [5] Voir le *Missale gothicum,* dans Tommasi, *Opera,* t. VI, p. 233. — [6] *Missale mixtum,* dans *P. L.,* t. LXXXV, col. 189-190.

blement incomplets : le premier ne contient que 21 bénédictions, dont dix pour certaines solennités et onze sous la rubrique *quotidianis diebus;* le second en renferme un peu plus; soit 61 dont 49 pour le propre du temps et le commun des saints, et 12 quotidiennes. On remarquera dans ces deux documents une bénédiction *De eucharistia* entre la septuagésime et la quinquagésime. Les bénédictions dans Muratori, t. II, p. 362, d'après le *Codex othobonianus,* sont au nombre de 60 seulement, dont 38 pour le propre du temps et le commun des saints, 13 quotidiennes et 9 variantes données en note : l'édition de Pamélius donne un chiffre plus considérable, savoir 133 au total, dont 90 pour le propre du temps d'après le *ms. d'Utrecht,* 43 pour les fêtes des saints, les communs et diverses occurrences. — Le *Sacramentaire de l'abbaye de Saint-Rémi,* édité par M. Ulysse Chevalier, mais seulement d'après les indications fournies par de Voisin, n'en compte que 35 : à en juger d'après les alinéas, chaque bénédiction aurait eu jusqu'à cinq ou six membres, mais comme l'éditeur n'a pas marqué les *Amen,* il est difficile de savoir si chaque alinéa doit être considéré comme un membre séparé.

Pour les liturgies ambrosienne et mozarabe, les données font défaut et il est difficile d'évaluer le nombre des bénédictions : les seuls renseignements sont fournis par la note de Cériani mentionnée plus haut au sujet de la liturgie ambrosienne, par le *Missale mixtum* édité dans la *Patrologie latine,* au t. LXXXV, pour la liturgie mozarabe : Cériani parle d'un ms. du XIe siècle, contenant 67 bénédictions : le nombre s'élève à 150 dans le missel mozarabe; il y en a pour toutes les messes, savoir 74 au propre du temps, 52 au sanctoral, 24 au commun des saints.

Dans la liturgie anglo-saxonne, le missel de Léofric contient un nombre très restreint de bénédictions épiscopales, 31 au total dont 18 pour le propre du temps, 6 pour les principales fêtes, et 7 pour le commun des saints : il n'y en a aucune pour les dimanches après la Pentecôte. — Celles du bénédictionnaire de l'archevêque Robert sont plus nombreuses : on en compte 161 dont 83 pour le propre du temps, 78 pour les fêtes des saints. Parmi ces dernières il en est qui attirent l'attention, car elles ne se trouvent pas dans les documents que nous avons précédemment passés en revue. Ce sont (p. 51 sq. de l'édition Wilson) *Benedictio in monasterio, Benedictio quotidie ad matutinum... ad vesperas... ad completorium :* ces dernières sembleraient indiquer que les bénédictions n'étaient pas exclusivement attachées à la célébration de la messe, mais pouvaient se rencontrer aux différentes heures de l'office, la première qui figure aussi dans le *Westminster missal* (H. B. S.) était usitée dans la cérémonie de la profession monastique. En voici la teneur :

Omnipotens dominus sanctarum mentium habitator vos benedicat et in cordibus vestris perpetuam sibi mansionem constituat. — Amen.

Ab omnibus vos perturbationibus interius exteriusque munitos efficiat, consolatoremque spiritum sanctum attribuat et in proposito sanctæ religionis in quo vos deo devovistis perseverabiles reddat. — Amen.

Quatenus in hac peregrinatione sub ejus piissima protectione inculpabilem vitam ducentes ad eorum consortium quorum exempla imitamini, intercedente beato benedicto, pervenire feliciter valeatis. — Amen.

Ille vos benedicat de cælis, qui per crucem et sanguinem passionis suæ nos redemit in terris. — Amen.

Quod ipse prestare dignetur.

IV. Le Bénédictionnaire de saint Æthelwold. — On ne peut mieux faire que de résumer John Gage pour donner une idée de ce précieux document.

1° *Époque et auteur du ms.* — La dédicace écrite en lettres capitales dorées au folio 4 et 5 nous renseigne sur ces deux points; en voici le commencement et la fin :

PRESENTEM BIBLV' IUSSIT P'SCRIBERE PRESUL
UUINTONIÆ D'N'S QUE' FECERAT ESSE PATRONU'
MAGNUS APELUUOLDUS. UERE GNARUS BENE XP'I
AGNOS UELLIGEROS AB DEMONIS ARTE MALIGNA
CONSERUARE D'O FRUCTU' QUOQ : REDDERE PLENU'
ICONOMOS CLARUS UENERABILIS ATQUE BENIGNUS
HIC CVPIT [redacted]
QENDA' SUBIECTU' MONACHU' CIRCOS QUOQ. MULTOS
IN HOC PEÆCEPIT FIERI LIBRO BENE COMPTOS
COMPLETOS QVOD [redacted]
OMNES CERNENTES BIBLU' HUNC SEMP' ROGITENT HOC
POST METAM CARNIS UALEAM CAELIS INHERERE
OBNIXE HOC ROGITAT SCRIPTOR SUPPLEX GODEMANN'.

Æthelwold, évêque de Winchester, par l'ordre duquel fut écrit le ms., est inscrit au calendrier des saints d'Angleterre : il reçut l'habit monastique des mains de saint Dunstan à Glastonbury, fut abbé du monastère royal d'Abingdon en 948, puis évêque de Winchester de 963 à 984. C'est entre ces deux dates (seconde moitié du Xe siècle) qu'il faut placer l'exécution du bénédictionnaire. Le scribe fut un moine du nom de Godeman, et John Gage estime qu'il a pu être le décorateur ou miniaturiste en même temps que l'écrivain, (p. 32 et 40 de sa dissertation).

2° *Description du ms. dans son ensemble.* — Le document, actuellement la propriété du duc de Devonshire, mesure trente centimètres sur vingt-trois environ, contient 119 feuillets d'un papier épais et bien conservé. Les lettres capitales parfois très grandes sont en or; d'autres encore sont tracées avec le même luxe, rouge ou or. Certaines pages ont alternativement des lignes écrites en or, en rouge ou en noir : les parties en or sont exécutées avec des feuilles découpées et collées, le tout est brillant et solide. On y compte trente miniatures distinctes, sur trente feuilles le dessin occupe toute la page, forme parfois un encadrement avec des colonnes et des arcades; le sommet des arches est partagé en trois compartiments, ce qui est rare pour les mss. de cette époque reculée. Sur d'autres pages l'encadrement est rectangulaire, formé de fleurs et de sentences.

3° *Les formules.* — Le recueil renferme des formules de bénédictions épiscopales pour 116 fêtes ou circonstances de l'année; à ce chiffre il faut ajouter une bénédiction restée incomplète pour la fête de la Nativité de Marie. Le nombre s'élève même à 172, si l'on tient compte des variantes marquées pour certains jours. Leur énoncé est conforme à celui du bénédictionnaire de l'archevêque Robert et du missel de Léofric; il diffère de celui qu'on trouve dans le missel gothique, édité par Muratori, sauf pour les fêtes de l'Épiphanie, de saint Pierre et de saint Paul, et de saint André, où l'on peut voir une certaine ressemblance. Ex.

Muratori. *In vigiliis Epiphan.*	Æthelwold's bened. *in die Theophaniæ.*
Deus qui præsentem diem ita dignaris diligere : ut eum tot elegeris miraculis inlustrare.	*Deus qui præsentem diem ita dignatus es eligere, et ut cum eligeres tot miraculis demonstrare. in quo ad te ad orandum stella nova Magos perduxit, et Jordanis tuo baptismo sanctificare meruit. Nec non et aquæ pallor in Chana Galilææ*
Amen.	
Qui dignatus es pro forma facturæ tuæ salutis nostræ, in Jordanis fontem, fons aquæ vivæ descendere. Amen.	

In quo te adorandum stella Magos docuit et aquæ pallor vina produxit. Amen.

Esto familiæ tuæ ipse lux itineris; qui stella indice clarificatus es Rex salutis. Amen.

Converte ad te quærendum stupidas mentes hominum: qui nuptiale convivio vertisti latices in falernum. Amen.

Ut juncta cum Angelis in excelsis Deo tibi cantet gloriam plebs protecta. Amen.

Præsta, Salvator mundi, qui cum Patre et Spiritu sancto vivis.

vinum produxit. esto quæsumus tuæ familiæ ipse lux itineris qui stella indice clarificatus es rex salutis. Amen.

Da plebi tuæ redemptoris sui plenum cognoscere fulgorem, ut per ejus incrementa ad perpetuam claritatem perveniat. Amen.

Et qui dignatus es hodie ad Jordanis fontem fons aquæ vivæ descendere et tuo baptismate sanctificare, tribue populis tuis perpetua pace gaudere et splendore gratiæ tuæ semper accendere. Amen.

Quod ipse præstare.

Par ce simple rapprochement, on voit de part et l'autre les mêmes expressions, les mêmes membres de phrase utilisés : le rédacteur d'Æthelwold a voulu donner la forme, qu'on pourrait appeler classique, avec ses trois sections et sa conclusion telles qu'on les retrouve dans les documents relativement moins anciens. Il n'y a guère de formules dans le pontifical publié sous Léon X, qui ne se trouvent dans le bénédictionnaire de saint Æthelwold, et celui-ci pour les grandes fêtes présente à peu près les formules qu'on trouve dans les sacramentaires grégoriens. Deux fêtes sont spéciales à l'Angleterre : la fête de sainte Etheldrytha, abbesse du monastère d'Ely que reconstitua notre saint évêque, et la fête de saint Swithin son prédécesseur sur le siège de Winchester.

4° *Les miniatures.* — Parmi les dix premières, trois ont disparu : celle qui se présente d'abord (2) contient sous l'arcade le mot *Confessoru* et semble bien avoir eu pour pendant une première feuille (1) sur laquelle il y avait le mot *Chorus*, comme on le voit dans les deux pages (3 et 4) consacrées aux vierges : quatre autres (7 et 8) feuilles renferment les Apôtres reconnaissables à leurs emblèmes, bien qu'il n'y ait aucune inscription. Il est à croire qu'il y avait également deux feuilles (9 et 10) pour les martyrs et que ces feuilles ont disparu. Suivent : la miniature de l'Annonciation que John Page inscrit sous le n. 10; elle porte en suscription les deux vers :

Nuntius e cælo hic stas prædicanda Mariæ
Ecce Deum paries hominemque simul benedicta.

une miniature représentant la venue du Fils de l'homme (n. 11); elle se trouve en face de la Bénédiction pour le IIIe dimanche de l'Avent; puis dans l'ordre suivant : le mystère de Noël (n. 12), le martyre de saint Etienne (n. 13); saint Jean l'Évangéliste (n. 14); la déliération des rois mages (n. 15); les mages offrant leurs présents à l'enfant Jésus assis sur les genoux de sa mère (n. 16); le baptême de Jésus au Jourdain (n. 17); la présentation de Jésus au temple (n. 18); l'entrée de Jésus à Jérusalem (n. 19); la visite des saintes femmes au tombeau après la résurrection (n. 20); l'apparition de Jésus ressuscité à ses apôtres (n. 21); l'Ascension (n. 22); la descente du Saint-Esprit (n. 23); la sainte Trinité (n. 24); sainte Æthelrytha (n. 25); Jésus-Christ dans sa gloire (n. 26); la nativité de saint Jean-Baptiste (n. 27); le martyre de saint Pierre et de saint Paul (n. 28); saint Swithin (n. 29); saint Benoît (n. 30); la mort de la sainte Vierge (n. 31); l'évêque bénissant le couple (n. 32). Cette dernière est restée inachevée, le côté droit ne portant que le tracé du dessin. Voir figure 1480. Dans cette énumération sont seules comprises les miniatures qui remplissent toute la page : il semble bien que d'autres feuilles avaient un frontispice enluminé, comme par exemple la fête des saints Innocents et la fête de saint Michel.

Si le bénédictionnaire, comme œuvre liturgique, ressemble à beaucoup d'autres, comme œuvre d'art il est très intéressant. Voici quelques extraits de ce qu'en a écrit M. W. Ottley, bon juge en cette matière, au témoignage de M. John Gage : « Ce que je veux mentionner tout d'abord, c'est l'exactitude des proportions dans les personnages, spécialement dans les n. 2, 3 et 4, les vierges ont une attitude aisée et gracieuse, il y a de la beauté et de la variété dans l'expression, et s'il y avait moins de confusion dans l'agencement des mains, l'œuvre ne laisserait rien à désirer. Ces anges qui tiennent des rouleaux ou des volumes sous les arcades et au-dessus des groupes de saints, ont tant de vie et de grâce, sont si bien drapés et adaptés à l'espace qu'ils occupent que je ne sais trop comment en louer assez le dessin... C'est dans le dessin des pieds ou des mains que paraît davantage l'inexpérience de l'artiste : ce défaut tient plutôt à l'époque, c'est seulement trois siècles après la date de ce ms. que l'on voit les progrès notables de l'art sous ce rapport. » M. Ottley déclare en terminant qu'il s'est borné à des considérations générales sur le mérite des enluminures : il faut les voir dans la reproduction qu'en a fait faire la Société des Antiquités à Londres.

A ces remarques, John Gage a cru devoir ajouter quelques traits caractéristiques. « On voit, dit-il, dans cette ornementation que les artistes anciens représentent constamment et d'une façon uniforme les objets de leur prédilection; dans les peintures que les Saxons ont faites des premiers fondateurs du christianisme, la représentation de ces saints, telle qu'elle fut primitivement transmise aux habitants de ce pays, est scrupuleusement conservée; saint Pierre est constamment représenté avec la tonsure et sans barbe, on le reconnaît aisément à ces traits dans la miniature du chœur des Apôtres, dans celles de l'apparition de Jésus après sa résurrection, de la descente du Saint-Esprit, du martyre du prince des Apôtres. Si la miniature de saint Jean l'Évangéliste nous présente l'aigle tenant dans son bec un grand encrier doré en forme de corne, la nativité de saint Jean Baptiste rappelle la plus ancienne manière d'écrire : le vieux Zacharie y trace avec un stylet sur une plaque le *Joannes est nomen ejus.* Dans la miniature du baptême de Jésus, le Jourdain est représenté par un personnage aux cornes d'or, tenant une urne d'où l'eau s'échappe : c'est l'image classique que N. Poussin a reproduite dans son Moïse sauvé des eaux. Saint Swithin a une chasuble bleue sur une dalmatique ou tunique dorée; il porte l'étole, le manipule, le superhuméral et le rational, il a des souliers dorés, il est tonsuré et sans mitre; il faut remarquer du reste que la mitre n'est représentée dans aucune peinture de notre ms., qu'il n'en est fait mention ni dans ce bénédictionnaire ni dans celui de l'archevêque Robert; il ne paraît pas qu'elle ait été en usage dans l'Église latine jusque vers le XIe siècle. Saint Swithin porte le manipule au bras gauche; d'autres fois le célébrant tient cet ornement entre le pouce et l'index, comme on le voit dans un dessin d'évêque anglo-saxon sur un pontifical de l'abbaye de Jumièges, plus ancien que notre ms., et actuellement à la bibliothèque de Rouen, n. 362. Peut-être la dernière miniature où l'on voit un évêque donnant la bénédiction est-elle la représentation de saint Æthelwold pour lequel le bénédictionnaire fut écrit.

« Je n'ai pas de raison de douter, dit encore John Gage en terminant, que les miniatures ne soient l'œuvre de Godeman; l'art de l'enluminure se rattachait à l'art de

la calligraphie. » Aux Xe et XIe siècles, il y avait à Newminster de Winchester une école d'artistes; c'est de Godeman ou de son école que sont les miniatures du bénédictionnaire conservé à la bibliothèque de Rouen. Le bénédictionnaire de saint Æthelwold est peut-être le

A description of archbishop Robert's Benedictional, in-4°, London, 1832. — J. Bona, *Rerum liturgicarum libri duo cum notis et observationibus Roberti Sala*, t. 4 in-fol., Aug. Taur., 1747. — U. Chevalier, *Sacramentaire et martyrologe de l'abbaye de Saint-Remy*,



1480. — L'évêque bénissant le peuple. D'après *The archæologia*, t. XXIV, pl. 32.

plus précieux de tous les manuscrits qui se trouvent dans la collection Cavendish, et l'on doit être profondément reconnaissant au duc de Devonshire d'en avoir autorisé la reproduction.

V. Bibliographie. — On a réuni ici les documents à consulter soit sur les bénédictions épiscopales soit sur les bénédictionnaires. — *Archæologia, or miscellaneous Tracts relating to antiquity*, published by the Society of Antiquaries of London, t. XXIV, contenant *A dissertation on St. Æthelwold's Benedictional*, par John Gage; *Benedictional S. Æthelwoldi, Wintoniensis episcopi*, in-8°, Paris, 1900. — Léop. Delisle, *Mémoire sur d'anciens sacramentaires*, dans les *Mémoires de l'Académie*, in-4°, Paris, 1886, t. XXXII, 1re partie. — Ehrensberger, *Libri liturgici Bibliothecæ vaticanæ*, in-4°, Friburgi, 1897. — Edouard Frère, *Manuel du bibliographe normand*, 2 vol. in-8°, Rouen, 1860. — Gerbert, *Vetus liturgia alemanica*, in-4°, San-Blas., 1776. — Le P. Lebrun de l'Oratoire, *Exposition de la messe*, 4 vol. in-8°, Paris, 1777. — L. G. Wickham Legg, *Missale westmonasteriense*, 3 vol. in-8°, London, 1891-1897. — Lesley, *Missale mixtum, cum præfatione et notis, P. L.*,

t. LXXXV. — Mabillon, *Commentarius in ordinem rom., P. L.*, t. LXXVIII; *De liturgia gallicana, P. L.*, t. LXXII. — N. Magistretti, *Pontificale in usum Ecclesiæ mediolanensis e codicib. sæc. IX-XI*, in-8°, Mediolani, 1897. — Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, 4 in-fol., Venetiis, 1763. — Hugues Ménard, *Gregorianum Sacramentarium, cum præfationibus et notis, P. L.*, t. LXXVIII. — Muratori, *Liturgia romana vetus, cum dissertatione prævia de rebus liturgicis*, 2 vol. in-fol., Venetiis, 1748. — Pamélius, *Liturgicon Ecclesiæ latinæ*, 2 vol. in-4°, Colon. Agripp., 1571. — J. B. Silvestre, *Paléograghie universelle*, 4 vol. in-fol., Paris, 1839-1841. — Tommasi, *Opera cum notis Vezzosi*, 11 vol. in-4°, Romæ, 1769, t. VI. — F. E. Warren, *The Leofric missal*, in-4°. Oxford, 1883. — J. O. Westwood, *Fac-similes of miniatures and ornaments in anglo-saxon and irish manuscripts*, in-fol., London, 1868. — H. E. Wilson, *The Benedictional of archbishop Robert*, edited for H. B. S., in-8°, London, 1903. — Chr. Wordsworth, *The old service-books of the english Church*, in-8°, London.

J. BAUDOT.

BENEDICTUS. Voir CANTIQUE ÉVANGÉLIQUE.

BENEDICTUS. Un verre doré conservé au Vatican représente un personnage ayant du poil follet au menton, vêtu de la tunique dalmatique recouverte de la *læna* (fig. 1481). La légende porte ces mots : A SAECVLARE BENEDICTE PIEZ. Ciampini, éditeur de ce verre, avait pensé y voir le Christ, et il interprétait la légende : *Anno seculare benedicte pie zeses : scilicet : Jesus dignatus est naviculæ Ecclesiæ pacis portum demonstrare*[1]. Buonarotti accepte l'identification avec le Christ et propose la double lecture suivante ; *Ante sæculare benedicte, pie, zeses* ou bien *A sæculare datum. Benedicte pie, zeses*. Garrucci propose une interprétation différente. Il n'est pas question ici du Christ que les artistes chrétiens n'ont jamais représenté avec la *læna*, mais toujours avec la tunique ou le *pallium*. L'acclamation est donc adressée au personnage représenté sur le verre, lequel a reçu la bénédiction d'un nommé Sæcularis. Le vêtement d'argent figure assurément le vêtement blanc, l'aube baptismale des néophytes, que ceux-ci portaient pendant l'octave qui suivait le baptême. Sæcularis doit être le nom de l'évêque qui avait baptisé notre personnage lequel était quelque littérateur ou lettré puisqu'on l'a représenté avec un rouleau à la main.

Cette appellation de *benedictus* était en effet celle



1481. — Verre doré.
D'après Garrucci, *Vetri ornati*, 1856, pl. 26, n. 10.

qu'on donnait spécialement aux néophytes. Voici comment s'exprime saint Paulin à cet égard : *Alius libellus ex his est, quos ad benedictum, id est christianum virum amicum meum, Endelechium scripsisse videtur*[2]. Sidoine Apollinaire fait usage du même terme pour mentionner *benedictus Simplicius*[3]. Le père



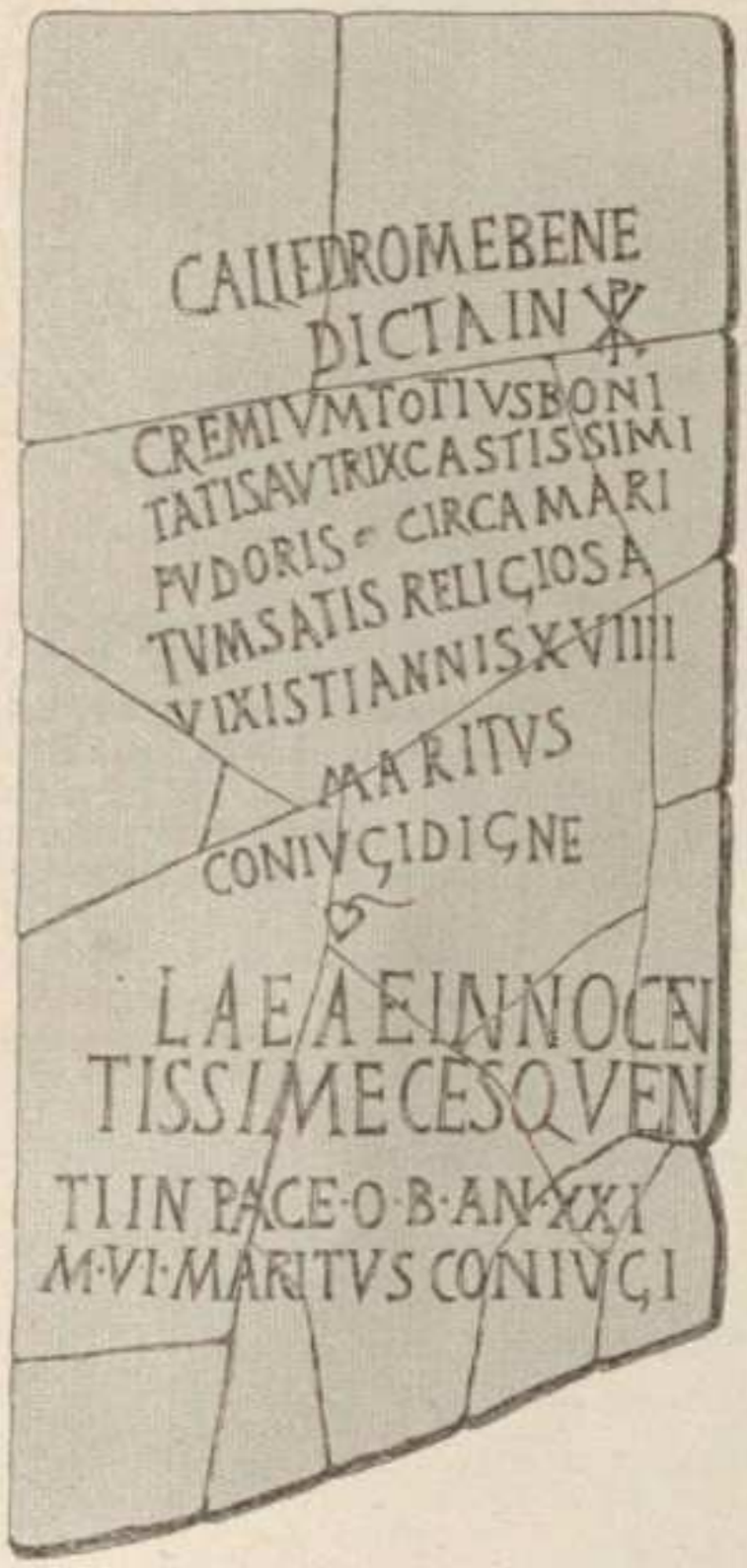
1482. — Épitaphe romaine. D'après *Bullett. di archeol. cristiana* 1873, pl. 6, n. 1.

Sirmond, à propos de ce passage, a donné les sens divers du mot *benedictus*. Aux textes qu'il a réunis nous ajouterons celui de notre fond de coupe et les suivants : BENEDICTVS VIR LEONTIVS VIVAS SEMPER[4], qui montre que *Benedictus* n'est pas ici ce nom propre dont les païens eux-mêmes faisaient usage[5]. Fabretti a publié cette épitaphe lue sur un cippe chrétien : ANIMA SANCTA CATA NOMEN BENEDICTA[6].

[1] Ciampini, *Sacra historica disquisitio de duobus emblematibus, quæ in cimelio eminentissimi Gasparis Carpinei asservantur*, in-4°, Romæ, 1691, p. 16 sq.; Buonarotti, *Osservazioni sopra alcuni frammenti di vetro*, in-4°, Firenze, 1716; pl. V, n. 3, p. 38, 39; Perret, *Les catac. de Rome*, in-fol., Paris, 1852, pl. XXVII, n. 58; Garrucci, *Vetri ornati di figure in oro*, in-4°, Roma, 1864, p. 147 sq., pl. XXVI, n. 10. Cf. Fr. Münter, *Primordia Ecclesiæ africanæ*, in-4°, Hafniae, 1829, p. 176, note 22. — [2] S. Paulin, *Epist.*, XXVIII. *Ad Severum*, 6, *P. L.*, t. LXI, col. 312; Th. Feldmann, *De stola alba neophytorum*, in-4°, Tremoliæ, 1711. — [3] Sidoine Apollinaire, *Epist.*, l. VII, epist., IX, *P. L.*, t. LVIII, col. 578. — [4] Marini, dans Mai, *Scriptor. veter. nova collectio*, in-4°, Romæ, 1831, t. V, p. 354. — [5] Alb. della Marmora, *Voyage en Sardaigne*, in-8°, 1840, t. II, p. 486-488; *Corp. inscr. græc.*, t. III, n. 5759; Orelli, *Inscript. lat.*, in-8°, Turici, 1827, t. I, n. 2311. — [6] Fabretti, *Inscriptionum antiquarum, quæ in paternis ædibus asservantur*, in-fol., Romæ, 1699, p. 736, n. 469. L'éditeur propose *casta* au lieu de *cata*, mais Garrucci dit avec raison *la donna... fu una sant'anima e* μακαρία (κατὰ nomen) *benedetta*.

Un marbre de Coblentz, malheureusement brisé au début de la formule, pourrait avoir présenté une mention analogue : .....NV.....‖...DIC·TA·C...‖IE·SE◇IRA·T·IN ‖ SCL◇·VIX·IT AN‖NVS. LXX DE.P◇‖SI.CI.◇ EIVS. ‖ SVB.DIE·KALEN ‖ ☧ MARCI·AS ‖ IN·PA:CE [1]. Bosio a publié un marbre avec ces mots : RVFINAE FILIAE BENEDICTAE [2].

Une épitaphe romaine gravée sur une plaque de marbre cipollin est ainsi conçue [3] (fig. 1482). Il s'agit d'un enfant de neuf ans nommé Sozon à qui on applique l'épithète de « béni ». L'acclamation finale doit se lire :



1483. — Inscription romaine.
D'après *Bullettino di arch. cristiana*, 1873, pl. 4-5, n. 5.

Verus Christus ispir(it)um (tuum accipiat) in pace et pet(e) pro nobis. La présence du monogramme ne doit pas nous induire en erreur sur la date de ce marbre [4] qui est antérieur à la paix de l'Eglise. L'expression *verus Christus* fait allusion à l'hérésie des Marcionites qui enseignait la non réalité matérielle du Christ pourvu d'un corps fantastique. Mais c'est l'épithète *benedictus* qui nous intéresse ici d'une manière spéciale. Nous savons qu'on aimait à donner ce nom en y attachant une idée morale. Dans la vie de saint Benoît par saint Grégoire Ier (c. VIII), on nous dit que saint Benoît croyait entendre une voie diabolique lui crier : « Benoît, soi s maudit et non béni. » Le biographe ne dédaigne pas lui-même ce jeu de mots : *Fuit vir vitæ venerabilis gratia benedictus et nomine*. Païens et chrétiens firent usage de *benedictus* et *benedicta*. Une inscription de L. Domitius Evaristus porte cette formule : SODALES. NOMEN. IMPOSVERVNT. BENEDICTI [5]. Chez les fidèles, l'épithète prenait une signification religieuse qui s'est conservée jusqu'à nos jours : Tertullien donne par antonomase aux baptisés le nom de *benedicti*, comme nous disons encore : Jean fut *béni* dès le sein de sa mère. Une belle inscription de l'ambulacre dans lequel nous avons rencontré l'épitaphe du jeune Sozon, mais placée dans un corridor très étroit amorcé à droite



1484. — Épitaphe de Saint-Romain-en-Galle.
D'après Le Blant, *Inscriptions chrét. de la Gaule*, t. II, pl. 49.

de cet ambulacre va nous donner un dernier exemple (fig. 1483). Cette inscription fermait l'entrée d'une petite arcade construite au-dessous du niveau du sol de la galerie. Elle a été gravée en deux fois, par des lapicides différents. On lit d'abord l'épitaphe de *Calledrome benedicta, in Christi gremium, totius bonitatis auctrix, castissimi pudoris circa maritum, satis religiosa vixisti annis XVIIII*. Le mari n'a pas donné son nom : *maritus conjugi dignæ*. Plus tard, il a conduit sa seconde femme au même tombeau : *Laeae* (= Leae) *innocentissimæ cesquenti* (= quiescenti) *in pace quæ vixit an. XXI, m. VI maritus coniugi*. Ces deux formules sont de l'époque constantinienne [6].

E. Le Blant, qui a rencontré à Saint-Romain-en-Galle,

[1] Frendenberg, dans *Jahrbücher des Vereins von Alterthumsfreunde im Rheinlande*, t. XL, p. 340; Becker, dans *Annalen des Vereins für Nassauische Alterthumskunde*, t. IX, p. 136; E. Le Blant, *Nouveau recueil des inscript. de la Gaule*, 1892, p. 86, n. 62. — [2] Bosio, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1632, p. 511. — [3] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1873, p. 71, n. 4, pl. VI, n. 1 : *Epigrafi rinvenute nell' arenaria tra i cimiteri di Trasone e dei Giordani nella Via Salaria nova*. — [4] Voir *Dictionn.*, t. I, col. 2334. Il faut distinguer entre le monogramme exprimant à partir du règne de Constantin une idée triomphale et représenté isolément et ce même monogramme servant de sigle abrégé dans l'écriture, cf. De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, p. 320; quant à la croix gemmée gravée sur la partie gauche de l'épitaphe, elle nous reporte à la seconde moitié du IIIe siècle. *Bull. di arch. crist.*, 1868, p. 91. — [5] Gruter, *Corpus inscript.*, in-fol., 1707, p. MCXXII, n. 4. — [6] *Bull. di arch. crist.*, 1873, p. 73, pl. IV, n. 5.

dans la Viennoise, la formule *Hic pausat Eufrasius Benedictus*[1], écrit : « J'hésiterais à regarder ici *Benedictus* comme un nom propre[2]. » (Fig. 1484.)

H. Leclercq.

BENE FECIT. Une inscription trouvée parmi les décombres et la terre à Parioli portait la formule suivante[3] :

[*anima dulcis*] IN · PACE
QVI · VIXIT · ANN · III · M · IIII · D·
VIIII · BONE · MEMORIE · FILIO ·
DVLCISSIMO · PATER · BEN · FEC·

Cette locution : *bene fecit, bene fecerunt* est fréquente dans l'épigraphie chrétienne. Deux inscriptions de Tropea (Calabre), pouvant remonter au IVe siècle, portent ces formules[4].

☩ BM GAVDENTIVS
FIDELIS QVI BIXIT
ANNIS PM LXV M III
DX CVI BENE FECIT
VXOR ET FILIE EIVS

B M S
SATVRNINO QVI VIXIT ANNIS
LX M V D X CVI BENE
FECIT VXOR EIVS CVM FILI
IS SVIS RECESSIT IN PACE

Mêmes formules à Rome :

PARENTES BENE FECERVNT FILIO[5]; VIRGINIO SVO MERENTI BENE FECIT[6]; FILIA SVA FECIT VENE MATRI[7]; FECIT COMPARI SVE IN PACE BENE[8]; FECERVNT PARENTES BENE[9]; FILIE SVE BENEMERENTI FECIT BENE[10]. On rencontre même une variante intéressante avec le mot *tibi* : BENE FILII TVI TIBI FECERVNT[11] et :..... CLEMENTIA BENE CONIVGE (= *conjux*) TIBI DE MEIS. (*fecit*)[12].

Les textes que nous venons de transcrire ne laissent aucun doute sur le sens du mot *bene facere* entendu des soins de la sépulture. Une épitaphe, relevée en 1843, dans le cimetière de Saint-Hermès est si claire, qu'elle dispense de toute démonstration :

GERONTIVS QVI VIXIT
ANNOS XXV REMISIT
AMVMNV NOMINE BENIG
NV QVI FECIT CORPORI BENE

Gerontius qui vixit annos XXV *remisit* (= reliquit) *anumnu* (*m*) (= alumnum) *nomine Benigun* (*m*) *qui fecit corpori bene*; ce qui revient à dire : *qui curam corporis* (*egit*), formule qui se lit sur une autre épitaphe du même cimetière. D'autres exemples n'ajouteraient rien à la démonstration[13]. J.-B. De Rossi a présumé que le groupe d'inscriptions portant la formule que nous étudions pourrait provenir de fidèles africains émigrés à Tropéa; la démonstration n'a pu être faite[14].

H. Leclercq.

BÉNIR (Manière de). — I. Textes. II. Imposition de la main. III. La main ouverte. IV. Bénédiction latine. V. Bénédiction grecque. VI. Bénédiction avec le médius et l'index. VII. Bénédiction avec l'index et l'auriculaire. VIII. Bénédiction avec quatre doigts. IX. Autres bénédictions avec quatre doigts.

I. Textes. — On pratiquait deux manières de bénir chez les Juifs, par l'imposition des mains et l'élévation des mains. La première manière n'était pas prévue par le rituel et ne servait que dans des cas particuliers. Jacob bénit ainsi les deux fils de Joseph, Éphraïm et Manassé[15]. La seconde bénédiction était réservée aux seuls prêtres et ne servait que dans les cérémonies officielles. La formule fut donnée par Dieu lui-même à Moïse[16]. Jésus se servait de deux bénédictions. Il imposait les mains aux enfants qu'on lui présentait[17], et, au moment de l'Ascension, il bénit les disciples en élevant les mains[18].

Les premiers chrétiens, tous juifs convertis, gardèrent rigoureusement le rituel et les usages juifs et ces deux manières de bénir — comme bien d'autres coutumes — passèrent du judaïsme au christianisme.

Les *Constitutions apostoliques* enjoignent aux évêques de bénir l'assemblée d'après le rite mosaïque. Καὶ μετὰ τοῦτο ὁ ἀρχιερεὺς ἐπευχόμενος τῷ λαῷ εἰρήνην, εὐλογείτω τοῦτον· ὡς καὶ Μωσῆς ἐνετείλατο ἱερεῦσιν εὐλογεῖν τὸν λαὸν τούτοις τοῖς ῥήμασιν· « Εὐλογήσαι σε Κύριος, καὶ φυλάξαι σε· ἐπιφάνει Κύριος το πρόσωπον αὐτοῦ ἐπὶ σὲ καὶ δῴη σοι εἰρήνην[19]. » « Ensuite l'évêque ayant donné la paix au peuple le bénit, suivant l'ordre de Moïse aux prêtres, par ces paroles : Que le Seigneur te bénisse et te garde : Que le Seigneur te montre sa face et te donne la paix. »

La formule de la bénédiction est écourtée[20]. Il est probable que les évêques se servaient du geste de la bénédiction juive en même temps que de la formule. Ce geste consistait à étendre les deux mains sur la multitude. Au temple, le grand prêtre les élevait au-dessus de la tête par respect pour le nom de Dieu écrit sur sa couronne[21]. Mais dans la *Diaspora* les prêtres ne les élevaient pas plus haut que les épaules.

L'imposition des mains était très usuelle chez les premiers chrétiens. Il n'y avait presque aucune cérémonie qui n'en fût accompagnée. Elle servait principalement dans quatre occasions : 1° l'absolution[22]; 2° la confirmation[23]; 3° l'ordination[24]; 4° la bénédiction[25].

Nous voyons dans la *Peregrinatio Etheriæ*[26] et d'autres documents que l'évêque bénissait par l'élévation et l'imposition des mains. A la fin des offices, il donnait une bénédiction générale, ensuite les fidèles défilaient devant lui pour recevoir une bénédiction particulière. *Item dicit orationem et benedicit fideles;*

[1] E. Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule*, 1868, t. II, p. 43, n. 398, pl. 49, n. 287 : *Hic pausat Eufra* ‖ *sius benedictus in pace* ‖ *qui vixit an* ‖ *LXX. mens. II dies VII* ‖ *surr*[*ecturu*]*s. die cælo cum* ‖ *venerit auctor*. Épitaphe perdue à l'exception d'un fragment. La copie de E. Le Blant vient de M. Allmer; elle a été faite sur l'original et complétée pour la partie mutilée d'après un dessin manuscrit. — [2] E. Le Blant donne les raisons de son opinion, p. 44, note 4, en citant plusieurs textes et références mis à profit dans notre dissertation. — [3] G. Bonavenia, *Un cenno sulle recenti scoperte fatte nel cimitero di S. Ermete ai Parioli*, dans *Röm. Quart.*, 1894, t. VIII, p. 142. — [4] De Rossi, *Iscrizioni cristiane di Tropea in Calabria*, dans *Bull. archeol. napol.*, 1857, septembre, p. 14; *Bull. di arch. crist.*, 1877, p. 86. — [5] Oderici, *Dissertationes et adnotationes in aliquot ineditas veteres inscriptiones*, in-4°, Romæ, 1765, p. 43. — [6] Lupi, *Dissertazioni, littere ed altre operette*, in-4°, Faenza, 1785, t. I, p. 174. — [7] G. Marini, *Iscrizioni antiche delle ville e de palazzi Albani*, in-4°, Roma, 1785, p. 195. — [8] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1873, p. 133. — [9] *Ibid.* — [10] *Ibid.* — [11] Boldetti, *Osservazioni*, in-fol., Roma, 1720, p. 390; Gori, *Inscript. antiq. gr. et rom.*, in-4°, Florentiæ, 1727, t. II, p. 74, n. 41. — [12] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1873, p. 132. — [13] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 406; *Bull. di arch. crist.*, 1877, p. 87 sq. — [14] *Ibid.*, p. 95. — [15] Gen., XLVIII, 13, 14. — [16] Num., VI, 22, 28. — [17] Matth., XIX, 13, 15. — [18] Luc., XXIV, 50. — [19] *Constit. apost.*, l. II, c. LVII, *P. G.*, t. I, col. 737. — [20] Num., VI, 24. — [21] Eccli., XLV, 14. — [22] S. Cyprien, *Epist.*, X, XI, XII, XIV, LXXI, *P. L.*, t. IV, col. 260, 263, 265, 270, 423. Étienne Ier, *P. L.*, t. III, col. 1175. — [23] Act., VIII, 17; XIX, 6; Tertullien, *De resurr. carnis*, c. VIII, *P. L.*, t. II, col. 852; Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. I, col. 953-956; S. Cyprien, *De hæreticorum baptismate*, VIII, *P. L.*, t. III, col. 1160. — [24] Act., VI, 6; XIII, 3; Tim., IV, 14; *Canons d'Hippol.* dans *Texte und Untersuch.*, t. VI, fasc. 4, p. 40. *Constit. apost.*, l. VIII, c. XVI, XVII, XIX, XXI, XXII, *P. G.*, t. I, col. 1114, 1115, 1118. — [25] Dom Cabrol, *Les églises de Jérusalem. La discipline et la liturgie au IVe siècle*, in-8°, Paris, 1893, p. 43-44. — [26] *Ibid.*

et post hoc, exeunte episcopo de intro cancellos, omnes ad manum ei accedunt; et ille eos uno et uno benedicit exiens jam.

II. Imposition de la main. — L'imposition soit d'une main soit des deux est donc une cérémonie essentielle pour les bénédictions; mais sur les monuments de l'antiquité chrétienne les mains ne sont pas toujours disposées de la même façon et cette diversité a donné lieu à différentes classifications.

Le geste de bénédiction le plus simple et le plus naturel est l'imposition directe de la main sur la personne ou sur l'objet que l'on veut bénir.

Plusieurs fresques des catacombes représentent le Christ bénissant de cette façon. Dans le cimetière des Saints-Pierre-et-Marcellin, une fresque du IIIe siècle nous montre Jésus-Christ guérissant l'aveugle-né : il lui pose la main sur la tête [1]. Dans le même cimetière une fresque du IVe siècle représente le même épisode : Notre-Seigneur emploie le même geste [2].

Quelquefois le personnage qui bénit n'impose pas directement la main, mais la tient simplement étendue sur la personne ou sur l'objet. Ainsi une peinture du cimetière d'Hermès nous montre le Christ guérissant un démoniaque. Le malade est à genoux devant Jésus qui étend la main sur sa tête sans faire l'imposition [3].

Les sarcophages chrétiens représentent assez souvent Jésus bénissant ou opérant des miracles par l'imposition des mains. Un bas-relief trouvé à la villa Borghèse et conservé au musée du Louvre représente des épisodes de l'Ancien et du Nouveau Testament (fig. 1486). En premier lieu on voit Dieu recevant les présents de Caïn et d'Abel : vient ensuite le Christ bénissant deux enfants par l'imposition des mains sur la tête. Kraus [4] a cru voir dans cette scène la bénédiction de Manassé et d'Éphraïm par Jacob, mais cette interprétation ne nous paraît pas vraisemblable, car la Bible nous dit que Jacob croisa ses mains pour imposer la main droite à Éphraïm qui se trouvait à sa gauche et la main gauche à Manassé qui était à sa droite [5]. Sans doute la raison qui a poussé Kraus à adopter cette interprétation, c'est que Jésus dans ce cas est représenté barbu tandis que dans les trois autres épisodes il est imberbe. Mais cette diversité est facile à expliquer. L'artiste en exécutant son travail devait avoir sous les yeux différents modèles qu'il a copiés sans se préoccuper de l'unité typique.

La troisième scène représente Jésus entre deux de ses disciples dont l'un, saint Pierre, est facile à reconnaître par le coq qui se trouve à ses pieds. Les deux derniers épisodes sont ceux de Jésus au puits de Sichem et de la guérison de l'hémorroïsse. Il est à remarquer que la malade est présentée à Jésus, dont elle baise respectueusement la main, par un des apôtres. D'ordinaire elle est représentée accroupie derrière Notre-Seigneur. Sur un sarcophage célèbre conservé au musée d'Arles [6], on voit le Christ faisant ce geste à trois reprises différentes : pour la guérison de l'hémorroïsse, pour celle d'un aveugle-né et pour la bénédiction d'un enfant. Cependant il faut remarquer que la position de la main n'est pas pareille dans les trois cas. Pour les deux guérisons Jésus touche légèrement la tête des malades, tandis que pour la bénédiction de l'enfant, il pose la main tout entière sur sa tête.

Un sarcophage du Vatican nous montre Jésus guérissant deux aveugles : il pose la main gauche sur la tête de l'un deux [7]. Un autre sarcophage, découvert dans le cimetière de Lucine, représente Jésus guérissant un aveugle par l'imposition de la main sur les yeux. Sur le même sarcophage, Notre-Seigneur nous apparaît sous les traits d'un adolescent opérant le miracle de la multiplication des pains. Deux apôtres, deux vieillards, se tiennent à ses côtés : l'un porte une corbeille avec un pain, l'autre une corbeille avec deux poissons. Jésus pose une main sur chaque corbeille [8].



1486. — Jésus bénissant. Sarcophage du Louvre.

III. La main ouverte. — Une deuxième façon de bénir consiste à étendre la main ouverte vers la personne ou vers l'objet que l'on bénit. Mais ce geste n'est pas exclusivement réservé aux bénédictions; au contraire, il paraît plutôt avoir servi, soit dans l'antiquité païenne soit dans l'antiquité chétienne, comme geste d'allocution et de commandement. Ainsi, Jésus enseignant est souvent représenté tenant d'une main un rouleau et faisant ce geste de l'autre main [9]. Une fresque de la catacombe de Prétextat représente Jésus et la Samaritaine, Jésus fait ce geste, qui n'est évidemment qu'un geste d'allocution. On est quelquefois embarrassé sur l'interprétation à donner à ce geste, et souvent les deux interprétations — acclamation ou bénédiction — s'y appliquent également.

Une peinture de la fin du IIe siècle, qui se voit dans la chapelle des sacrements, représente la résurrection de Lazare, sujet si cher aux premiers chrétiens. Elle

[1] G. Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, pl. 68, n. 3. Cf. *Dictionn. d'archéologie*, art. Aveugle, t. I, col. 3231, fig. 1154. — [2] G. Wilpert, *op. cit.*, pl. 129. — [3] G. Wilpert, *op. cit.*, pl. 246; Bottari, *Sculture e pitture sagre estratte dei cimiteri di Roma*, 3 vol. in-fol., Roma, 1737-1754, pl. CLXXXVII, n. 2. — [4] Kraus, *Realencyclopädie*, t. II, p. 751; Genèse, c. XLVIII, 14. — [5] Voir t. I, col. 1129, fig. 280. — [6] Bottari, *op. cit.*, pl. XXXIX. — [7] Mamachi, *Origines et antiquitates christianæ*, Romæ, 1842, p. 281, note 4, pl. VII; Aringhi, *Roma subterr.*, l. III, c. XIII, p. 493. — [8] Wilpert, *op. cit.*, pl. 40, 2; pl. 126; Ludwig von Sybil, *Christliche antiche*, t. I, p. 274. — [9] Wilpert, *op. cit.*, pl. 19; Ludwig von Sybil, *op. cit.*, p. 232, 233.

est très remarquable et se distingue des représentations similaires, car au lieu d'une momie à la porte du tombeau, nous voyons un jeune homme plein de vie, déjà sorti du sépulcre : Jésus imberbe le bénit la main ouverte [1]. Mais peut-être ne faut-il voir ici que le geste d'allocution dont Jésus accompagna ses paroles au défunt.

Une autre fresque plus ancienne encore représente le Bon Pasteur portant sur ses épaules une brebis qu'il retient avec la main gauche, tandis que la main droite ouverte est levée comme pour bénir [2]. Une fresque, trouvée dans le troisième cubicule du cimetière de Domitille, représente la guérison du paralytique. Celui-ci vêtu d'une longue tunique, à genoux devant Jésus, lève les mains vers lui en suppliant : Jésus, sous les traits d'un jeune homme imberbe, portant les cheveux longs, le bénit la main ouverte; mais peut-être est-ce un geste de commandement [3].

Ce geste se rencontre assez fréquemment sur les sarcophages chrétiens. L'un d'eux trouvé au cimetière du Vatican nous montre Jésus guérissant le paralytique à la piscine probatique [4]. Le sujet occupe le milieu du sarcophage; il est divisé en deux étages séparés par une ligne ondoyante représentant l'eau. Dans l'étage inférieur on voit le malade couché sur son lit. Deux personnages étendent sur lui la main droite comme pour bénir. Au registre supérieur le malade nous apparaît guéri, emportant son lit, tandis que Jésus le bénit de la main ouverte.

La même scène est représentée sur un autre sarcophage. Le malade est guéri et emporte son grabat [5].

IV. Bénédiction latine. — Sur un grand nombre de monuments, principalement d'origine latine, on a remarqué que sur les mains qui bénissent, trois doigts seulement se développent, le pouce, l'index et le médius, tandis que les deux autres doigts sont repliés à l'intérieur de la main. C'est ce qu'on appelle la bénédiction latine par opposition à la bénédiction grecque dont nous parlerons plus loin. Cette manière de bénir n'apparaît dans l'art chrétien qu'à une époque relativement tardive. Ceci tendrait à prouver qu'au début on bénissait la main ouverte sans se préoccuper de la disposition des doigts et que ce ne fut que plus tard, probablement vers le milieu du IIIe siècle, qu'on commença à adopter certains usages qui, dans la suite, ont fait loi, et sont parvenus jusqu'à nous.

Ce geste est surtout un geste oratoire, et, comme tel, il a été reproduit sans cesse par les artistes de l'antiquité païenne. Apulée en fait mention : *porrigit dexteram et ad instar oratorum conformat articulum duobus infimis conclusis digitis, ceteros eminentes porrigit, et infesto pollice, infit* [6].

Naturellement, les premiers chrétiens, formés aux écoles païennes, se servaient de ce geste dans leurs discours et ne l'employèrent que plus tard pour les bénédictions. A quelle époque, et comment ce changement s'est-il produit? Il est impossible de le dire. Ce geste servait, à la fin des discours, à congédier l'assemblée : il se peut que l'orateur chrétien, évêque ou prêtre, l'ait conservé pour bénir l'assemblée à la fin de son instruction et que, peu à peu, cette manière de bénir ait été adoptée dans toutes les autres circonstances. Il est assez difficile par suite d'établir d'une façon absolument certaine les cas où il faut voir sur les monuments un geste de bénédiction ou un geste oratoire et l'on se trompe souvent sur ce point. On croit voir un personnage dans l'acte de bénir alors que l'artiste a voulu le représenter dans l'acte de parler [7].

Ce geste est représenté assez rarement sur les monuments des trois premiers siècles, mais, à partir de cette époque, on le rencontre très souvent, principalement sur les sarcophages.

Une fresque de la voûte du cimetière de la Nunziatella (seconde moitié du IIIe siècle) représente au centre le Christ-Juge; le reste de la voûte est orné de figures de saints et d'orantes. Deux des saints font ce geste, mais il est impossible de dire s'il s'agit d'une bénédiction ou d'un geste oratoire [8].

Dans ce même cimetière se trouve une fresque représentant la guérison du lépreux : le malade est à genoux devant Jésus qui étend la main. Ici encore, il est probable qu'il ne faut voir qu'un geste de conversation [9].

Dans le cimetière de Pontien, une fresque de la fin du Ve siècle représente trois saints; Marcellin, Pollion et Pierre. Marcellin et Pollion semblent bénir d'après la manière romaine, mais la même question se pose : bénissent-ils ou parlent-ils [10]?

Une fresque du IVe siècle qui se trouve au cimetière de Domitille est moins difficile à interpréter. Le Christ est assis entre deux saints. Devant lui trois personnages, dont l'un est à genoux, font des gestes de supplication; Jésus étend sur eux les deux mains : il s'agit évidemment ici d'une bénédiction [11].

Comme nous l'avons dit, ce geste se rencontre assez souvent sur les sarcophages.

Un sarcophage trouvé à Rome, en 1633, représente plusieurs scènes, soit de l'Ancien, soit du Nouveau Testament. A gauche, l'on voit un homme avec les



1487. — Jésus bénissant. Sarcophage de Rome. D'après Bottari, *Sculture e pitture*, t. I, pl. 133.

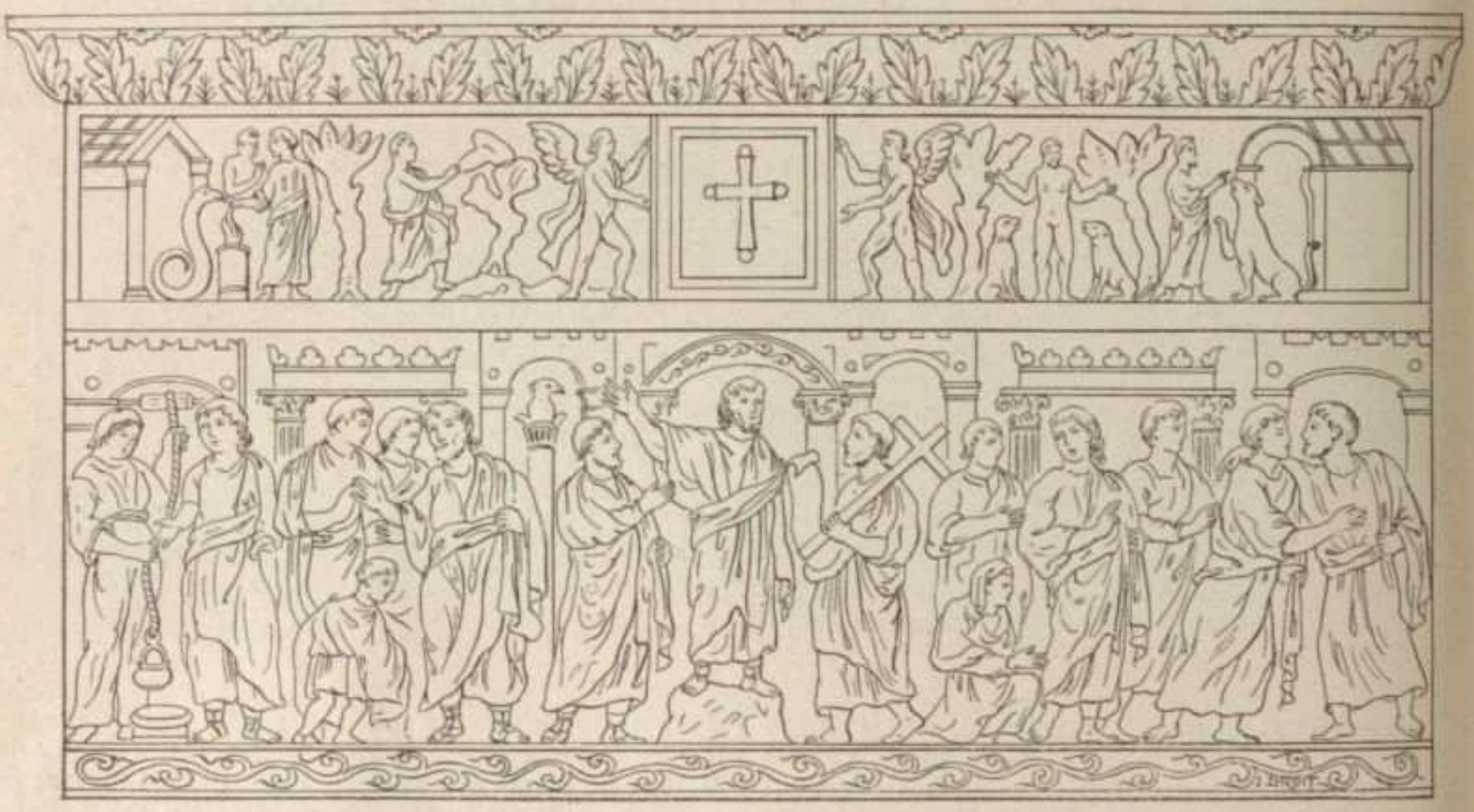
[1] Wilpert, *op. cit.*, pl. 46; A. Pératé, *Archéologie chrétienne*, in-8°, Paris, 1892, p. 140. — [2] Wilpert, *op. cit.*, pl. 25; Venturi, *Storia dell' arte italiana*, in-8°, Milano, 1901, t. I, p. 28. — [3] Wilpert, *Cyclus*, pl. 7, 2; *Le pitture delle catacombe*, p. 205. — [4] Bottari, *op. cit.*, pl. XXXIX; Smith, *Dict. of christian antiquities*, t. I, p. 201, art. *Bethesda;* Martigny, *Dict. des antiq. chrét.*, p. 542, art. *Piscine probatique*. — [5] Bottari, *op. cit.*, pl. XXXI; Martigny, *op. cit.*, p. 508, art. *Paralytique*. — [6] Apul., *Metam.*, II, 39. — [7] De Waal, dans *Realencyclopädie der christl. Alterthümer*, art. *Gestus*. — [8] Wilpert., *op. cit.*, pl. 75. — [9] H. Detzel, *Christliche Iconographie*, Fribourg, 1894, t. I, p. 294, fig. 126. — [10] Wilpert, *op. cit.*, pl. 255; Aringhi, *op. cit.*, t. I, p. 385. — [11] Mamachi, *op. cit.*, t. I, pl. V; Wilpert, *op. cit.*, pl .196.

mains liées derrière le dos : il est assez difficile de l'identifier. Peut-être est-ce saint Pierre ou saint Paul prisonnier. Le second personnage n'est pas moins curieux; c'est un homme en caleçon, avec un petit manteau sur les épaules. Qu'est-ce que l'artiste a voulu représenter par là? Nous n'en savons rien. Peut-être s'agit il d'un homme qui vient d'étendre son vêtement pour l'entrée de Jésus à Jérusalem. Cette interprétation paraît assez vraisemblable, car la scène de l'entrée triomphale est représentée aussitôt après. Nous voyons Jésus assis sur un âne : il bénit de la main droite suivant la manière romaine. Ici du moins il est impossible de se tromper et de voir dans ce geste autre chose qu'une bénédiction. Les autres scènes représentent le Christ donnant la loi, Daniel dans la fosse aux lions et la résurrection de Lazare [1] (fig. 1487).

Sur un autre sarcophage trouvé au cimetière du Vatican [2] on voit le miracle de Cana, la guérison de l'aveugle-né : le Christ étend sur lui la main droite dont les doigts sont arrangés suivant la manière romaine, mais peut-être est-ce un simple geste dont Jésus accompagne ses paroles. Une troisième scène représente Notre-Seigneur touchant d'une baguette un coffre vide : sans doute, il s'agit de la résurrection de Lazare, mais le cas est très curieux, car presque toujours Lazare est représenté à la porte d'un tombeau ayant la forme d'un petit édifice [3] : viennent ensuite une orante avec une colombe à ses pieds, la multiplication des pains, la guérison de l'hémorroïsse et Daniel empoisonnant le serpent, sujet très rare.

Un autre sarcophage [4] représente la guérison de l'hémorroïsse. Jésus semble la bénir d'après la manière romaine. Il est à remarquer que l'hémorroïsse se tient debout s'inclinant respectueusement pour toucher le manteau de Notre-Seigneur : d'ordinaire elle est représentée accroupie derrière lui. Sur l'un des plus beaux sarcophages de Rome [5] (voir t. I, fig. 19) ce geste est reproduit trois fois. C'est le célèbre sarcophage trouvé à Saint-Paul-hors-les-Murs et conservé au musée de Latran (n. 104). Il comporte deux rangées de sculptures. En haut à gauche, on voit la création par les trois personnes de la très sainte Trinité [6], Dieu le Père assis sur un trône semble bénir, d'après la manière romaine, Adam, que lui présente Dieu le Fils, Ève est étendue à ses pieds. Viennent ensuite la chute de nos premiers parents; le portrait des défunts dans un médaillon; le miracle de Cana, Jésus touche les urnes avec une baguette; la multiplication des pains, deux apôtres présentent à Jésus les pains et les poissons, il pose une main sur chaque corbeille; la résurrection de Lazare.

En bas sont représentés, l'Épiphanie, la guérison de l'aveugle-né; Jésus touche les yeux du malade, les doigts sont arrangés d'après la manière romaine; Daniel dans la fosse aux lions; le reniement de saint Pierre, Jésus qui parle à Pierre fait le geste romain; l'empri-



1488. — Jésus bénissant. D'après Maffei, *Verona illustrata*, 1732, part. III, p. 53.

sonnement de saint Pierre; Moïse frappant le rocher.

Maffei a donné un sarcophage fort curieux [7]. Il semble que l'artiste avait sous les yeux un cahier de modèles; il en a reproduit deux, sans s'apercevoir que la première fois il représentait Jésus barbu, la seconde fois imberbe. Dans la première représentation, Jésus bénit un personnage de taille minuscule, la main ouverte; dans la seconde, il bénit l'hémorroïsse suivant la manière romaine. Dans les deux cas, surtout dans le second, il est très probable que l'artiste a voulu représenter Jésus non pas bénissant mais parlant (fig. 1488).

Somme toute, on peut dire, qu'à part quelques rares exceptions, dont l'interprétation ne laisse aucunement douter, les monuments de l'antiquité chrétienne ne reproduisent que rarement ce geste comme geste de bénédiction; par contre le geste oratoire se rencontre très souvent.

V. Bénédiction grecque. — Pour la bénédiction grecque les trois doigts qui se développent sont l'index le médius et l'auriculaire, tandis que le pouce se joint à l'annulaire (fig. 1489).

[1] Bottari, *op. cit.*, t. III, pl. CXXXIII. — [2] Bottari, *op. cit.*, t. I, pl. XIX. — [3] Marucchi, *Éléments d'archéologie chrétienne*, Paris, 1900, t. I, p. 331. — [4] Bottari, *op. cit.*, t. I, pl. XXI. — [5] Marucchi, *Guida del museo later.*, Roma, 1898, pl. 2. — [6] De Rossi, *Bullettino di archeologia christiana*, 1865, p. 30; Kraus, *Realencyclopädie*, Freiburg, 1882, t. I, p. 595, au mot *Geist*. — [7] S. Maffei, *Verona illustrata*, in-fol., 1732, Verona, part. III, p. 53.

L'origine de ce geste est difficile à établir : à notre connaissance il n'en existe pas de reproduction sur les monuments de l'antiquité païenne. Conclure de là que ce geste soit exclusivement chrétien, que tous les détails aient été voulus, que la disposition de chaque doigt ait un symbolisme propre, serait par trop audacieux; et néanmoins, les nombreuses significations qu'on lui attribue le laissent supposer.

Dans le *Guide de la peinture* [1], on trouve une explication curieuse. « Lorsque vous représentez la main qui bénit, ne joignez pas trois doigts ensemble; mais croisez le pouce avec le quatrième doigt, de manière que le second, nommé index, restant droit, et le troisième étant un peu fléchi, ils forment à eux deux le nom de Jésus (IHCOVC), IC. En effet le second doigt restant ouvert indique un I (*iôta*) et le troisième forme par sa courbure un C (*sigma*). Le pouce se place en travers du quatrième doigt; le cinquième est aussi un peu courbé, ce qui forme l'indication du mot (XPICTOC) XC, car la réunion du pouce et du quatrième doigt forme un X (*chi*) et le petit doigt par sa courbure un C (*sigma*). Ces deux lettres sont l'abrégé de XPICTOC. Ainsi par la divine providence du Créateur, les doigts de la main de l'homme, qu'ils soient plus ou moins longs, sont disposés de manière à pouvoir figurer le nom du Christ. »



1483. — Bénédiction grecque. D'après *Monuments Piot*, t. VII, fasc. 1.

Nicolas Malaxus [2], écrivain grec, donne la même explication. *Quod autem digitus index et medius sic jungantur in manu benedicente, ut primus erectus, litteram* I, *alter curvatus litteram* C, *quæ græcum mediæ ætatis sigma est, efficiant; atque iterum ut digitus annularis et pollex, inter se transmissi formant litteram græcam* X; *auricularis vero digitus, uti de medio dictum est, curvetur in* C : *et ex his demum duæ primæ litteræ* IC *significent nomen sacrosanctum Jesus; posteriores autem duæ* XC, *denotent nomen Christus, uti explicat Ciampinus ex Raynodo de attributis Christi, sect. 4. c. 9. n. 733, et Raynaudus ex Nicolao Malaxo, scriptore græco, fragmenta ejus vis scio qualia citans; quod inquam, talis positio digitorum in manu benedicente græcorum sit, aut debeat esse, ad tales litteras formandas, ingeniosam potius Nicolai istius speculationem esse existimo quam receptum apud Græcos ritum : cum præter illum alius nusquam citetur, qui talium rituum in benedictionibus servandorum, meminerit.*

Les Bollandistes ont raison de ne voir dans cette explication qu'une spéculation ingénieuse. Ils estiment que ce geste est aussi latin que grec, peut-être même serait-il exclusivement latin; ils sont donc obligés de rejeter cette explication qui ne peut convenir qu'aux seuls grecs; ils en donnent une autre, acceptable pour les deux Églises. Les trois doigts élevés expriment la croyance à la Trinité : le pouce et l'annulaire forment un cercle, l'hiéroglyphe de l'éternité [3]. *Tres autem digitos erigi in cœlum, ut eo cogitationes nostras dirigamus ad contemplandam sanctissimam Trinitatem : Digitumque annularem ac pollicem, suprimis articulis inter se contingentes conficere litteram* O *aut annulum, æternitatis hieroglyphicon, ad significanda bona quæ in cœlis reposita sunt, æterna fore : spemque illa consequendi per benedictionem divinam impertiri vel augeri hominibus.*

On serait bien en peine de dire laquelle des deux explications est la plus ingénieuse.

Macri voit dans ce geste les sigles A et ω : les trois doigts élevés forment l'oméga, la réunion du pouce et de l'annulaire l'alpha.

Goar [4] y lit I(ησοῦς) χ(ριστὸς) ν(ικᾶ). L'auriculaire forme la lettre I, le pouce et le quatrième doigt la lettre X, l'index et le médius, qui, d'après lui doivent être un peu séparés, la lettre V.

Leo Allatius [5] croit voir dans l'élévation des trois doigts une allusion à la Trinité : il ne donne aucune signification au cercle formé par le pouce et le quatrième doigt, mais il ajoute que l'index et le médius rappellent les deux natures de Jésus-Christ.

Neale [6] dit en parlant de la bénédiction grecque. « Le prêtre joint le pouce et le quatrième doigt, élève et joint les trois autres; il est supposé symboliser la procession du Saint-Esprit du Père seul, et suivant d'autres, former les lettres I.H.C. »

L'abbé Polidori [7] reconnait lui aussi dans l'élévation de trois doigts une profession de foi à la Trinité des personnes et dans les deux doigts unis la croyance à l'unité de nature.

Martigny [8] croit reconnaître dans ce geste les deux principaux mystères de la foi, la Trinité et l'Incarnation, « quand ces deux doigts (le pouce et l'annulaire), sont placés l'un sur l'autre en forme de croix (et les monuments en offrent plus d'un exemple) l'ensemble de l'attitude de la main pourrait rappeler les deux principaux mystères de la foi, la Trinité et l'Incarnation. »

D'après dom Roulin [9] ce geste symboliserait la grâce et la protection divines; malheureusement, il ne nous explique pas ce symbolisme caché. Il est inutile d'ajouter que ces explications n'ont d'autre fondement que l'imagination. Le nombre seul suffirait à en démontrer la fausseté. Ce geste était connu longtemps avant qu'on ne songeât à lui attribuer toutes ces explications. — Comme pour la bénédiction romaine, cette manière de bénir n'était probablement tout d'abord qu'un simple geste d'allocution, et ceci est d'autant plus vraisemblable que sur un grand nombre de monuments il est impossible de lui donner une autre interprétation. Ainsi l'une des plaques de la célèbre chaire de Maximinien représente l'Annonciation [10], l'ange fait ce geste : il ne s'agit évidemment pas d'une bénédiction, mais d'un geste d'allocution; une autre plaque représente l'ange apparaissant en songe à Joseph, ici encore l'ange ne bénit pas. Sur d'autres monuments, et ils sont nombreux, il est difficile de saisir l'idée de l'artiste. Souvent en effet, les personnages représentés tiennent un livre de la main gauche tandis que la main droite est levée comme pour bénir, mais l'attitude générale convient aussi bien à un orateur qu'à quelqu'un qui bénit [11].

On ne peut préciser l'époque à laquelle ce geste apparaît dans l'art chrétien, mais ce fut assez tard et le geste romain lui est antérieur. A partir du Ve siècle on le rencontre assez fréquemment, et, à part quelques points de détail, les artistes ont suivi assez fidèlement les règles données dans le *Guide de la*

[1] M. Didron, *Manuel d'iconographie grecque et latine avec une introduction et des notes*, Paris, 1845, in-8°, p. 455. — [2] *Act. sanct.*, jun. t. VII, p. 122'. — [3] *Act. sanct.*, jun. t. VII, p. 125'. — [4] Goar, *Euchologion*, Venetiis, 1730, p. 725, note 2. — [5] Leo Allatius, *De const. Eccl. occid. et orient.*, p. 1358 sq. — [6] Neale, *Holy eastern Church*, introduct., London, 1850, p. 352. — [7] *Amico catt.*, t. VII, p. 60. — [8] Martigny, *Dict. des antiq. chrét.*, 1877, p. 90, art. *Bénir* (Manière de). — [9] Dans *Monuments et mém. publiés par l'Acad. des inscript. et belles-Lettres*, 1900, t. VII, p. 96. — [10] Venturi, *Storia dell' arte italiana*, t. I, p. 314, fig. 296. — [11] Venturi, *op. cit.*, p. 317, fig. 238. Cf. art. ANE, t. I, col. 2059, fig. 600.

peinture. Quelquefois, mais assez rarement, on trouve des exemples où le pouce et le médius se joignent au lieu du pouce et de l'annulaire.

Il ne semble pas probable que dès l'origine on ait établi une distinction bien nette entre les deux manières de bénir, grecque et romaine : on usait indifféremment de l'un ou de l'autre geste, et cet état de choses s'est prolongé jusque bien avant dans le moyen âge, car Innocent III, très zélé pour tout ce qui regardait les anciens usages, et écrivant *ex professo* sur la manière de bénir, ne prescrit que l'élévation de trois doigts sans indiquer lesquels. Kraus est d'opinion que la distinction ne fut établie qu'à partir de la scission définitive des deux églises, mais cette assertion paraît peu vraisemblable.

Un diptyque du XIe siècle représente saint Pierre, fondateur de l'Église de Rome, bénissant d'après la manière romaine, tandis que saint André, regardé d'ordinaire comme le fondateur de l'Église de Constantinople, bénit d'après la manière grecque (fig. 1490).

Ceci semblerait prouver que, dès cette époque, les



1490. — Saint André et saint Pierre bénissant.
D'après Foggini, *De romano itinere Petri*, p. 470.

deux façons de bénir étaient considérées comme des signes caractéristiques de chaque Église. Mais on ne saurait l'affirmer, car d'autres monuments qui ne représentent que des saints grecs, réunissent les deux bénédictions.

VI. Bénédiction avec le medius et l'index. — Une autre manière de bénir consiste à n'élever que le medius et l'index tandis que l'on joint l'auriculaire et l'annulaire avec le pouce (fig. 1491).

Quelquefois, surtout sur les monuments plus anciens, on se contente de replier ces trois doigts à l'intérieur de la main sans aucune disposition particulière. Il est très facile de confondre cette manière de bénir avec le geste romain, surtout quand on ne voit que le revers de la main, car alors il est impossible de distinguer si le pouce est replié ou non. Ce geste se rencontre fréquemment sur les monuments de l'antiquité païenne : les artistes païens semblent l'avoir employé comme geste de commandement, d'indication, ou de simple conversation. On le rencontre de bonne heure sur les monuments chrétiens où il conserve les interprétations que lui avaient attribuées les artistes païens. S'il sert quelquefois pour les bénédictions, il semble que ce n'est que par exception. Peu à peu, comme le geste romain il a perdu toutes ses autres significations pour ne plus servir que pour les bénédictions.

Les fresques des catacombes le reproduisent souvent, mais ce n'est jamais que comme geste oratoire. Cependant, sur une fresque du cimetière de Domitille[1], qui date du commencement du IVe siècle, on pourrait peut-être voir un geste de bénédiction. D'après Wilpert, l'artiste a voulu représenter la présentation des saints à Jésus. C'est un des premiers exemples de ce sujet qui a été reproduit assez souvent dans la suite. Notre-Seigneur est assis sur un siège : devant lui se tient une sainte inclinée; Jésus étend vers elle la main gauche, mais est-ce un geste de bénédiction, d'accueil ou d'allocution? Il est difficile de le dire; je serais plutôt porté à croire qu'il s'agit d'un geste d'allocution, car la sainte fait également ce geste qu'il serait assez difficile d'interpréter si l'on voulait voir dans cette représentation autre chose qu'une conversation entre Notre-Seigneur et la sainte.

Pour les autres fresques[2], il n'y a pas de doute possible; c'est bien d'un geste d'allocution qu'il s'agit. On voit Notre-Seigneur enseignant ou assis entre ses apôtres avec lesquels il semble discuter, il fait ce geste, parfois



1491. — Bénédiction avec le médius.
D'après *Monuments Piot*, t. VII, fasc. 1.



1492. — Bénédiction avec l'index.
D'après *Monuments Piot*, t. VII, fasc. 1.

même quelques-uns des apôtres le font également[3].

On trouve ce geste assez souvent sur les sarcophages, quelquefois comme geste d'allocution, quelquefois, mais plus rarement, comme geste de bénédiction. Un beau sarcophage de Saint-Ambroise à Milan nous montre Notre-Seigneur assis entre les douze apôtres. Dans la main gauche il tient un livre ouvert, et sa main droite est disposée suivant la manière que nous venons de décrire; mais son attitude générale ainsi que celle des apôtres, dont plusieurs tiennent soit un livre, soit un rouleau et dont trois font le même geste, nous porte à croire que l'artiste a voulu représenter Jésus enseignant et non bénissant. La partie supérieure des sarcophages est occupée par le médaillon contenant le portrait des défunts. A droite on voit la scène des trois jeunes Hébreux qui refusent d'adorer la statue de Nabuchodonosor : le roi étend vers eux la main droite dont les doigts sont arrangés suivant la manière indiquée plus haut; mais il ne s'agit ici que d'un geste de commande. A droite on voit l'adoration des mages[4].

Le beau sarcophage d'Adelphia[5], conservé au musée de Syracuse, présente quelques particularités intéressantes. On voit le Christ bénissant ou opérant des miracles de différentes manières. Il guérit l'hémorroïsse par l'imposition de la main; de même pour la multi-

[1] Wilpert, *op. cit.*, pl. 125. — [2] Wilpert, *op. cit.*, pl. 155, 168, 202. — [3] Wilpert, *op. cit.*, pl. 170. — [4] Kaufmann, *Handbuch der christlichen Archäologie*, p. 428. — [5] Cf. art. Adelphia, t. I, col. 525, fig. 102.

plication des pains, il étend les deux mains sur les corbeilles que lui présentent deux des apôtres. Il guérit l'aveugle-né en lui posant deux doigts sur les yeux et ressuscite Lazare en le touchant avec une baguette; Lazare est couché dans un sarcophage. En bas à droite, on voit la chute de nos premiers parents : Adam semble reprocher à Ève sa faute : il étend vers elle la main droite dont l'index et le médius sont élevés Dans la scène suivante Jésus bénit du même geste une personne qui étend son vêtement sous les pas de son âne.

VII. Bénédiction avec l'index et l'auriculaire. — Sur quelques monuments les mains sont disposées d'une manière qui rappelle la bénédiction grecque; mais au lieu de trois doigts il n'y en a que deux d'élevés, l'index et l'auriculaire, tandis que le médius et l'annulaire sont repliés à l'intérieur de la main et joints au pouce (fig. 1492).

Ce geste est assez rare et par conséquent il est difficile de lui donner une interprétation définitive, mais les quelques exemples que nous en connaissons indiqueraient plutôt un geste d'allocution.

La fameuse chaire de Maximien de Ravenne est d'un intérêt tout spécial pour l'étude des gestes de bénédiction ou d'allocution. Le devant est orné de sculptures représentant les quatre évangélistes et saint Jean-Baptiste [1]. Celui-ci, qui occupe le milieu, tient de la main gauche un disque avec l'agneau : il fait un geste d'allocution avec la main droite, dont les doigts sont disposés de la manière que nous venons de décrire, c'est-à-dire l'auriculaire et l'index sont élevés, tandis que le médius et l'annulaire sont joints au pouce. Les quatre évangélistes tiennent leur livre d'évangile dans la main gauche et de la droite ils font un geste d'allocution. Le premier, en commençant par la droite, n'élève que l'index et le médius, tandis que les trois autres doigts sont repliés à l'intérieur de la main : le second a la main ouverte repliée sur la poitrine, le troisième étend la main ouverte et le quatrième arrange les doigts suivant la manière grecque.

VIII. Bénédiction avec quatre doigts. — Une plaque d'ivoire jadis conservée à Murano, aujourd'hui à Ravenne [2], nous fait voir un autre geste assez curieux. C'est une plaque à cinq compartiments datant du VIe siècle; dans le compartiment du milieu, Jésus est représenté enseignant; les autres compartiments représentent quatre miracles de Jésus : la guérison de l'aveugle, la guérison du démoniaque, la résurrection de Lazare et la guérison du paralytique. Jésus touche les yeux de l'aveugle, mais dans les trois autres cas, il étend la main droite pour faire soit un geste de bénédiction, soit un geste de commandement. Il élève quatre doigts : le pouce est replié à l'intérieur de la main.

IX. Autres bénédictions avec quatre doigts. — Il faut rapprocher de ce geste un autre aussi curieux que rare. Ici également il y a quatre doigts étendus. Au lieu du pouce, c'est l'auriculaire qui est replié à l'intérieur de la main. Ce geste se rencontre sur la célèbre *Crux vaticana* [3], attribuée selon quelques critiques à Justin Ier, selon d'autres à Justin II [4].

La face postérieure de cette croix qui s'est conservée intacte, est ornée de cinq médaillons. Celui du milieu représente l'Agneau crucifié, les autres qui se trouvent à l'extrémité des branches représentent en haut et en bas le Christ, à droite et à gauche les donateurs. C'est sur le médaillon de la branche supérieure que nous voulons attirer l'attention. Il représente Notre-Seigneur tenant un livre de la main gauche : la main droite fait un geste soit d'allocution, soit de bénediction : quatre doigts sont étendus, le pouce, l'index, le médius et l'annulaire, l'auriculaire est replié à l'intérieur de la main.

Il existe enfin une autre manière de bénir, mentionnée par M. Millet [5] qui la croit réservée au Christ. Elle consiste à fléchir les quatre doigts et à appuyer le pouce sur le médius.

E. Fehrenbach.

BÉNITIER. — I. Pierre. II. Terre cuite. III. Métal.

I. Pierre. — En étudiant la basilique chrétienne, nous avons montré ses origines confondues avec l'*atrium* de la maison romaine. Cet *atrium*, avec le temps, a été disjoint du *tablinum* et rejeté en avant de la façade de la basilique; mais alors même il a conservé, bien que suivant une disposition différente, sa caractéristique. Jadis le toit de l'*atrium* s'inclinait vers son centre et s'y découpait largement. Une architrave ou une forte solive en tenant lieu, portée sur des colonnes, supportait l'extrémité béante par laquelle les eaux pluviales



1493. — Bassin de tuf.
D'après Roller, *Les catacombes de Rome*, t. I, pl. 8.

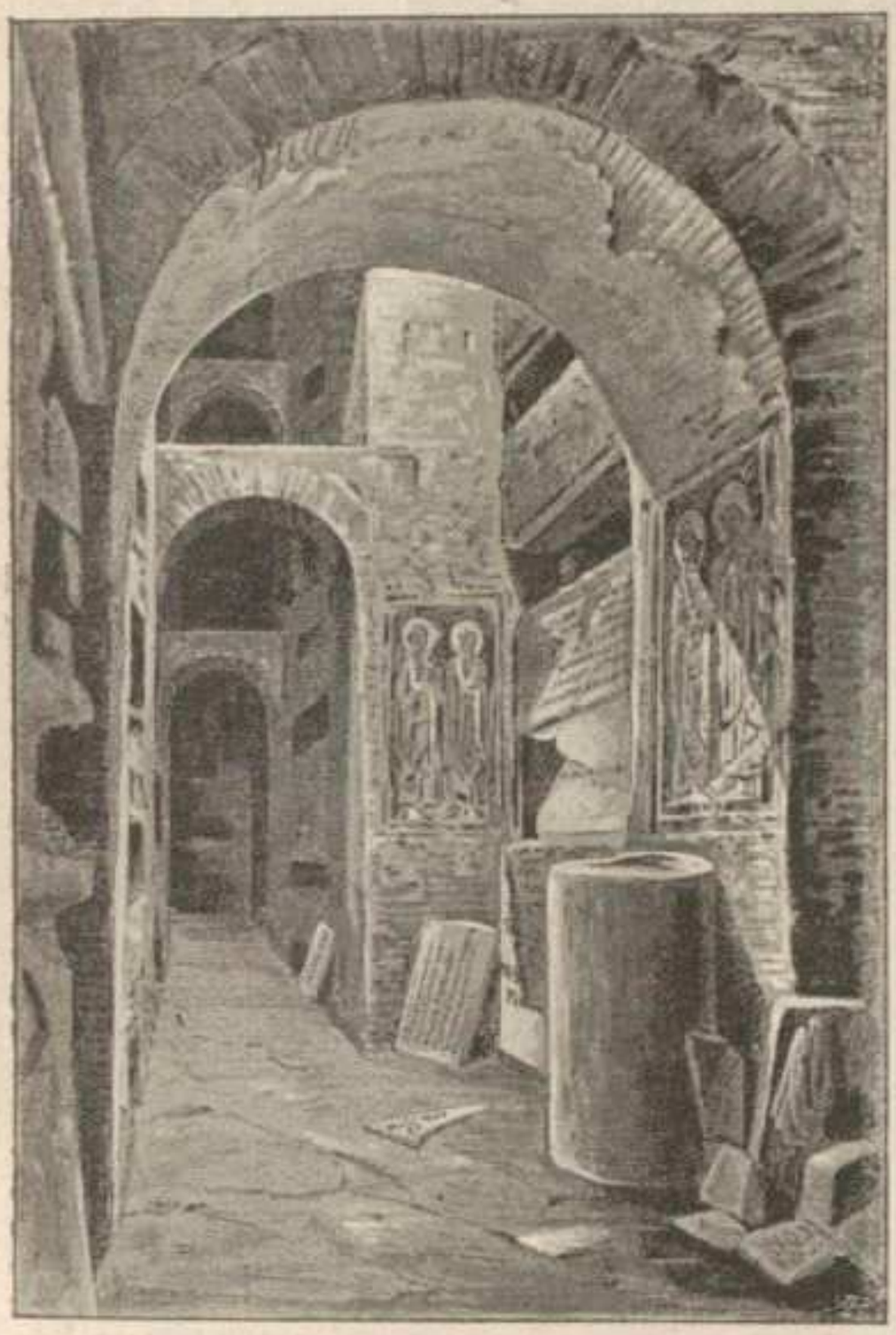
tombaient dans un large bassin, l'*impluvium*. Quand l'*atrium* cessa d'appartenir à la maison et devint le parvis de la basilique, il conserva les colonnes qui soutenaient jadis le toit au-dessus de l'*impluvium*, mais ces colonnes furent rapprochées de la muraille d'enceinte et se transformèrent en portique, le toit disparut et l'*atrium* ainsi découvert n'alimenta plus son *impluvium* qui fut remplacé par une vasque, une fontaine, un canthare. On s'en servit pour les ablutions de la tête, des mains et des pieds avant de pénétrer dans la basilique. Cette question sera étudiée plus loin. Voir Cantharus-Fontaine.

Mais l'*atrium*, nous l'avons dit, vit peu à peu ses proportions se réduire et il arriva, à une époque qui varie suivant les provinces, et même suivant les localités, que ce vaste espace ne fut plus qu'un souvenir; l'*atrium* fut remplacé par le porche [6] plus ou moins spacieux et le *cantharus* fit place à un récipient de dimensions moins monumentales. Tel paraît être le *schema* des transformations, des réductions, qui ont abouti au bénitier.

Nous négligeons ici la question de l'antiquité plus ou moins grande de la bénédiction de l'eau. Il paraît vraisemblable que l'eau du *cantharus* n'avait reçu aucune bénédiction liturgique et sa destination eût comporté difficilement cette bénédiction. Au reste, nous croyons que toutes les fois où c'était possible le *cantharus* était approvisionné d'eau courante, ou du moins fréquemment renouvelée. L'habitude prise par les

[1] Venturi, *op. cit.*, p. 295, 301-303. — [2] Diehl, *Justinien*, 1901, p. 647, fig. 205, p. 652. — [3] Venturi, *op. cit.*, p. 529, 533, 554; H. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne*, in-8°, Paris, 1907, t. II, p. 399. — [4] Texier, *Architecture byzantine*, fol. 1864, p. 135; Ch. de Linas, *Orig. de l'orfèvrerie cloisonnée*, t. I, p. 304-374. — [5] M.-G. Millet, *Le monastère de Daphni*, p. 115. — [6] J.-B. Thiers, *Dissertation sur les porches des églises*, in-8°, Orléans, 1679, p. 3.

fidèles de se laver le visage et les mains continua lorsque le récipient fut ramené sous le porche. Il est probable que l'incommodité et l'étroitesse du porche auront contribué à faire renoncer à un usage dont il devenait malaisé de s'acquitter par suite d'encombrement ou pour toute autre raison. Le *cantharus* se trouva ainsi délaissé et sa destination changea. Peu à peu on dut réduire le récipient devenu trop vaste depuis qu'il ne servait plus; en s'atrophiant de la sorte, il perdit son caractère et en même temps sa destination. On ne le supprima pas mais ce fut à condition de subir une transformation nouvelle. Il n'était plus question



1494. — Fût de colonnette servant de bénitier ou de porte-parfums. Crypte de Saint-Corneille, au cimetière de Callixte. D'après une photographie.

d'ablutions, mais, soit routine, soit scrupule, on continuait à simuler l'ablution en mouillant l'extrémité des doigts, les uns se signaient, les autres prononçaient ce faisant quelque formule. L'habitude était prise, on y attacha l'idée d'un acte de dévotion. L'Église pour donner à cette croyance un fondement réel attacha une bénédiction à l'eau contenue dans le récipient qui porta justement dès lors le nom qu'il a conservé. On aura pu remarquer la part faite dans cet exposé à la conjecture. Bien que nous n'y ayons recours d'ordinaire qu'à l'extrémité, l'absence complète de textes et la réalité d'une pratique connue dans ses transformations principales ne nous laissait pas le choix d'un moyen différent d'exposition.

Car il faut nécessairement faire une distinction entre le bénitier fixe dont nous venons de retracer les origines vraisemblables et le bénitier mobile.

Les témoignes favorables à l'existence d'une bénédiction liturgique de l'eau et à l'emploi de cette eau par les fidèles sont nombreux et formels. Il va sans dire que l'eau, ainsi bénite, était contenue dans des vases faciles à transporter suivant l'occurrence dans les divers lieux où on en devait user. Les textes les plus anciens



1495. — Fragment d'une urne.
D'après la *Revue archéologique*, 1849-1850, t. XI, pl. 115, n. 1.

qu'on puisse produire ne remontent pas au delà du IVe siècle et permettent de constater l'usage fréquent de l'eau bénite pour les usages les plus divers non seulement du culte mais de la vie courante.

Les récits miraculeux insistent sur les effets de l'eau, mais, ainsi qu'on doit s'y attendre, ils ne sont pas prodigues de détails sur les vases dont on se servait pour la conserver ou la transporter. Cavedoni, dont l'opinion n'est jamais négligeable, a signalé une colonne dans un cimetière du IIIe-IVe siècle à Chiusi; il suppose que cette colonne portait un bénitier[1]. N'a-t-il



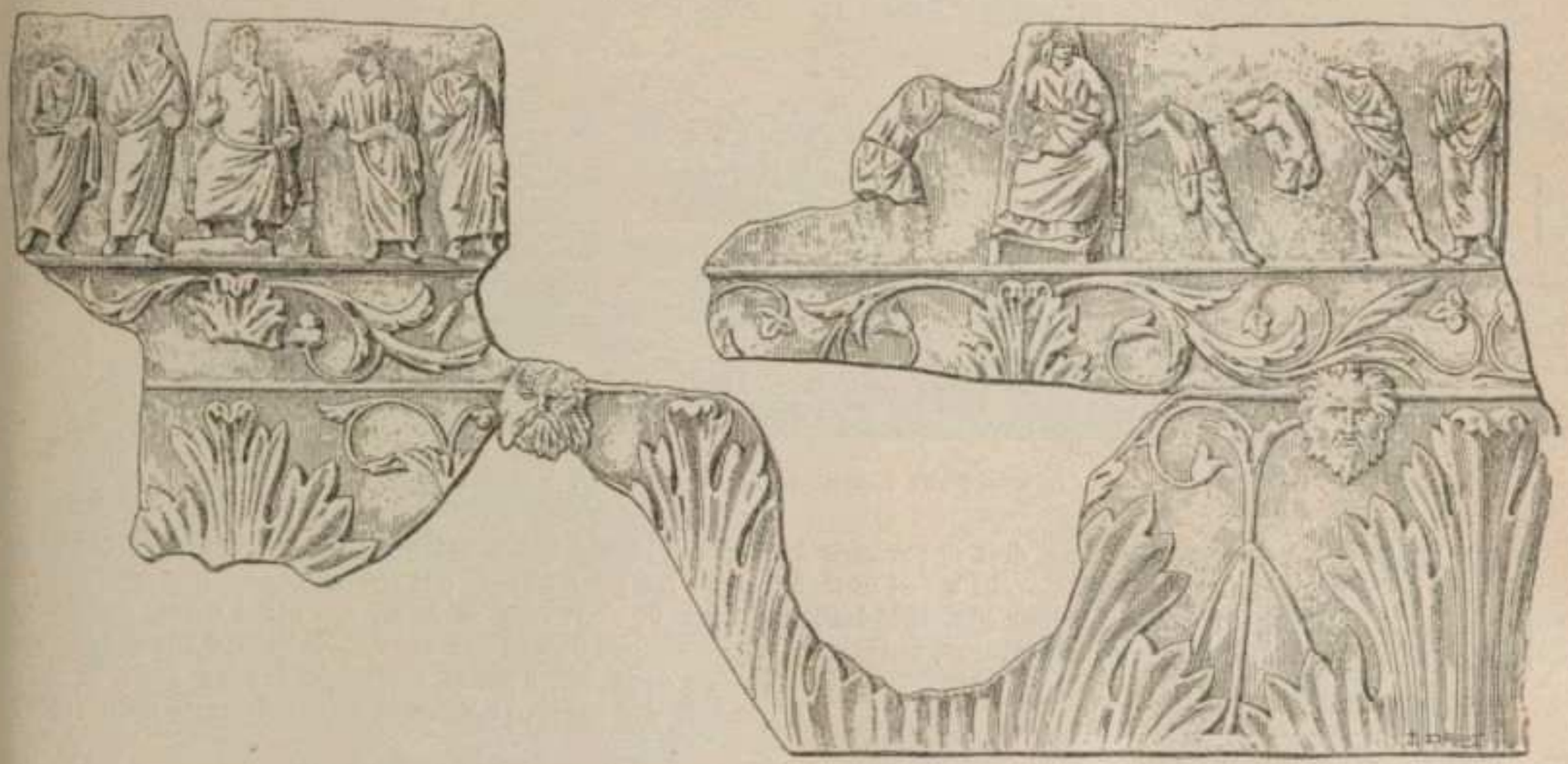
1496. — Vase du musée Kircher.
D'après Garrucci, *Storia*, t. VI, pl. 427.

pas été induit à avancer cette conjecture par les réminiscences qu'avait pu lui laisser le livre de Boldetti? Nous n'oserions l'affirmer.†

Boldetti, explorateur des catacombes, à une époque où le mobilier funéraire et liturgique y était encore aussi abondant que précieux, dit avoir rencontré des bénitiers, les uns en marbre, d'autres en terre cuite, d'autres en verre[2]. Sans préjuger cette question que les monuments et les textes seuls pourraient résoudre nous donnons ici la figure d'un bassin de tuf trouvé dans une catacombe et qui a pu servir à contenir de

[1] C. Cavedoni, *Ragguaglio storico archeologico di due antichi cimiteri cristiani di Chiusi*, in-8°, Modena, 1853, p. 20. — [2] Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri cristiani*, in-fol., Roma, 1720, p. 16. Cf. Barraud, *De l'eau bénite et des vases destinés à la contenir*, dans le *Bulletin monumental*, 1870, t. XXXVI, p. 419 sq.

l'eau bénite[1] (fig. 1493). Malheureusement on n'a pu appuyer le fait de l'usage antique des bénitiers que sur des textes tardifs. Qu'est-ce en vérité, pour un usage des premiers siècles qu'une affirmation, si formelle qu'on l'imagine, d'un auteur du XIIIe siècle, Durand de Mende, ou d'un écrivain du XIIe, Sicard de Crémone qui écrit : *in spelunca (sepulcri) aqua ponitur benedicta propter illusiones dæmonum*[2]. Bosio suivi par Lupi[3] et Cavedoni[4] se contente de cette preuve que J.-B. de Rossi trouve à bon droit insuffisante[5]. L'usage de l'eau bénite est ancien, à coup sûr, mais nous n'étudions que les récipients servant à la contenir[6]. Pru-



1497. — Développement du vase précédent. D'après Garrucci, *Storia*, t. VI, pl. 427.

dence parle de conques et de plats contenant des parfums liquides, *liquidi odores*.

Nos tecta fovebimus ossa
Violis et fronde frequenti
Titulumque et frigida saxa
Liquido spargemus odore[7].

De Rossi n'hésite pas à admettre que la colonne tronquée qu'on voit sur la figure 1494, avait pour destination de supporter un récipient de grandes dimensions, une vasque dans le genre de celles qui contiennent l'eau bénite à la porte des églises de nos jours. Dans le cimetière de Saint-Saturnin, sous la vigna Gangalandi (voie SALARIA), De Rossi a vu dans un cubicule près d'un arcosolium, une colonnette du même genre supportant le fond d'une grande coupe brisée. Le fond et l'empreinte d'une coupe de verre de grandes dimensions ont été trouvés sur un fût de colonne dans un cubicule (C *d* 1) du cimetière de Callixte. Des fragments de vasques en marbre à fond plat, de forme circulaire et de rebords assez peu élevés ont été trouvés dans la crypte de saint Corneille. Des fragments de même genre ont été trouvés dans la basilique de Saint-Alexandre sur la voie Nomentane et De Rossi en a vu d'autres à côté de la sépulture et de l'autel des saints Alexandre et Éventius. Enfin, dans une crypte trouvée par Boldetti[8], une colonnette proche du tombeau portait une tasse du même genre. Souvent aussi ces vases étaient posés non plus sur des colonnettes, mais dans des niches semi-circulaires creusées dans le tuf. Rossi gardait la mémoire de débris d'un récipient dans une niche du cimetière de Sainte-Agnès.

Si les catacombes ont possédé des bénitiers de ce genre que leur masse rendait peu maniables et difficiles à déplacer, on peut supposer que, même à l'époque où le *cantharus* de l'*atrium* existait à peu près partout, on les plaçait de préférence non loin de l'entrée des basiliques. Ce qui nous porterait à le croire, c'est que deux textes nous montrent l'usage de l'aspersion d'eau à l'entrée du temple. Sozomène rapporte que « Valentinien, capitaine des gardes de Julien, pour remplir les devoirs de sa charge, accompagnait l'empereur au temple de la Fortune. A la porte, le prêtre, selon sa coutume, aspergea les assistants avec l'eau lustrale : quelques gouttes tombèrent sur les vêtements de Valentinien et celui-ci, indigné, donna au prêtre un violent coup de poing; puis il se hâta d'arracher la partie de son vêtement que l'eau lustrale avait souillée[9]. » Une lettre de Synésius, au début du Ve siècle, contient ce renseignement : « Si l'administration de la république

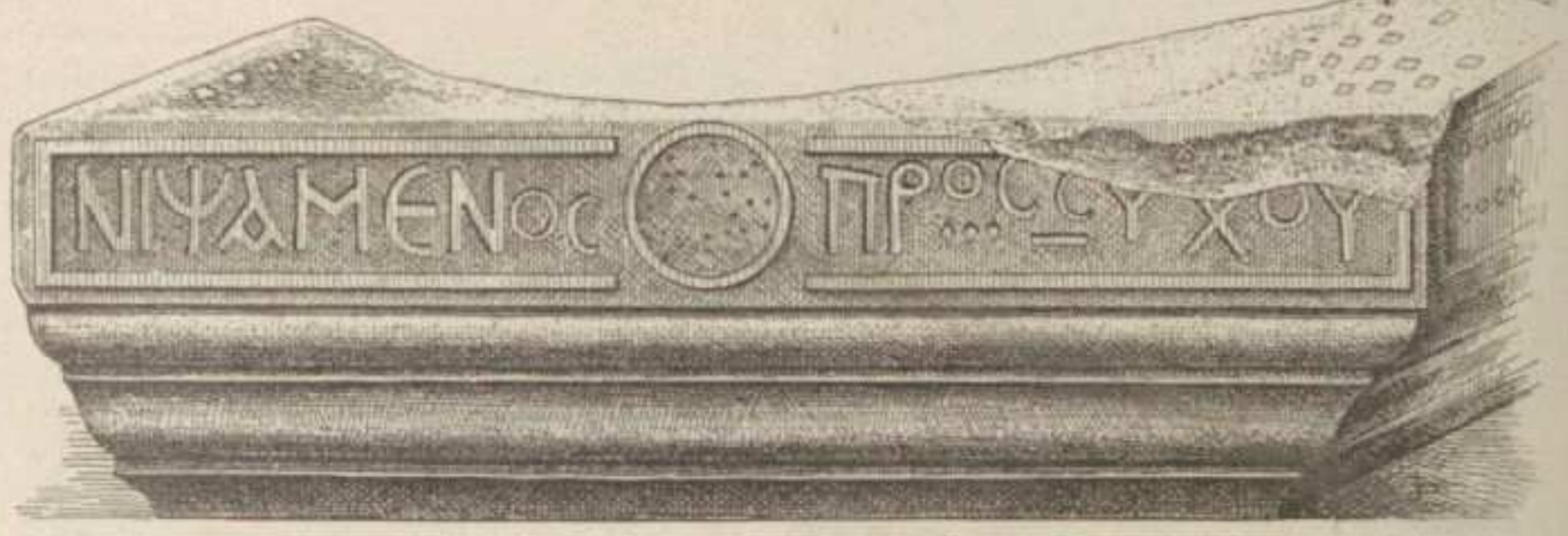


1498. — Vase en marbre noir.
D'après Roller, *Les catacombes de Rome*, t. II, pl. 68.

[1] Th. Roller, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1881, t. I, pl. VIII, n. 5. — [2] Sicard, *Mitrale seu de officiis ecclesiasticis*, l. IX, c. XLIX, *P. L.*, t. CCXIII, col. 428. — [3] Lupi, *Opere postume*, in-4°, Faenza, t. I, p. 77. — [4] Cavedoni, dans *Bull. dell'istit. di corrispond. archeol.*, 1866, p. 74. — [5] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 617. — [6] *Ibid.*, t. I, p. 282, 283; t. III, p. 505, 506. — [7] Prudence, *Catemerinon*, hymn. X, vs 169-172, *P. L.*, t. LIX, col. 889. — [8] Boldetti, *Osservazioni*, p. 34, 553; De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 269. — [9] Sozomène, *Hist. eccles.*, l. IV, c. IV, *P. G.*, t. LXXVII, col. 1116.

regardait les évêques, ils devraient être les vengeurs du crime; car le glaive public ne sert pas moins à purifier la cité que l'eau lustrale placée dans le vestibule du temple [1]. »

A cette catégorie de vases ont pu appartenir deux urnes trouvées à Djemila (*Cuicul*) en Algérie, et dont il ne subsiste que des fragments. L'une était au diamètre de 0m58, l'autre de 0m75. La face extérieure couverte de bas-reliefs rappelait la symbolique primitive [2]. Nous donnons ici un de ces fragments représentant Daniel parmi les lions [3] (fig. 1495).



1499. — Marbre trouvé aux Tourettes. D'après Garrucci, *Storia*, t. VI, pl. 427.

Indubitablement le premier rang doit appartenir à un vase de marbre noir que le P. Marchi a fait entrer parmi les collections du musée Kircher (fig. 1496-1497). La technique permet de placer ce monument, unique en



1500. — Vase en marbre blanc.
D'après Garrucci, *Storia*, t. VI, pl. 427.

son genre, au IVe siècle. La coupe émerge d'une décoration de larges feuilles d'acanthe, encore très correctes et dessinées d'après les traditions classiques. Dans les fragments qui subsistent deux masques de divinités marines sont attachés à la partie inférieure d'un bandeau dans lequel courent des rinceaux de feuilles et de fleurs. La partie supérieure offre un large registre dans lequel se développent deux compositions. Dans l'une le Christ siége sur son trône, un rouleau à la main, au milieu des douze apôtres dont cinq seulement sont encore visibles; dans l'autre composition la Vierge assise avec Jésus sur ses genoux reçoit l'hommage des trois rois qui étaient probablement ici au nombre de six. L'enfant Jésus est entièrement nu. Les têtes de tous les personnages ont été brisées [4].

Le P. Garrucci et Edm. Le Blant [5] ont publié un monument trouvé aux Tourettes, près d'Apt et bien que tous deux aient pensé devoir le ranger dans la catégorie des *canthari*, nous nous montrerons moins affir-

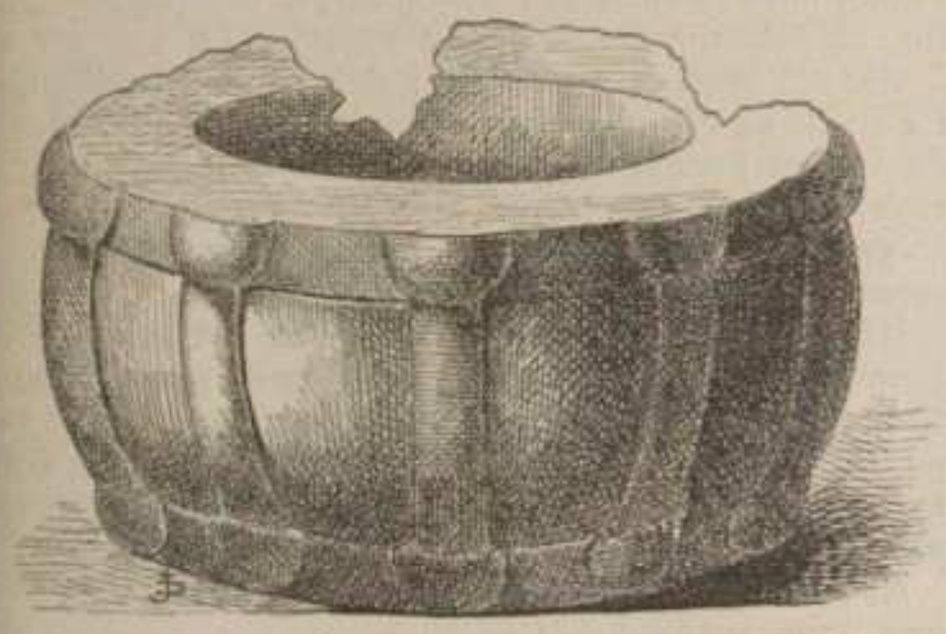


1501. — Vase en marbre blanc.
D'après Garrucci, *Storia*, t. VI, pl. 427.

matif. Il s'agit d'un marbre à moulures dont le plan supérieur formant table est légèrement concave (fig. 1499). La face antérieure porte l'inscription : Νιψάμενος προσεύχου. « Fais ta prière après t'être lavé. » Au centre était in-

[1] Synesius, *Epist. ad Anastasium*, CXXI, *P. G.*, t. LXVI, col. 1501. — [2] Nous en avons donné cinq fragments au mot ARCHE en faisant ressortir l'importance du type nouveau. Voir t. I, fig. 912, col. 2719. Le fragment de Daniel appartient à un vase du diamètre 0m58. — [3] De la Mare, dans la *Revue archéologique*, 1849-1850, t. XI, p. 195; Garrucci, *Storia*, t. VI, pl. 427, n. 1. — [4] Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, 1880, t. VI, p. 33, pl. 427, n. 5, 6; De Rossi, *Immagini scelte*, p. 12; V. Schultze, *Archäologische Studien über altchristliche Monumente*, in-8°, Wien, 1880, p. 283, n. 120; Rohault de Fleury, *La sainte Vierge. Études archéologiques*, Paris, 1878, t. I, pl. 25, p. 158; Lehner, *Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten*, in-8°, Stuttgart, 1886, p. 322, n. 68; Th. Roller, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Rome, 1881, t. II, pl. 68; Liell, *Die Darstellungen der allerseligsten Jungfrau und gottesgebärerin Maria*, in-8°, Freiburg, 1887, p. 285 sq., n. 84, fig. 58. — [5] *Ibid.*, p. 33, pl. 427, n. 7; E. Le Blant, *Nouveau recueil des inscript. chrét. de la Gaule*, in-4°, Paris, 1890, p. 373, n. 326.

crusté un monogramme, sans doute en bronze, dont il ne reste que les trous d'attache. Sous l'Є du mot ΠΡΟCЄ-ΥΧΟΥ on voit une petite cavité incisée en ligne droite; trois autres en forme de losange se voient sous le premier O du même mot; d'autres semblables sont semées sur la table du marbre et sur les côtés. Ces cavités, aujourd'hui vides, avaient probablement été remplies par des verroteries de couleur. Le peu de profondeur de la cuvette nous incline à croire qu'elle ne servait pas aux ablutions, mais plutôt à l'usage de l'eau bénite. La formule ne répugne pas à cette interprétation puisque la prière accompagnait le geste; c'était comme si on avait : « *Ici* fais ta prière après que tu es lavé. » D'après la forme des caractères, l'inscription des Tourettes ne paraît pas être antérieure à la fin du VIe siècle. A l'objection qu'on pourrait soulever en disant que l'inscription prescrit de se laver les mains, nous répondrons que la formule trouvée à Constantinople et citée plus loin : « Lave tes iniquités et non pas seulement ton visage, » a été gravée sur le bénitier de Saint-Vincent-de-Paul à Paris. Il est vrai que c'est en grec et, à Paris de nos jours, de même qu'aux Tourettes,



1502. — Bassin de pierre trouvé à Bath.
D'après *The archæological Journal*, 1846, n. 356.

après le VIe siècle, on peut impunément donner *en grec* tous les conseils qu'on voudra sans crainte qu'ils soient pris à la lettre.

Mabillon rapporte, dans son *Iter italicum* [1], avoir vu à Vérone, dans le cabinet du comte Moscardo, un vase dont on ne trouve nulle mention dans le catalogue dudit cabinet et rédigé en 1672 (fig. 1500). Ce vase était de marbre blanc, haut de « 3 pieds 2 pouces », large de « 1 pied 9 pouces » et muni d'un couvercle. Sur la panse on lisait l'inscription suivante : + ΑΝΤΛΗCΑΤΕ ΥΔΟΡ ΜΕΤΑ ΕΥ··· ΡΟCΥΝΗC ΟΤΙ ΦΩΝΗ ΚΥ ΕΠΙ ΤΩΝ ΥΔΑΤΩΝ. Un vase dont Paciaudi nous a gardé le dessin, fig. 1501, était conservé de son temps dans le monastère des SS. Marc-et-André, à Murano. On le faisait provenir de Constantinople [2]. Il était en marbre blanc et portait une inscription identique à celle du vase précédent : † ΑΝΤΛΗCΑΤΑΙ ΥΔΩΡ ΜΕΤΑ ΕΥΦΡΟCΥΝΗC ΟΤΙ ΦΩΝΗ $\overline{\text{ΚΥ}}$ ΕΠΙ ΤΩΝ ΥΔΑΤΩΝ. La décoration différait très peu de celle de l'autre vase, mais celui-ci n'avait plus de couvercle; sous l'inscription se voyait un monogramme que Paciaudi a cru pouvoir interpréter ΝΙΚΟΜΕΔΟΥ en excusant l'emploi de E pour H alors que Garrucci propose Δῶρον. C'est ici le champ privilégié de l'hypothèse. Marini avait lu Τοῦ Νικομήδου [3]; peut-être sa lecture est-elle la plus satisfaisante.

Les récipients destinés à contenir l'eau bénite ont pu ne pas présenter tous une légende aussi claire que celle que nous lisons sur les deux vases susmentionnés. Néanmoins de simples sigles, énigmatiques en apparence, permettent de déterminer avec certitude la destination d'une « petite vasque en marbre blanc, calotte sphérique accostée de quatre oreillons, l'un réservé pour le bec de la cuvette, les trois autres portant les trois premières lettres de l'alphabet : A B C » [4]. Ce petit monument a été trouvé il y peu d'années à Carthage, dans la basilique de Dermech, terrain Ben Attar, près de la citerne gauche de l'autel [5]. Nous expli-



1503. — Vase bénitier trouvé à Carthage.
D'après Delattre, *Musée Lavigerie*, t. III, pl. 12.

querons dans un instant comment les trois lettres en question sont un indice de la destination liturgique de la cuvette de marbre. Un autre objet du même genre, mais dépourvu de tout signe ou symbole, fut trouvé il y a soixante ans environ dans les terrains avoisinant la cathédrale de Bath (Angleterre) (fig. 1502). C'est un bassin de pierre mesurant environ 0[m] 35 à la partie supérieure et 0[m] 20 en hauteur. La forme générale est évasée, l'extérieur est orné de grosses côtes renforcées au sommet et à la base [6]. Rien ne permettrait de préjuger de la destination de ce bassin si la forme et le lieu de la trouvaille n'invitaient à lui attribuer un emploi liturgique. Enfin M. X. A. Sideropoulos croit voir un bénitier dans un support d'autel en marbre à Pendik (banlieue asiatique de Constantinople) [7].

[1] Mabillon, *Iter italicum*, in-4°, Parisiis, 1724, t. I, p. 23, 24; R. Garrucci, *Storia*, t. VI, p. 33, pl. 427, n. 3. — [2] Paciaudi, *De balneis veterum christianorum*, in-4°, Romæ, 1758, pl. IV, p. 161 sq.; R. Garrucci, *op. cit.*, t. VI, p. 33, pl. 427, n. 4. Cf. Bona, *De rebus liturgicis libri II*, édit. R. Sala, in-fol., Taurini, 1749, l. II, p. 78. — [3] Marini, dans Mai, *Script. vet. nova collectio*, in-4°, Romæ, 1831, t. V, p. 180. — [4] P. Gauckler, *Notes d'épigraphie latine en Tunisie*, dans le *Bulletin archéologique du comité des travaux historiques*, 1901, p. 130, n. 28. — [5] H. Leclercq, *Scoperte a Cartagine*, dans le *Nuovo bull. di archeol. crist.*, 1902, p. 244. — [6] *Saxon or early norman period*, dans *The archæological Journal*, 1848, t. III, p. 356. — [7] X. A. Sideropoulos, Βυζαντιναὶ ἐπιγραφαί, dans Ὁ ἐν Κ. Πόλ. Ἑλληνικὸς φιλολογικὸς σύλλογος, supplém. archéologique au t. XIX, 1891, p. 26.

II. Terre cuite. — Le vase en terre grise a été trouvé en 1880, parmi des débris d'autres vases et de lampes chrétiennes, au fond d'un puits ancien situé dans une propriété voisine de la Marsa, à Tunis, appelée Bir-Ftouha[1]. Il mesure en hauteur 0m25. Le goulot est brisé, mais la poignée est intacte. La



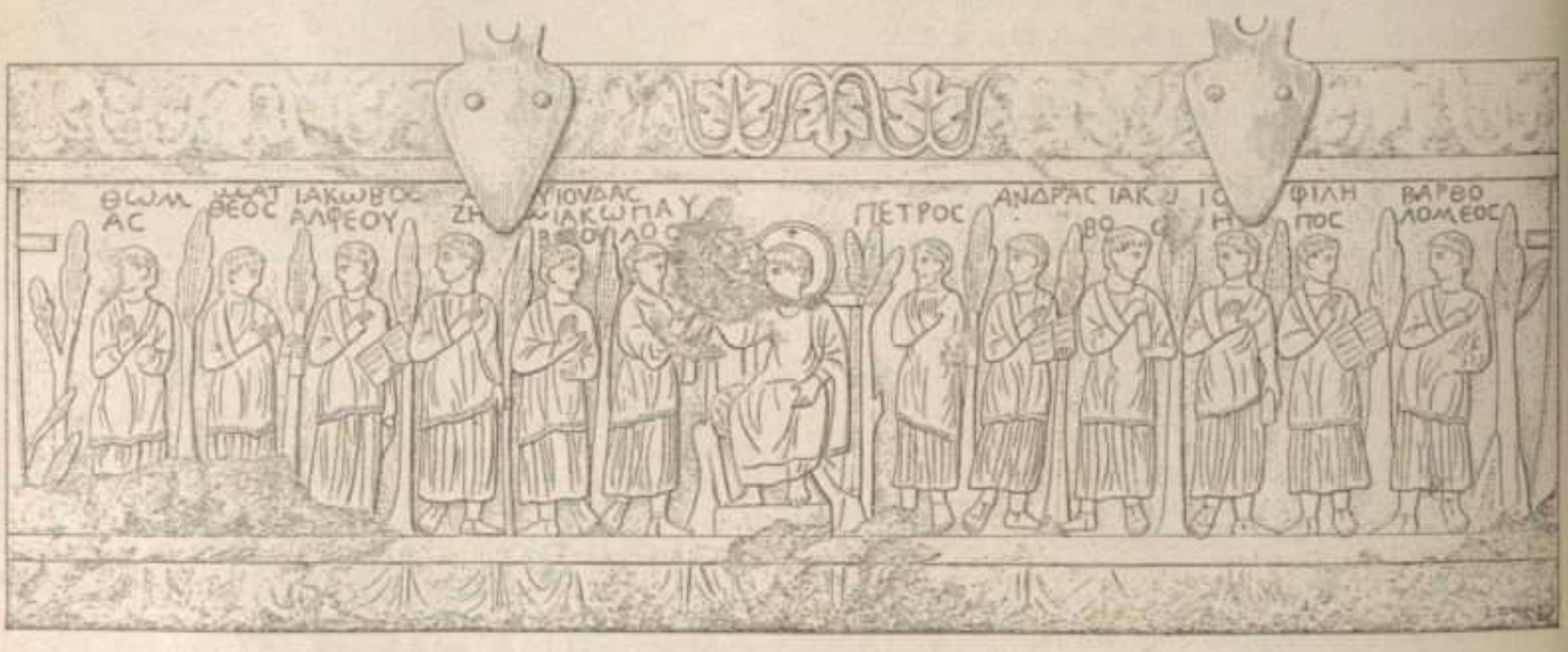
1504. — *Cantharus* trouvé à Constantinople.
D'après Rohault de Fleury, *La messe*, t. v, pl. 427.

panse est à peu près cylindrique. Elle est entièrement décorée de dessins géométriques taillés dans l'argile avant la cuisson. Sept rosaces inscrites dans des carrés font le tour du vase. Au-dessus et au-dessous deux bandeaux de largeur inégale, mais de décoration identique forment bordure; à la base du col, autre décoration géométrique. A la naissance du goulot une croix latine accostée de deux poissons et des trois premières lettres de l'alphabet A B C. La proximité du puits d'où le vase a été retiré parmi les ruines d'une basilique et d'un baptistère a induit J.-B. De Rossi a croire que ce vase avait servi à l'administration du baptême à une époque où l'on pratiquait le rite de l'immersion et de l'infusion simultanées (fin du Ve, commencement du VIe siècle). On connait la signification des poissons, qui dans le plus ancien symbolisme chrétien représentent les fidèles régénérés et enfantés dans le Christ par le baptême : *pisciculi secundum* ἰχθύν. Quant aux lettres A B C, elles servent ordinairement à désigner toute la série alphabétique. Ici, comme nous l'avons expliqué (t. I, col. 55) l'abécédaire symbolise l'enseignement rudimentaire donné aux néophytes pendant la semaine qui suit le baptême.

Un autre vase-bénitier en terre cuite grise, légèrement rougeâtre, mesurant 0m255 en hauteur a été trouvé à Carthage entre Douïmès et Bir-el-Mal (fig. 1503). Il est entré comme le précédent au Musée Lavigerie[2]. La forme diffère et rappelle la technique des lampes; ce sont deux troncs de cône soudés par la base. Du cône supérieur sort un col droit qu'une anse plate réunit à la panse. La partie supérieure a été décorée à la pointe avant la cuisson. Deux bordures faites de lignes brisées sont ornées d'encoches en forme de triangle. La zone comprise entre les deux bordures horizontales est divisée en trois compartiments. Celui du milieu opposé à l'anse, offre la croix et l'A non barré. Chaque compartiment extrême renferme un poisson. Le poisson de droite est gros et court, celui de gauche très allongé. La queue de chaque poisson rejoint l'attache inférieure de l'anse. Le col est orné des deux bandeaux à encoches, l'anse est plate. Ce vase est intact, d'un travail soigné pouvant remonter à la fin du Ve siècle ou au commencement du siècle suivant.

III. Métal. — Les bénitiers portatifs ont existé, nous l'avons dit, dès une époque ancienne, puisque nous lisons fréquemment qu'on transporte l'eau bénite soit pour un exorcisme, soit pour le soulagement d'un malade. Aussi les monuments sont-ils moins rares et plus significatifs.

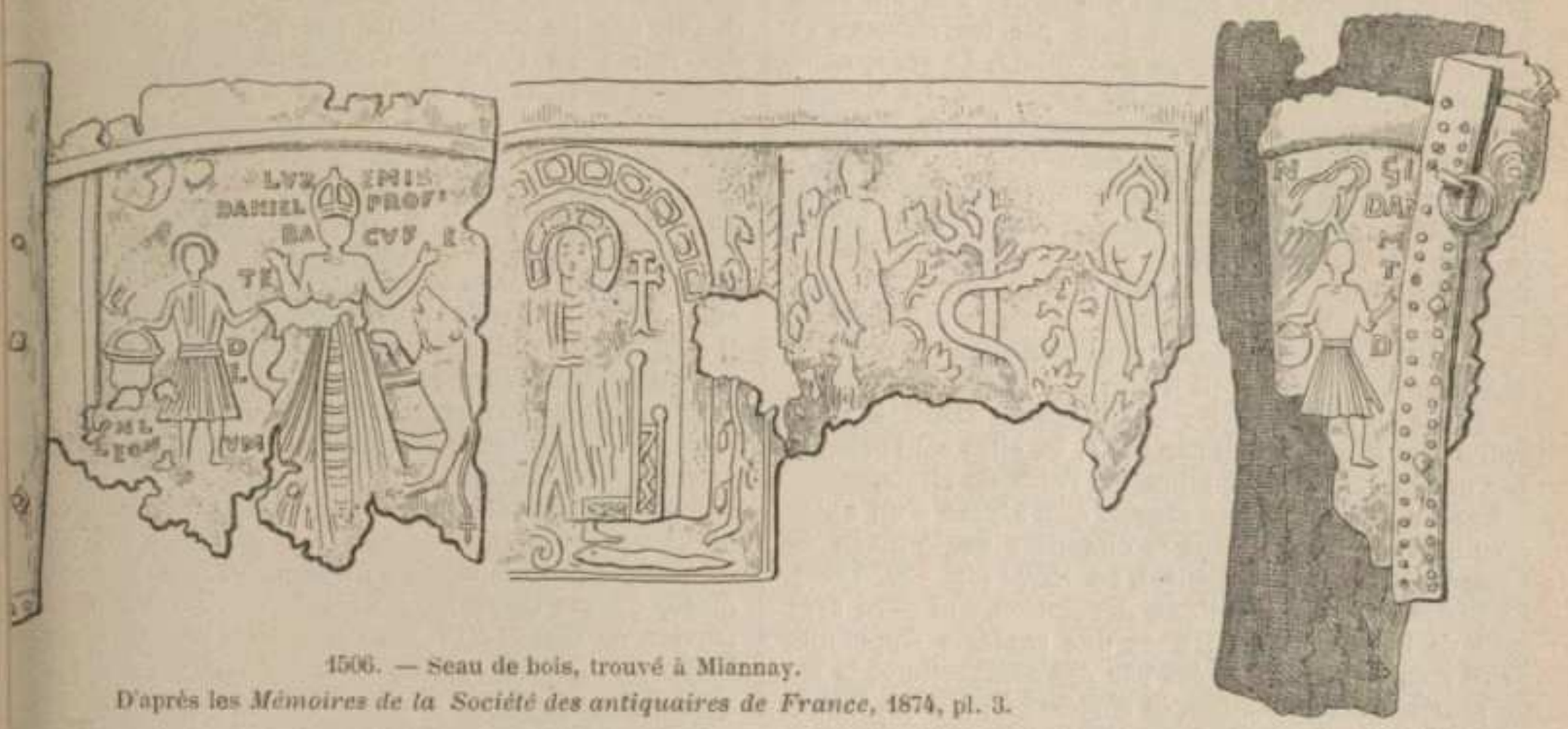
Nous ne reviendrons pas sur le plus connu de tous que nous avons publié et commenté t. I, fig. 116, 169, col. 641, 739. L'inscription seule doit être rappelée parce qu'elle ne laisse aucun doute sur la destination du vase : + ΑΝΤΛΗCΑΤΕ ΥΔΩΡ ΜΕΤ ΕΥΦΡΟCΥΝΗC 'Αντλήσετε ὕδωρ μετ' εὐφροσύνης, « Puisez de l'eau avec joie » [car la voix du Seigneur est sur les eaux]. C'est un emprunt au verset 3 du psaume XXVIII. La deuxième partie de cette épigraphe se lit sur un seau de bronze,



1505. — Développement du *cantharus* précédent. D'après Garrucci, *Storia*, t. VI, pl. 426.

[1] De Rossi, *Bullettino di archeol. crist.*, 1880, pl. VIII, p. 125; A.-L. Delattre, *Musée Lavigerie de Saint-Louis de Carthage*, in-4°, Paris, 1899, t. III, pl. XII, p. 55 sq.; A.-L. Delattre, dans les *Missions catholiques*, 1883, p. 321; *Dictionn. d'archéol. chrét.*, t. I, col. 54 sq., fig. 20; P. Syxtus, *Nonnulla de symbolismo liturgica*, dans *Ephemerides liturgicæ*, 1907, t. XXI, p. 335 sq. Voir un type identique dans Ciampini, *Vetera monumenta*, in-4°, Romæ, 1690, t. II, pl. IV, V. — [2] A.-L. Delattre, dans le *Cosmos*, 1890, p. 464; *Musée Lavigerie de Saint-Louis de Carthage*, Paris, 1899, t. III, pl. XII, p. 56.

de destination probablement semblable, conservé au musée Gaddi, à Florence. + ΦΩΝΗ ΚΥ ΕΠΙ ΤΩΝ ΥΔΑΤΩΝ ΘΕΟC ΤΗC ΔΟΞΗC ΕΒΡΟΝΤΗCΕ Ρ [1].



1506. — Seau de bois, trouvé à Miannay.
D'après les *Mémoires de la Société des antiquaires de France*, 1874, pl. 3.

La voix du Seigneur est sur les eaux, le Dieu de gloire parlé. »

Un *cantharus* (fig. 1504-1505) découvert à Constanti-



nople au XVIIIe siècle portait l'inscription palindromique que voici [2] :

NIΨON ANOMHMA MH MONAN OΨIN.

« Lave tes iniquités et non pas seulement ton visage. »

Une inscription semblable a été trouvée à Autun [3].

Si le seau de plomb trouvé à Carthage paraît devoir être reporté jusqu'au IVe siècle, les autres bénitiers qui nous sont parvenus sont moins anciens. Le musée du Vatican conserve un seau de bronze muni d'une anse sur lequel sont gravées au trait les images du Sauveur et des douze apôtres désignés chacun par son nom écrit en lettres grecques (fig. 1503). Le Christ est nimbé : il est assis sur un trône à escabeau. Les apôtres sont debout, tenant des livres ou des rouleaux, et séparés par des palmiers. En haut et en bas deux frises de feuilles de vigne. Cette composition peut être utilement rapprochée des mosaïques du Ve siècle, date probable du seau en question, découvert au commencement du XIXe siècle au milieu de la place Saint-Marc. Hauteur 0[m]23; diamètre 0[m]19. M. S. Petridès a promis depuis plusieurs années la description, dans la revue *Échos d'Orient*, d'un vase de bronze du musée de Tchinili-Kiosk, à Constantinople [4].



1507-1508. — Seau de Long-Wittenham. D'après *The Archæologia*, 1860, t. XXXVIII, pl. 17, p. 352.

A la série déjà si curieuse des bénitiers de marbre, de tuf, de plomb, de bronze, nous ajouterons un seau de bois, recouvert d'appliques, trouvé à Miannay, en Picardie (fig. 1506). Au centre on voit le Christ nimbé, assis sur un trône et foulant aux pieds le serpent.

A. Gori, *Inscriptionum antiquarum græc. et roman. quæ in Etruriæ urbibus exstant*, in-4°, Florentiæ, 1743, t. III, appendix, p. 12, n. 12: *Quid postrema littera* P *singularis sibi velit incompertum mihi est.* Pour le rite de la bénédiction de l'eau, il renvoie à « Jac. Goar [*Euchologion*] p. 364 et Antonius Marsilius Columna, *De hydralogia, sive de aqua benedicta*; Casalius *De veter. sacr. christianorum ritibus*, cap. XXXVI. » — [2] Gruter, *Corp. inscr.*, p. MXLVI; *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 8950. — [3] Cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1867, p. 78 sq. — [4] S. Petridès, *Majolique bénitier grec*, dans les *Échos d'Orient*, 1903, t. VII, p. 25. Cf. *Bronzes et bijoux, catalogue sommaire*, in-12, Constantinople, 1898, p. 55.

A gauche du Sauveur, Adam et Ève tentés par le serpent; en regard, Daniel debout, les bras en croix, entre un lion et un homme qui ne peut être que le prophète Habacuc; un second fragment du même seau présente cette fois Habacuc tenu par les cheveux et transporté par l'ange auprès de Daniel[1]. Le seau, nous l'avons dit, est de bois et on lui a appliqué des feuilles de cuivre sur lesquelles se trouvent les reliefs, malheureusement trop effacés, que nous venons d'indiquer. Quelques brèves inscriptions accompagnent ces figures. Il semble qu'elles soient rédigées comme nous allons le dire : 1re ligne : A[*nge*]LVS EMIS[*sus*] (*de cælo*); 2e ligne : DANIEL PROFIT[*a*]; 3e et 4e lignes [*a*]BACV FERT E[*scam*]. Au-dessous de la figure d'Habacuc : D...L..NL..LEONVM qu'on peut restituer : *Daniel in lacu leonum*. Sur le petit fragment on reconnait auprès de l'ange le mot *a*NGI*lus* et au-dessous DAN*iel*. Trois autres lignes débutaient par M, T, D, elles sont cachées par une petite bande appliquée à l'aide de rivets.

Le seau de Miannay ne saurait être séparé d'un autre seau-bénitier trouvé dans le cimetière anglo-saxon de Long-Wittenham (Berkshire), en 1859[2] (fig. 1507-1508). La panse est couverte d'une décoration qui offre avec celle de la seille de Miannay une analogie frappante. Trois compositions divisées par des compartiments représentent l'Annonciation, le baptême du Christ, le miracle de Cana. La technique elle-même rappelle celle du petit monument exhumé en Picardie. Les personnages sont nimbés et chaque composition est accompagnée d'une légende; celle relative au baptême du Christ est un peu obscure. Il semble qu'on y peut lire : OVIIGNIC C = houh dn isc = *Io(u)h(annes)*; *D(ominus) n(oster) J(e)s(us) C(hristus)*[3]. Un panneau principal offre le monogramme.

H. LECLERCQ.

BENOIT XIV. — I. Le *De servorum Dei canonizatione.* II. Le *De sacrificio missæ.* III. Le *De festis.* IV. Autres ouvrages. V. Correction du bréviaire et des ouvrages liturgiques. VI. Bibliographie.

I. LE *DE SERVORUM DEI CANONIZATIONE.* — Prosper Lambertini né à Bologne en 1675, devenu cardinal en 1726, archevêque de Bologne, en 1731, élu pape le 17 août 1740, mourut le 3 mai 1758.

Nous n'avons pas à nous occuper, au point de vue historique, de ce pontificat qui fut un des mieux remplis, mais seulement de ses travaux liturgiques[4].

Dom Guéranger dit dans ses *Institutions liturgiques* que « le nom de Benoît XIV rappelle la plus vaste science liturgique dont jamais homme ait été orné[5]. »

Mais il faut entendre cet éloge de la liturgie juridique et pratique beaucoup plus que de la liturgie historique et scientifique pour laquelle, nous le verrons, Prosper Lambertini a fait beaucoup moins que les grands liturgistes du XVIIe siècle.

L'œuvre principale de Benoît XIV : *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*[6], appartient dans son ensemble plutôt au droit canonique, à l'hagiographie et à la théologie qu'à la liturgie. Cependant plus d'une question traitée dans ce savant ouvrage, intéresse cette science, par exemple les chapitres sur le culte des martyrs et des confesseurs (l. I), sur les reliques et les anniversaires (l. II), sur les causes et l'appréciation du martyre (l. III), sur les faux martyrs (*ibid.*), sur les messes et les offices des saints (l. IV), sur l'autorité du bréviaire romain et du martyrologe (l. IV), sur les translations, sur le culte des anges et des saints de l'Ancien Testament (l. IV). Les deux derniers volumes qui ne font pas à proprement parler partie de l'œuvre (voir la note précédente) contiennent les lettres apostoliques sur la fameuse question de la diminution des fêtes (t. VI, p. 89 sq.[7]), sur la question du martyrologe (t. VI, p. 111 sq.), sur certaines fêtes de saints, et de la sainte Vierge. *Ibid.*, p. 193 sq., 211 sq.

II. LE *DE SACRIFICIO MISSÆ.* — L'ouvrage *De sacrificio missæ*[8], appartient plus complètement à la liturgie. Il est divisé en trois livres : L. I. *De rebus quæ generatim ad sacrificium missæ necessariæ sunt,* l'autel, le calice, la patène, les vêtements, etc. L. II, *De missæ partibus,* explication de chacune des parties de la messe, oraisons, épître, évangile, offertoire, etc. Le l. III est consacré à des questions de liturgie pratique et de droit canonique sur les devoirs du curé, les oratoires privés, les conditions pour la validité du sacrifice, etc. Les appendices, d'après un système adopté par l'éditeur pour les œuvres de Benoît XIV, sont composés d'extraits de ses bulles et de ses lettres, et ont aussi pour objet les questions canoniques et disciplinaires sur la messe.

Cet ouvrage de Benoît XIV a une valeur sérieuse. L'auteur est bien au courant de tous les travaux sur la messe. Il expose et résout généralement d'une façon heureuse les questions théologiques qui se présentent. Il ne faut pas oublier cependant qu'il avait en mains les travaux de Bona, de Ménard, de Lebrun, et qu'il n'a guère eu qu'à les suivre. Il a fait peu de recherches personnelles et s'est borné, en somme, à vulgariser leurs travaux. Sa critique, d'ordinaire judicieuse, est quelquefois en défaut, par exemple quand il accepte l'authenticité de la liturgie de saint Jacques (p. 43); et surtout dans les questions d'origines liturgiques. Comme la plupart des érudits de son temps, il n'a pas ce qu'on peut appeler le sens des origines, du développement liturgique. Son érudition manque de perspective et place un peu sur le même plan tous les textes et les faits jusqu'au IVe siècle. Il n'a pas cherché à résoudre les problèmes si nombreux que présente au critique l'histoire de la messe.

III. LE *DE FESTIS.* — C'est encore à la liturgie qu'appartient son ouvrage : *De festis D. N. J. C. et beatæ Mariæ Virginis*[9]. Il fut publié d'abord en 1740; P. Lambertini a eu donc là encore comme modèles les travaux de Thomassin, des Bollandistes, de Fiorentini, de Baillet, de Fronton du Duc, dont il use largement. Son livre cependant a une grande valeur, car ici sur plus d'un point il complète les travaux de ses prédécesseurs. Son érudition s'est donnée libre carrière; on peut trouver même qu'elle s'étale souvent trop complaisamment. Que de questions oiseuses à propos de telles fêtes, par exemple sur les mages (p. 13 sq.), sur le baptême de Jean (p. 29 sq.), sur la passion (p. 106 sq.). Il y a souvent aussi des digressions, par exemple la réfutation du système de de Vert (p. 48 sq.), la question des azymes (p. 56 sq.), etc. Parfois aussi, on ne saurait

[1] *Mémoires de la Soc. nat. des antiq. de France,* 1874, pl. III; A. Van Robais, *Notice sur une petite seille en bois recouverte de cuivre repoussé trouvée dans le cimetière dit de Miannay,* dans le *Bull. de la Soc. des antiq. de Picardie,* 1875, n. 3; E. Le Blant, *Nouveau recueil des inscript. chrét. de la Gaule antérieures au VIIIe siècle,* in-4°, Paris, 1896, p. 61, n. 45; R. Garrucci, *Storia dell' arte christiana,* t. VI, p. 89, pl. 461, n. 4; Rohault de Fleury, *La messe. Études archéologiques sur ses monuments,* in-4°, Paris, 1887, t. V, p. 175. — [2] Entré dans le cabinet Joseph Mayer, esq., à Liverpool. — [3] *The archæologia,* in-4°, 1860, t. XXVIII, pl. XVII, p. 352. — [4] Les travaux de son pontificat sont assez bien résumés dans Moroni, *Dizionario di erudizione ecclesiastica,* t. V, p. 21-49. Cf. aussi la *Bibliographie.* — [5] Éd. 1880, t. II, p. 494. — [6] Plusieurs fois rééditée, cf. Hurter, *loc. cit.,* col. 1515; dans l'édition de Prato elle occupe les vol. I-VII. Le tome V contient un index très complet; les t. VI et VII peuvent être considérés comme des constitutions apostoliques sur le culte de divers saints. — [7] Cf. aussi l'opuscule sur la rédaction des fêtes, cité au 4°. — [8] Dans l'édition des *Œuvres complètes,* Prato, 1843, t. VIII. La première édition est de 1748. Il a été réédité avec de nombreuses notes par J. Schneider, à Mayence, 1879. C'est la meilleure édition. — [9] Édition des *Œuvres complètes,* Prato, 1843, t. IX. Première édition en italien à Bologne, 1740. Pour les autres éditions cf. Hurter, *loc. cit.,* col. 1516.

'en étonner, sa critique s'égare (par exemple sur 'Invention de la croix, p. 208, sur l'Annonciation . 258, etc.). Il faut répéter ici ce que nous disions à ropos de ses études sur la messe, le sens des origines t de l'évolution historique durant les premiers siècles hrétiens, lui manque comme à la plupart des savants le son siècle.

Mais dans l'ensemble son ouvrage est solide, savant t intéressant. Son érudition est d'ordinaire sûre et tendue. Il connaît bien les auteurs qui avant lui ont crit sur ces questions. Son jugement, à l'exception des uestions que nous avons signalées, est éclairé, ses ap-réciations judicieuses. Ce qui fait le caractère principal le cet ouvrage, c'est qu'il donne une large place, trop arge au gré de quelques-uns sans doute, à la théologie. propos de la nativité du Christ, de l'enfantement de Vierge, de la Purification, de la Résurrection, de Ascension, de l'Assomption et de quelques autres fêtes, traite avec science les questions théologiques qui s'y pportent.

IV. Autres ouvrages. — Les *Institutiones ecclesiasticæ* avaient d'abord paru en italien, pendant que Lambertini était archevêque de Bologne, en 1731-1735. Elles urent éditées plusieurs fois, notamment à Venise, en 740, en un seul volume, réunissant les quatre tomes e l'édition primitive; à Rome en 1742 en deux volumes; Rome encore, mais traduites en latin par le P. Alhonse de saint Charles; puis en 1750 à Rome. Dans édition des œuvres complètes de Prato, elles forment tome x. C'est une série de conférences qui sont plut du ressort du droit canonique et de la théologie storale, sur les bénéfices, les droits et les obligations s curés, la visite, les ordinations, les indulgences, s honoraires de messes, les mariages.

Mais il y traite aussi quelques questions liturgiques r l'origine des rogations, des quatre-temps, du julé, des litanies, sur l'avent, la septuagésime, le jeûne carême, le culte des morts. Cette contribution aux udes liturgiques n'est pas bien importante.

Nous ne parlerons pas de son traité *De synodo diœsana* (t. xi des *Œuvres*, éd. de Prato), qui est comme lui *De sanctificatione et beatificatione sanctorum* ouvrage capital sur la matière, mais qui appartient esque complètement au droit canonique.

Le bullaire (t. xv-xviii des *Œuvres complètes*, éd. rato) est un des plus remarquables parmi les bullaires s papes depuis le xvie siècle, par l'étendue et la vaté de l'érudition, la sûreté de la doctrine, l'intérêt s questions qui y sont abordées. Parmi les sujets ités, plus d'un concerne la liturgie historique, mais ne serait pas possible de les énumérer ici; il faut se férer à la table des matières de l'édition de Prato e nous avons citée souvent, et qui est très intelligemnt faite.

Signalons seulement les documents en faveur du e des grecs et des orientaux unis, d'autres sur la lennité de la fête de saint Pierre, sur les prières puques, contre les images superstitieuses, sur l'usage pallium, sur la rose d'or, contre l'usage de la muque profane dans les églises, sur les chapelles privées, r les trois messes célébrées en Espagne le jour de la mmémoraison des défunts.

Parmi ses opuscules, il faut citer celui sur la réduon des fêtes qui fit un certain bruit[1].

On se rendra compte par l'étude qui précède des rvices rendus à la science liturgique par Benoît XIV, et du rang qu'il occupe parmi les liturgistes; si ce n'est pas tout à fait celui que lui assignait dom Guéranger, c'est une place très honorable, et ses deux principaux ouvrages sur la messe et sur les fêtes des saints, méritent aujourd'hui encore d'être étudiés.

V. Correction du bréviaire et des ouvrages liturgiques. — Il faudrait ajouter qu'en dehors de ces travaux, Benoît XIV fut un promoteur fervent des études ecclésiastiques; il enrichit la bibliothèque vaticane de manuscrits précieux; il ouvrit des cours et des conférences d'études[2]; il chargea de missions scientifiques Assemani; Azevedo et d'autres savants furent encouragés par lui. Ses efforts pour la correction du bréviaire et des livres liturgiques ne doivent pas non plus être passés sous silence.

Benoît XIV, n'étant encore que Prosper Lambertini, avait plus d'une fois fait entendre ses critiques sur la composition du bréviaire et la nécessité de le corriger[3]. Devenu pape, il prit la résolution, à laquelle il resta fidèle pendant les dix-huit ans de son pontificat, de n'ajouter aucun nouvel office au bréviaire, tant il comprenait que les fêtes des saints n'étaient déjà que trop nombreuses.

Il institua pour la revision et la correction du bréviaire, une commission dont les actes et les travaux sont demeurés longtemps ignorés. Dom Guéranger fit de vains efforts pour les trouver à Rome[4]. C'est Roskovány qui les découvrit en 1856 à la bibliothèque Corsini; il les a donnés dans le ve vol. de son grand ouvrage *Cœlibatus et Breviarium*, Pesthini, 1861. D'autres pièces de la même commission ont été publiées par Mgr Chaillot[5]. Mais toutes ne sont pas publiées et Mgr Battiffol a pu exposer l'histoire de cette commission avec des documents nouveaux[6].

Grâce à ses connaissances liturgiques et historiques, le pape voyait mieux que personne la nécessité d'une réforme du bréviaire; il entendait bien prendre part aux travaux de la commission qu'il instituait. Mais il en fut sans doute empêché par ses occupations, car il semble que la commission des consulteurs et la congrégation des cardinaux à qui devaient être soumis les travaux de la commission, n'aient pas travaillé avec une grande suite ni avec beaucoup d'unité. On pourra en suivre le détail dans les auteurs que nous avons cités, notamment dans Bäumer. Ses travaux durèrent du mois de juillet 1741 au mois de mars 1747, avec plusieurs interruptions. Les avis des consulteurs n'étaient pas unanimes; il manquait dans leurs travaux une idée directrice, ou une volonté qui pût s'imposer. Les uns étaient pour une réforme radicale, les autres voulaient autant que possible garder l'ancien bréviaire. Le bruit se répandit à plusieurs reprises que le pape lui-même ne voulait pas sérieusement la correction; le découragement s'empara des commissaires, dont quelques-uns étaient des hommes instruits qui avaient consacré un temps considérable à l'étude de ces questions. Benoît XIV fut obligé à plusieurs reprises de se justifier auprès d'eux. Cependant quand leurs travaux eurent été terminés, on voit par une lettre de ce dernier au cardinal de Tencin qu'il était médiocrement satisfait des résultats. « Plût à Dieu, s'écrie-t-il, que nous eussions suivi la même méthode (que pour le *Martyrologe*) et que nous eussions travaillé nous seul à la correction du bréviaire! il y aurait beau temps qu'elle serait terminée! nous nous sommes embarqué à nommer une congrégation qui, finalement, nous a

[1] Cf. *De canoniz.*, l. IV, c. xvi. — [2] Sur l'*Academia liturgica*, e d'école liturgique qu'il créa, cf. dom Guéranger, *Instit. rg.*, t. II, p. 471, 472, 501. — [3] *De canoniz. sanctor.*, l. IV, . II, c. xiii. Cf. aussi ses lettres aux cardinaux Fleury et ncin, citées et publiées en partie d'après les archives des affaires ngères de Paris. *Correspondance de Rome*, t. dcclxxxv, 229 sq.; dcclxxxvii, dcclxxxix, dccxcii, fol. 21 et 243.

Cf. Batiffol, *Hist. du bréviaire*, p. 274, 295; Bäumer-Biron, *Hist. du bréviaire*, t. II, p. 212. — [4] *Instit liturg., loc. cit.*, t. II, p. 527-528. — [5] Cf. *Analecta juris pontificii*, 1881, 1885-1887. — [6] Batiffol, *Hist. du bréviaire romain*, p. 276 sq. Cette histoire avait déjà été exposée par dom Guéranger, *Instit. liturg.*, t. II, et a été reprise, avec nouveaux documents à l'appui, par Bäumer, *Histoire du bréviaire*, t. II, p. 372 sq.

communiqué ses sentiments si confus, si embrouillés, si contradictoires, qu'il y a plus de travail à les corriger qu'à corriger le bréviaire [1]. »

Voici le résumé de ces travaux. La commission avait d'abord étudié la question du calendrier, qui est la question fondamentale pour la correction du bréviaire : quelles sont les fêtes de Notre-Seigneur, de la sainte Vierge, des anges, des martyrs et autres saints qu'il faut conserver au bréviaire et quel degré de solennité leur donner. Les conclusions de la commission sont fort intéressantes [2].

Les questions abordées ensuite furent celles du psautier et du lectionnaire. Sur ce point les résultats paraissent moins satisfaisants. La distribution du psautier romain se recommande par son antiquité et ne se prête pas facilement aux retouches. La question du lectionnaire, ou des leçons et des homélies à lire est des plus compliquées, et il ne semble pas que les commissaires aient eu les lumières suffisantes pour mener à bien un pareil travail.

L'ensemble de ces études de la commission est cependant loin d'être méprisable ; c'est, pensons-nous, la tentative la plus sérieuse qui ait été faite depuis le concile de Trente, et les matériaux réunis seront d'une grande utilité pour tous ceux qui tenteront à l'avenir la même œuvre. Voir BRÉVIAIRE.

Quoi qu'il en soit, le pape, comme nous le disions, ne parut pas satisfait, et il voulut reprendre par lui-même la revision. Il s'y adonna à partir de 1748, et en 1755, à la veille de sa mort il s'en occupait encore [3]. Mais il ne put pas mener cette œuvre à terme.

Comme on le voit par la lettre au cardinal de Tencin que nous avons citée, les travaux pour la correction du *Martyrologium romanum,* avaient eu un meilleur succès. L'édition en a été donnée à Rome en 1748 [4].

Il avait aussi travaillé à la correction de l'eucologe et du rituel des grecs. Cf. Zaccaria, *loc. cit.*, p. 130, 131.

VI. BIBLIOGRAPHIE. — Guarnacci, *Hist. pontif. roman.,* Romæ, 1751, t. II, p. 487. — Sandini, *Vitæ pontif. roman.,* Ferrare, 1763, t. II, p. 716. — *Vie du pape Benoît XIV,* Paris, 1763. — Zaccaria, *Bibliotheca ritualis,* Romæ, 1778, t. II, p. 129-131 ; *Annales littér. d'Ital.,* t. III, part. 2, p. 497 sq. — Benedicti XIV, *Opera omnia,* ed. Em. de Azevedo, 12 vol. in-fol. ou in-4°, Romæ, 1747, édition plus complète, 15 vol. in-fol., Venise, 1767 ; 17 vol. in-4°, Prato, 1839-1846. — Ses lettres éditées par Kraus, Freiburg, 1884. — Dom Guéranger, *Instit. liturgiques,* 1880, t. II, p. 494, 495. — Ranke, *Die römischen Päpste,* 6e éd., Leipzig, 1874, t. III, p. 125 sq. — Hemmer, dans *Dict. de théologie catholique,* surtout au point de vue historique. — Hurter, *Nomenclator literarius,* 1893, t. II, col. 1511-1518. — Bäumer, *Hist. du bréviaire,* trad. Biron, t. II, p. 316, 324 sq. — Batiffol, *Hist. du bréviaire romain,* p. 276 sq. — Fantuzzi, *Notizie degli scrittori bolognesi,* t. II, p. 64-74. — Pour la littérature du sujet, cf. aussi Hergenröther, *Hist. de l'Église,* trad., t. VI, p. 276, 278 ; *Realencyklopädie,* t. II, 1897, p. 572 (art. de Zöpffel-Hauck) ; *Kirchenlexicon,* t. II, p. 318 (art. de Häusle).

F. CABROL.

BERGERS (ADORATION DES). Voir MAGES.

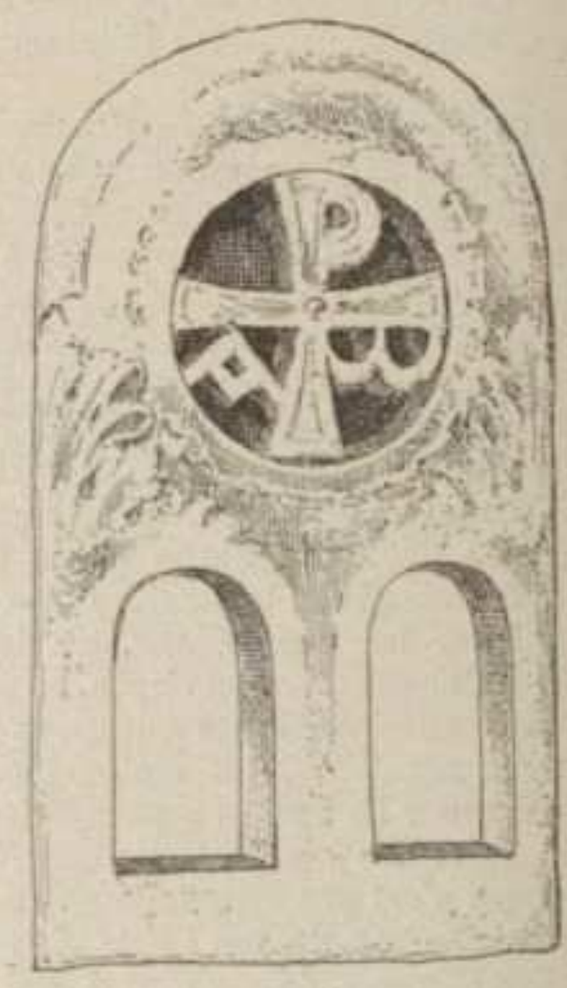
I. BERLIN (MUSÉES DE). Les musées de Berlin ne renferment qu'un petit nombre d'œuvres d'art appartenant à la période chrétienne qui s'étend depuis les origines jusqu'au VIIIe siècle environ ; mais les pièces qu'ils possèdent sont, pour la plupart, remarquables [5].

1. Statuette en bronze représentant saint Pierre prêchant ; il tient de la main gauche une croix monogrammatique et fait avec la main droite un geste oratoire. Hauteur 0m096, avec le socle de même métal. Nous avons montré dans notre *Manuel d'archéologie chrétienne* comment cette statuette semble se rattacher au type caractéristique d'Asie-Mineure. — Anc. collect. Bellori, IVe siècle.

Garrucci, *Stor. dell' arte crist.,* t. VI, pl. 467 ; W. Bode et H. von Tschudi, *Beschreibung,* p. 1, n. 1, fig. ; Weis-Liebersdorf. *Christus und Apostelbilder,* in-8°, Freiburg, 1902, p. 106, fig. 48 ; H. Leclercq, *Manuel d'arch. chrét.,* 1907, t. II, p. 259, fig. 227.

2. Fenêtre en pierre d'Istrie. Deux petites baies surmontées d'une acanthe et d'un médaillon contenant le monogramme. Haut. 1,02, larg. 0m63 ; Anc. coll. Pajaro, à Venise, VIe siècle (fig. 1509).

W. Bode et H. von Tschudi, *Beschreibung,* p. 1, n. 2.



1509. — Fenêtre en pierre d'Istrie.

D'après Bode et von Tschudi, *Beschreibung,* p. 1, n. 2.

3. Sarcophage en pierre d'Istrie ; la cuve seule, le couvercle manque. Art longobard bien caractérisé par le travail au moins autant que par l'ornementation différente pour les quatre faces ; les paons, les croisillons, les spirales et les larges feuilles d'eau. Haut. 0m69, larg. 2m23 pour la face principale ; haut. 0m69, larg. 0m94 pour les faces latérales. — Anc. coll. Pajaro, VIIe siècle.

H. Bode et H. von Tschudi, *Beschreibung,* p. 3, n. 3. H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrét.,* t. II, p. 312, fig. 245.

4. Sarcophage en pierre d'Istrie ; le couvercle manque. Haut. 0m67, larg. 2m18, face principale ; haut. 0m67, larg. 0m81 face latérale. Décoration géométrique, florale et ornementale. Trouvé à Venise sous l'église Santa-Maria — Anc. coll. Pajaro, VIIIe siècle.

W. Bode et H. von Tschudi, *Beschreibung,* p. 3, n. 4 ; H. Leclercq, *Manuel d'arch. chrét.,* t. II, p. 312, fig. 246.

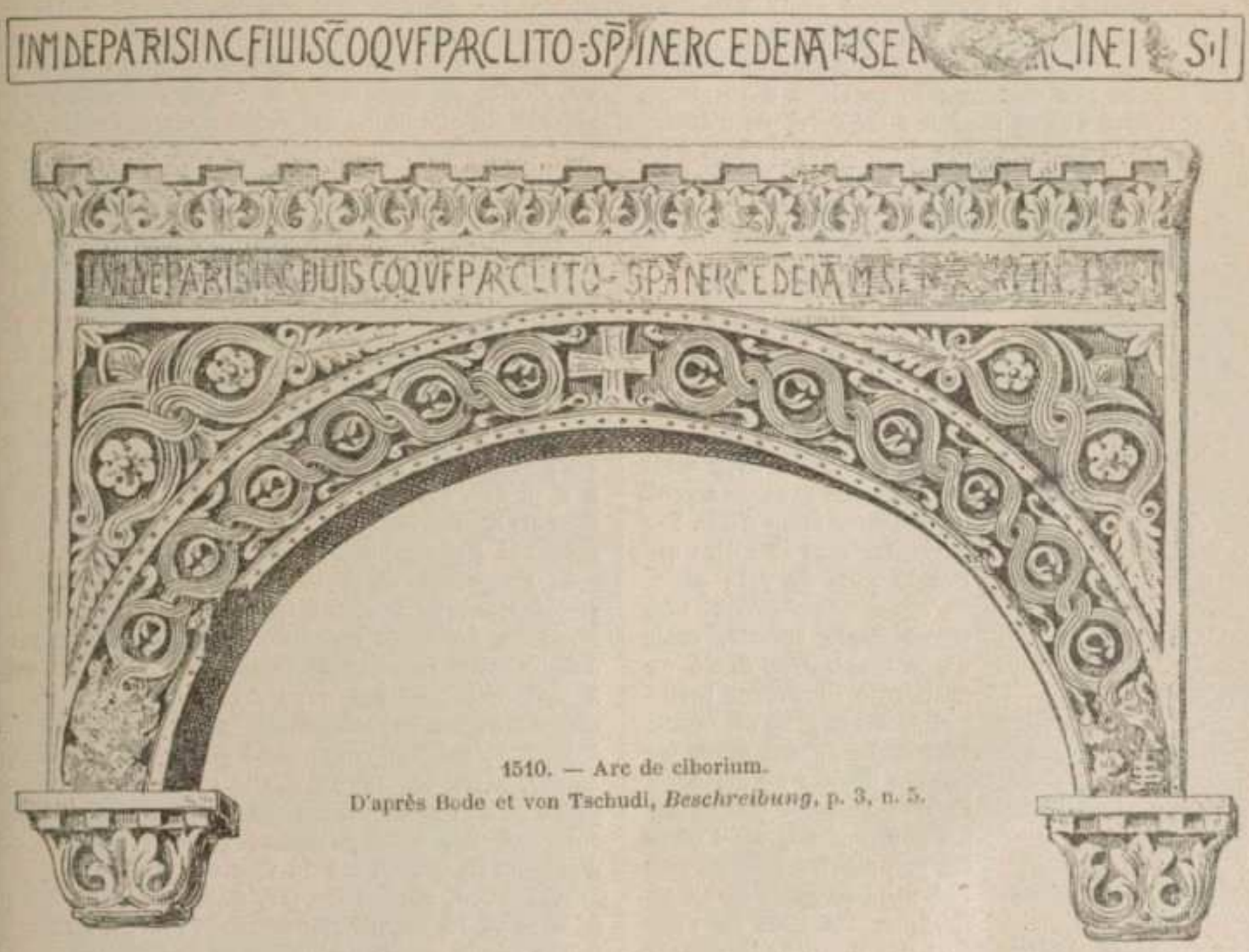
5. Arc d'un petit ciborium. Marbre grec ; au-dessus de l'archivolte un bandeau portant une inscription (fig. 1510).

On peut rapprocher utilement cet arc de ceux qui forment le ciborium de Cividale. Voir BAPTISTÈRES,

[1] *Lettre de Benoît XIV au cardinal de Tencin,* 7 août 1748, imprimée dans Batiffol, *loc. cit.*, p. 321. — [2] Pour le détail des saints supprimés, cf. Bäumer, *loc. cit.*, p. 383 sq. — [3] *Benoît XIV à Peggi,* dans Kraus, *Briefe Benedikts XIV. an den Canonicus Fr. Peggi in Bologna,* Freib. i. Br., 1884, p. 115, 121. — [4] *Cf. De servorum Dei beatific.*, part. II, c. XVII, n. 6, t. IV. — [5] H. Bode und H. von Tschudi, *Beschreibung der christlichen Epoche,* in-8°, Berlin, 1888.

t. II, fig. 1333). Haut. 1m81; larg. 1m24 — anc. coll. Pajaro — VIIIe siècle.
H. Bode et H. von Tschudi, *Beschreibung*, p. 3, n. 5.

tout antiques. Le dossier de la chaire sur laquelle s'assied le Christ est nettement caractérisé. Outre les douze apôtres qui remplissent l'espace entier du développe-



1510. — Arc de ciborium.
D'après Bode et von Tschudi, *Beschreibung*, p. 3, n. 5.

6. Pyxide d'ivoire du plus beau travail et incontestablement la plus parfaite des pyxides chrétiennes (fig. 1511-1512). Le sujet est celui que l'art du IVe siècle

ment de la circonférence, on trouve la figure d'Abraham sacrifiant son fils. Ce dernier groupe appartient à un art nettement et indiscutablement égyptien, ce qui



1511. — Le Christ enseignant les apôtres.

1512. — Sacrifice d'Abraham.

Pyxide d'ivoire, d'après Strzygowski, *Hellenistische und koptische Kunst in Alexandria*, p. 11, fig. 4.

ntroduit dans la fresque, la mosaïque et le bas-relief. Le Christ assis sur un trône et enseignant les apôtres. Par une réminiscence du type iconique de l'époque des atacombes, le Christ est imberbe. Les vêtements sont

permet de ramener vers les ateliers d'Alexandrie la pyxide longtemps attribuée à l'art romain. Nous avons donné la description, la bibliographie et deux dessins de ce monument, trouvé à Coblentz, en 1843, dans le

Manuel d'arch. chrét., t. II, p. 345, fig. 258, 259. Hauteur 0m12, diamètre 0m15.

Le sujet représenté sur la pyxide est le Christ enseignant les douze apôtres; vraisemblablement le tabletier avait mal calculé et il s'est trouvé avoir laissé un espace vide. Il s'agissait de le combler. Dans ce but, il n'a rien imaginé de mieux que d'utiliser un modèle qu'il avait dans ses cartons : le sacrifice d'Abraham. Or il s'est trouvé que ce modèle a été suivi par d'autres tabletiers dont l'ouvrage nous est parvenu. Il s'agit d'un fragment en os sculpté acheté chez un brocanteur d'Alexandrie et provenant d'un kom des environs de cette ville. Ce fragment mesure 0m155 de haut sur 0m045 de large. Il est catalogué sous le n. 426 des collections du Kaiser Friedrich Museum, à Berlin. L'exacte concordance du type d'Abraham avec celui de la pyxide saute aux yeux au premier coup d'œil. Les variantes sont de celles qui ont le plus de prix parce qu'elles témoignent non d'une copie servile, mais d'une inspiration due à un archétype librement interprété. Isaac plus ou moins rapproché de son père, les jambes droites ou croisées, le vêtement du patriarche un peu modifié, voici pour les principales différences, l'identité du geste du sacrificateur, les bras de l'enfant liés derrière le dos, la disposition générale et la direction de la scène, voilà pour les principales coïncidences. La pyxide est d'un travail plus achevé et plus ancien. Malgré l'opinion de M. Strzygowski qui la croit de provenance antiochienne, nous continuons à y voir un travail alexandrin et, à tout le moins égyptien. Rappelons, sans plus nous y attarder, le rapprochement qui s'impose entre le type de la pyxide et celui de l'évangéliaire d'Etschmiadzin (Strzygowski, *Das Etschmiadzin Evangeliar*, Wien, 1891, pl. IV, n. 2); le Cosmas Indicopleustes (Garrucci, *Storia*, pl. CXLII, n. 3) et la pyxide de Nocera (Venturi, *Storia dell' arte italiana*, t. I, p. 447, fig. 406).



1513. — Sacrifice d'Abraham. Fragment d'os sculpté. — D'après Strzygowski, *Hellen. u. kopt. Kunst*, p. 10.

7. Diptyque d'ivoire. Chaque tablette : haut. 0m29, larg. 0m13. Le Christ siégeant entre Pierre et Paul et Marie avec son Fils siégeant entre deux anges (fig. 1514-1515). Ouvrage encore inspiré des traditions antiques bien que l'exécution ne réponde pas à la bonne volonté du tabletier. On remarquera qu'il n'a pas représenté des sièges à dossiers, mais des tabourets devant un portique. Les bases des colonnes affleurent l'extrémité inférieure de la tablette. Entre les colonnes un rideau court sur une tringle. Dans les angles supérieurs, les bustes du soleil et de la lune. VIe siècle.

Les objections élevées par Didron contre l'authenticité de ce diptyque ne sont pas soutenables : le type du Christ, le geste byzantin de la main bénissante, le trône sur pieds de lion, les bustes du soleil et de la lune seraient autant d'impossibilités d'après Didron. Mais l'incompétence notoire de ce médiéviste byzantin en matière d'antiquité chrétienne serait déjà une raison d'écarter les objections présentées. En supposant qu'on les prenne au sérieux, on répondra que le type du Christ barbu et les cheveux tombant sur les épaules se rencontrent sur des ouvrages du début du VIe siècle, en particulier sur une des colonnes antérieures du *ciborium* de Saint-Marc à Venise, les apôtres rappellent les personnages du panneau principal de la chaire de Maximien de Ravenne; les sièges montés sur pieds de lion se voient dans les diptyques consulaires; les figures des astres se voient sur une foule de monuments (voir ASTRES); enfin l'architecture rappelle celle du diptyque de Monza représentant le poète et la muse.

Didron, dans les *Annales archéologiques*, t. XVIII, p. 307, pl. en regard de la page 301; Westwood, *Fictile ivories*, p. 46, n. 110, 111; W. Bode et H. von Tschudi, *Beschreibung*, p. 118, n. 428, 429, pl. LV, n. 428-429; Venturi, *Storia dell' arte italiana*, Milano, 1901, t. I, p. 418, 419, fig. 383, 384, p. 451, 474, 506-508, 557; Garrucci, *Storia*, pl. 451; J. Strzygowski, *Das Etschmiadzin Evangeliar*, p. 40.

8. Fragment de pyxide d'ivoire (fig. 1516). Haut relief. Hauteur 0m069, largeur 0m080; anc. coll. Wallenstein. Le sujet représenté semble être la vente de Joseph aux marchands ismaélites. Ce sujet est tout à fait exceptionnel dans l'art chrétien; rappelons cependant un médaillon de verre doré représentant Joseph dans la citerne, publié par Perret, *Les catac. de Rome*, t. IV, pl. XXVIII, n. 64; et par Garrucci, *Vetri*, pl. 3, n. 3 et la mosaïque des Baléares, *Dictionn.*, t. II, col. 163, fig. 1237. L'ivoire, que les éditeurs croient d'origine italienne, est du VIe siècle environ.

Westwood, *Fictile ivories*, p. 273, n. 768 (cf. p. 41, n. 85 et pl. en regard représentant Joseph vendu par ses frères sur la chaise de Maximien de Ravenne). W. Bode et H. von Tschudi, *Beschreibung*, p. 118, n. 430, pl. LXIII, n. 430.

9. L'annonciation, demi-relief. Haut. 0m17, larg. 0m12. Nous avons donné une représentation de ce monument, cf. *Dictionn.* t. I, fig. 767, col. 2263, VIe-VIIe siècle.

W. Bode et von Tschudi, *Beschreibung*, p. 119, n. 433, pl. LV, n. 433; Barbier de Montault, dans le *Bull. monumental*, 1883, p. 149. Westwood, *Fictile ivories*, p. 146, n. 322.

10. Plaque d'ivoire. Haut relief jadis peint et doré (fig. 1517). Haut. 0m175, larg. 0m128; anc. coll. Bartholdi. Composition admirable de vigueur, de mouvement et d'ingéniosité, que nous n'hésitons pas à placer vers l'époque de la renaissance artistique, contemporaine de Justinien. Au sommet, le Christ dans une *mandorla*, accompagné de six anges faisant le geste classique des *adorabiles*. Au-dessous le groupe des quarante martyrs de Sébaste dans les poses les plus variées. Dans la perspective, des Thermes destinés à recevoir ceux des martyrs qui faibliront. Dans le champ on lit à côté du Christ le monogramme $\overline{IC}$ $\overline{XC}$. Au-dessous OI AΓIOI TECCAPAKONTA.

Passeri, dans Gori, *Thesaurus diptychorum*, in-fol., Florentiæ, 1759, t. III, pl. XI; Labarte, *Hist. des arts industriels*, in-4°, Paris, 1872, t. I, p. 215; Westwood, *Fictile ivories*, p. 74, n. 166; W. Bode et von Tschudi, *Beschreibung*, p. 120, n. 440, pl. LVII, n. 440.

11. Pyxide d'ivoire (fig. 1518). Bas-relief. Haut. 0m08; diam. 0m12; anc. coll. Minden ce qui fait que la pyxide a continué d'être désignée sous ce dernier nom. Marie se rendant à Bethléhem; la nativité, VIIe-VIIIe siècle.

Garrucci, *Storia*, t. VI, pl. 437; Hahn, *Fünf Elfenbeingefässe d. frühesten Mittelalters*, in-8°, Hannover,

1865, pl. II, p. 15; W. Bode et von Tschudi, *Beschreibung*, p. 122, n. 451; Rohault de Fleury, *La messe, études archéologiques*, in-4°, Paris, 1886, t. V, pl. CCCLXVIII.

12. La bibliothèque de Berlin possède le diptyque de Rufius Probianus, vice-préfet du prétoire à Rome, vers la fin du IVe siècle ou le commencement du Ve. Cet admirable monument, dont Chabouillet, par une étrange distraction, a mis en doute l'authenticité,



1514. — Le Christ entre Pierre et Paul.



1515. — Marie avec son fils, entre deux anges.

Diptyque d'ivoire. D'après Bode et von Tschudi, *Beschreibung*, pl. 55, n. 428.

est un spécimen exceptionnel de la conservation remarquable du style classique (fig. 1519).

1er feuillet. Probianus, imberbe, vu de face, les cheveux coupés, assis sur un siège élevé de deux degrés, la main gauche appuyée sur un *volumen*. A droite et à gauche, deux tachygraphes recueillent ses paroles. A gauche, dans le fond, on aperçoit un tableau divisé en quatre compartiments; les deux compartiments supérieurs sont occupés par deux bustes (? l'empereur et l'impératrice), les compartiments inférieurs par deux personnages qui s'avancent l'un vers l'autre. Il faut rapprocher de ce beau diptyque la *formula consularitatis* de Sidoine Apollinaire : *Carmen VII Panegyricus ad Avitum aug. : Quale tibi debet esse quod curules inclytas probatur ornare? Vultus quin etiam regnantium geniata obsequii pompa præmittit; ut non solum summi judicis sed et Dominorum reverentia cumulatus orneris. O magnæ temperationis inventum! De nomine Consulis promitteris clementissimus et de Principium imagine metuendus*[1].

2e feuillet. Même disposition, mais ici Probianus porte la chlamyde au lieu de la trabée; il déroule un *volumen* sur lequel on lit PROBIANE FLOREAS.

Au registre inférieur de chaque feuillet un trépied portant un encrier et, de chaque côté, deux plaideurs debout; dans le 1er feuillet on voit d'après leur costume que ce sont des personnages d'un rang sénatorial; dans le 2e feuillet, ils sont de moindre condition. Deux cartouches nous permettent de lire RVFIVS PROBIANVS V (*ir*) C (*larissimus*) VICARIVS VRBIS ROMAE. Hauteur 0m29 et 0m306; largeur 0m12.

Labarte, *Hist. des arts industriels*, 2e édit., t. I, p. 13; 2e feuillet dans Westwood, *Proc. Oxford. architect.*

[1] *P. L.*, t. LVIII, col. 678.

soc., juin 1863, p. 130; *Fictile ivories*, p. 13, n. 39, 40; Meyer, *Zwei antike Elfenbeintafeln der Staats-Bibliothek in München*, pl. II, p. 5, 17, 24, 35 à 41, 53, 78, n. 44; Saglio, *Dict. des antiq. gr. et rom.*, t. II, fig. 2457; Chabouillet, dans la *Revue des soc. savantes*, 1873, Ve série, t. VI, p. 290; E. Molinier, *Hist. gén. des arts appliq. à l'industrie*, in-fol., Paris, 1896, t. I, p. 40, n. 50; Venturi, *Storia dell'arte cristiana*, Milano, 1901, t. I, p. 356, fig. 129; J. Strzygowski, *Das Etschmiadzin Evangeliar*, in-4°, Wien, 1891, p. 32.

13. Nous devons accorder une place à une plaquette d'ivoire ayant fait jadis partie d'une cassette et entrée parmi les collections du *Königl. Museum* (fig. 1520). Le



1516. — Joseph vendu par ses frères.
Fragment de pixyde d'ivoire.
D'après Bode et von Tschudi, *Beschreibung*, pl. 63, n. 430.

personnage représenté est Apollon. Le type s'éloigne fort de celui, tout de grâce et de délicatesse, avec lequel l'art antique nous a familiarisés. La belle nudité a disparu sous une sorte de camisole serrée au cou, à la taille et aux poignets. La tête aux traits lourds, aux cheveux frisés, est coiffée d'une toque ridicule dont les brides ou fanons flottent dans l'air. De la main gauche, le dieu tient sa lyre; de la main droite, trois masques, ceux de Thalie, de Melpomène, vraisemblablement, et un autre. Une épée au fourreau pend de la ceinture. Malgré l'apparence un peu caricaturale de cet Apollon, il est hors de doute que l'intention du tabletier n'était rien moins que de le faire séduisant. L'imitation d'un modèle de l'art antique est évidente; la pose de la main droite et le dessin de la lyre sont de l'époque classique. Mais il aura fallu subir les susceptibilités pudibondes qui commencent à se faire jour dans l'art chrétien dès le IVe siècle. L'œuvre y gagne en intérêt tout ce qu'elle perd en mérite. Ce travail égyptien-alexandrin appartient vraisemblablement au IVe siècle.

A. Venturi, *Storia dell'arte italiana*, t. I, p. 402, fig. 366; p. 531; J. Strzygowski, *Hellenistische und koptische Kunst in Alexandria*, dans le *Bulletin de la société archéologique d'Alexandrie*, 1902, n. 5, p. 53, fig. 43.

14. Une plaque d'ivoire coupée en deux parties égales dans le sens de la longueur (fig. 1521). Ses dimensions sont 0m19 en hauteur sur 0m125 en largeur. Art égyptien, plus probablement fayoumiste; malgré l'apparence de fouillis le dessin est très régulièrement conduit. C'est une vigne aux pampres luxuriants qui sort de trois vases



1517. — Les quarante martyrs de Sébaste.
D'après Bode et von Tschudi, *Beschreibung*, pl. 57, n. 440.

dont un seul, celui de gauche, est encore visible. Les grappes sont rares. Ce morceau est non seulement digne d'intérêt en raison des sentiments très décoratifs qu'il révèle, mais encore à cause des rapprochements qu'il appelle avec les ivoires de la chaire d'Aix-la-Chapelle.



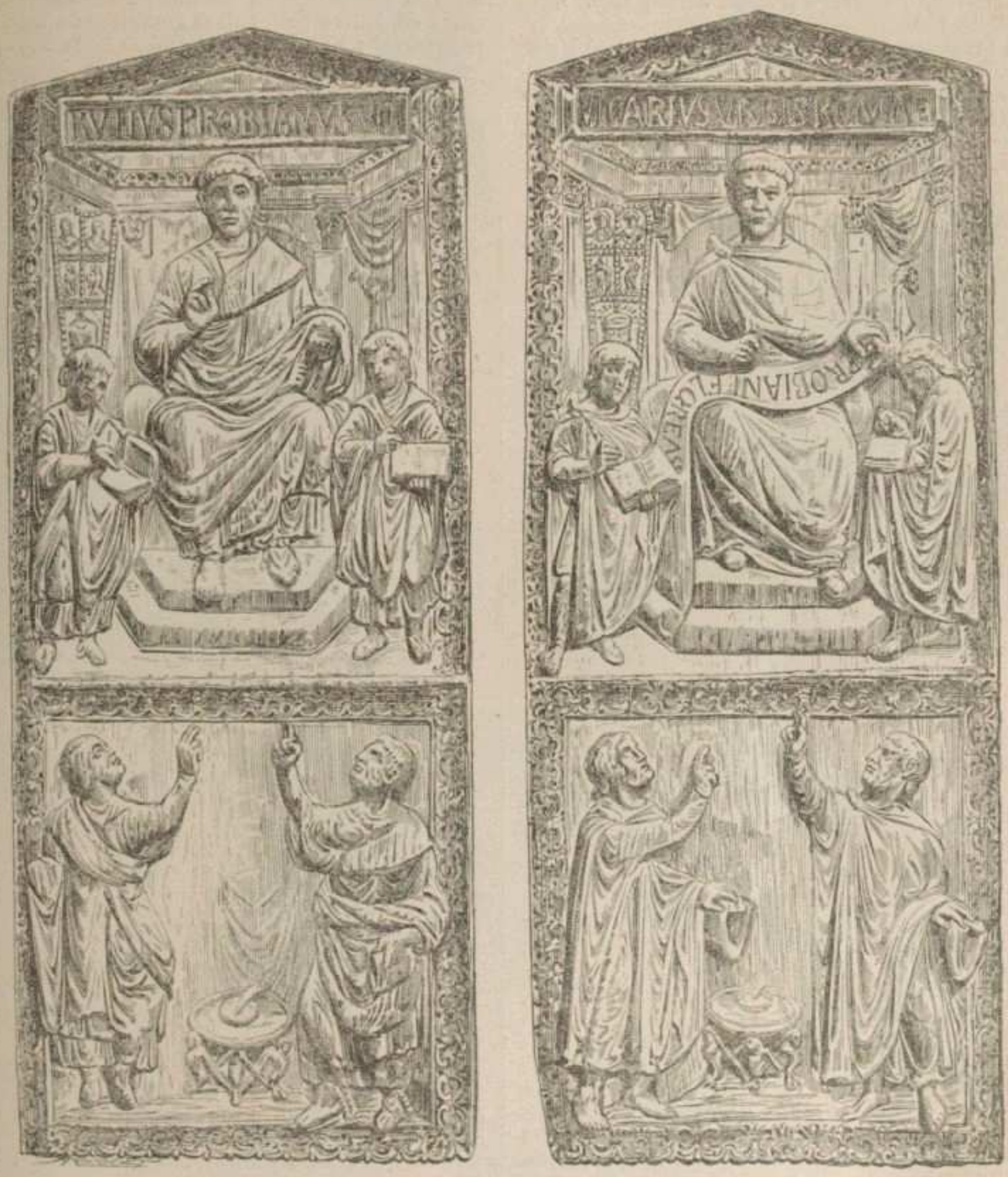
1518. — Le voyage à Bethléhem et la Nativité. Pixyde d'ivoire. D'après Rohault de Fleury, *La messe*, t. V, pl. 368.

J. Strzygowski, *Hellenistische und koptische Kunst*, p. 64, fig. 51.

15. Calcédoine souvent reproduite. Une chaire à marchepied; sur le dossier on lit IXYΘ (pour IXΘYC. et deux monogrammes dans le champ de la pierre). Nous ferons plus loin une étude spéciale de ce monument. Voir CHAIRE.

A. Gori-Passeri, *Thesaurus gemmarum astriferarum*, in-4°, Romæ, 1750, t. III, p. 219 sq. ΙΕΡΟΘΡΟΝΟC *sive de throno sacro*. Dissertatio XII; A. Gori, *Museum florentinum*, in-4°, Florentiæ, 1759, t. II, pl. 93, n. 3; Venuti, *Sopra alcune gemme letterate*,

dans *Saggi in dissertazioni accademiche publicamente lette nella nobile Accademia etrusca dell'antichissima città di Cortona*, 1758, t. VIII, pl. XI, n. 2, p. 44; De Rossi, *De monumentis christianis ἰχθὺν exhibentibus*, dans *Spicilegium Solesmense*, t. III, p. 576, n. 81; Martigny, *Dictionn.*, 1re édit., p. 546; Mamachi, *Origines et antiquitates Ecclesiæ*, in-4°, Romæ, 1850, t. V, p. 499; *des königl. preuss. Gemmen-Cabinets*, in-8°, Berlin, 1835, p. 457; *Corp. inscript. græc.*, t. IV, n. 9079; F. Becker, *Die Darstellungen Jesu Christi unter dem Bilde des Fisches auf den Monumenten der Kirche der Katakomben*, in-8°, Breslau, 1866, p. 82, n. 14; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1870, p. 119 sq., pl. VII, n. 2; *Dictionn. d'arch. chrét. et de liturg.*, t. I, col. 181,



1519. — Diptyque de Rufius Probianus. D'après une photographie.

F. Becker, *Die Darstellungen Jesu Christi*, p. 80, n. 5; F. Piper, *Evang. Kalend.*, 1858, p. 19; Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, t. VI, pl. CCCLXXVIII, n. 39; *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 9080; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1872, p. 132-133, pl. IX, n. 3.

16. Un jaspe rouge du cabinet de Berlin représente le poisson couché sur l'ancre. On lit en légende les lettres : IXΘYCTM, dont l'interprétation ne nous paraît pouvoir être que celle-ci : Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ υἱὸς σωτὴρ τῶν μεροπων, « Jésus-Christ, fils de Dieu, sauveur des mortels. »

Tölken, *Erklärendes Verzeichniss der antiken Steine* fig. 41; H. Leclercq, *Manuel d'arch. chrét.*, 1907, t. II, p. 380.

17. Une cornaline dont l'origine chrétienne reste douteuse représente Orphée charmant les animaux par la douceur de ses chants. Fauves, oiseaux, reptiles se sont rangés en cercle autour du dieu assis, la lyre à la main. On rapprochera utilement cette pierre gravée d'un marbre trouvé à Egine et offrant une représentation analogue. Voir t. I, fig. 1906.

F. Becker, *Rom's altchristliche Cœmeterien*, in-8°, Dusseldorf, 1874, p. 38; H. Leclercq, *Manuel d'arch. chrét.*, t. II, p. 374, fig. 279.

18. Une autre gemme du même musée présente cette singularité de n'offrir aucun personnage, mais simplement une colombe, un agneau, un poisson et la croix en forme de *tau*, avec le mot IXΘYC.

F. Becker, *Rom's altchristliche Cœmeterien*, p. 21; Le même, *Die Darstellungen Jesu Christi*, n. 30; Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, pl. CCCCLXXVII, n. 35: H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrét.*, 1907, t. II, p. 374, fig. 278.

19. Fragment d'un diptyque d'ivoire sculpté à cinq panneaux, représentant le Baptême du Christ.

Haseloff, *Ein altchristliches Relief auf der Blütezeit römischer Elfenbeinschnitzerei* dans *Jahrbuch. der preuss. Kunstsammlungen*, 1903; J. Strzygowski, *Klein Asien, Ein Neuland der Kunstgeschichte*, in-8°, Leipzig,



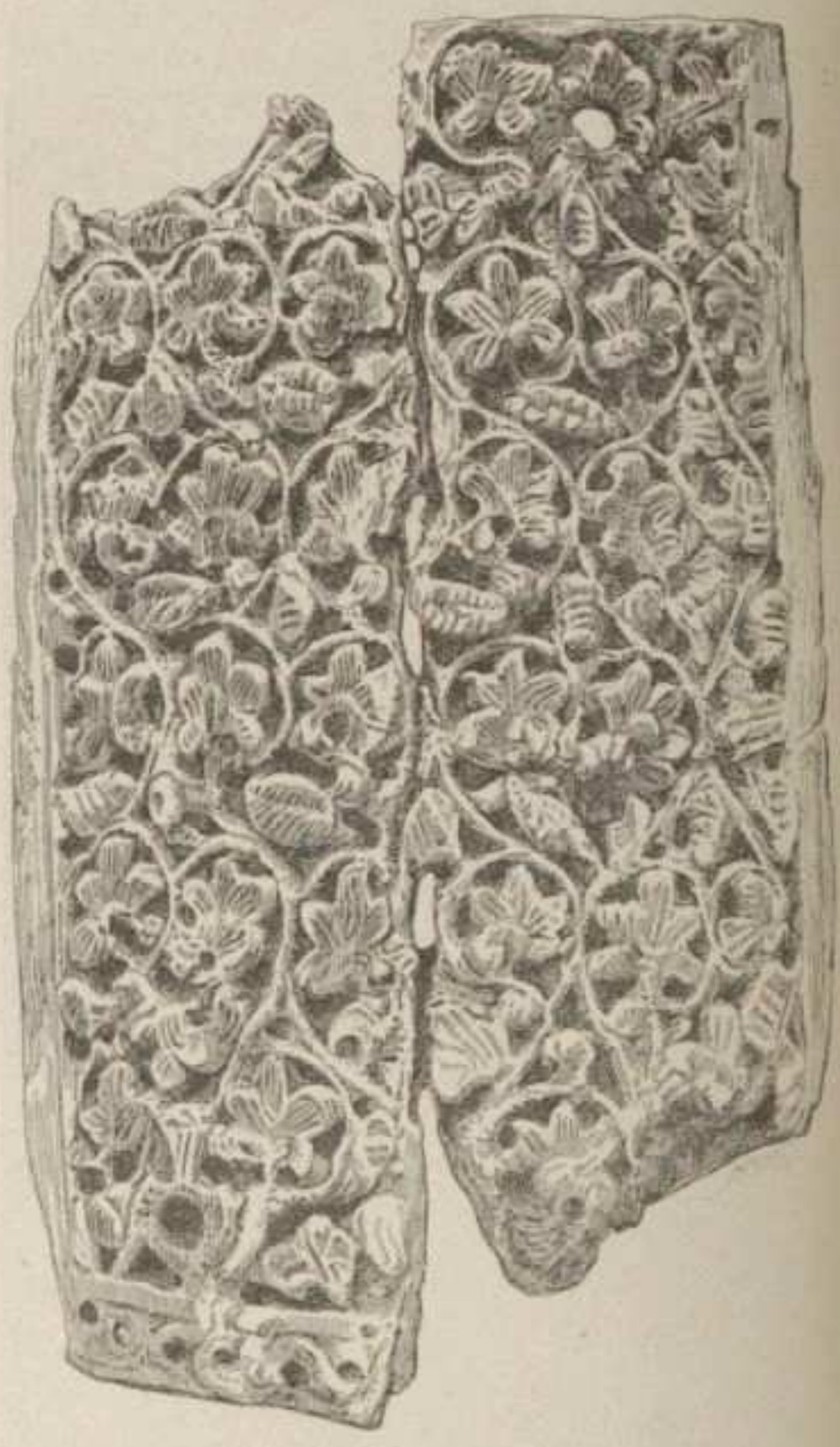
1520. — Apollon. Plaquette d'ivoire.
D'après une photographie.

1903, p. 197, fig. 142; p. 199; *Dictionn. d'arch. chrét.*, t. II, col. 1311, fig. 377.

20. Plaque d'ivoire provenant des environs de Sinope, représentant l'enseignement de saint Pierre de qui un homme s'éloigne l'air humilié; il se pourrait que cette scène représente Pierre et Simon de Gitton dans la scène célèbre où l'apôtre repousse le simoniaque avec ces mots : *Pecunia tua tecum sit.* Act., VIII, 20.

J. Strzygowski, *Das Petrus-Relief aus Klemasien im Berliner Museum*, dans *Jahrb. der königl. preuss. Kunstsammlungen*, 1901, t. XXII, p. 29 sq.; Le même, *Klein Asien*, 1903, p. 197, fig. 141; H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrét.*, t. II, p. 258, fig. 226.

21. Plat en argent repoussé, provenant de Smyrne (fig. 1522). Le fond du bassin est seul orné. Le motif est purement géométrique : deux triangles entrelacés de manière à former une étoile à six pans. Dans l'hexagone tracé au centre par la combinaison des deux triangles on voit s'étaler une large rosace épanouie. Autour de cet hexagone les triangles donnent naissance à six petits triangles dans chacun desquels est logé un caractère de l'alphabet grec. Rien, à première vue n'indique lequel de ces caractères doit être lu le premier; cependant une inspection plus minutieuse nous montre dans la bordure du médaillon une sorte de petite crête formée par des perles surmontées d'une épée. Ces perles sont placées à égale distance les unes des autres, sauf sur un point. Ici cette distance est un peu élargie de façon à loger une perle supplémentaire. Vraisemblablement c'est un point de repère et la lettre qui correspond exactement à ce signe est celle qui commence la phrase dont on ne nous a donné que les initiales accompagnées, suivant l'usage antique, d'un choix de lettres prises dans l'intérieur du mot. Nous lisons ainsi : KYK8CC. La troisième lettre nous paraît



1521. — Plaque d'ivoire.
D'après Strzygowski, *Hellen. und kopt. Kunst*, p. 64, fig. 51.

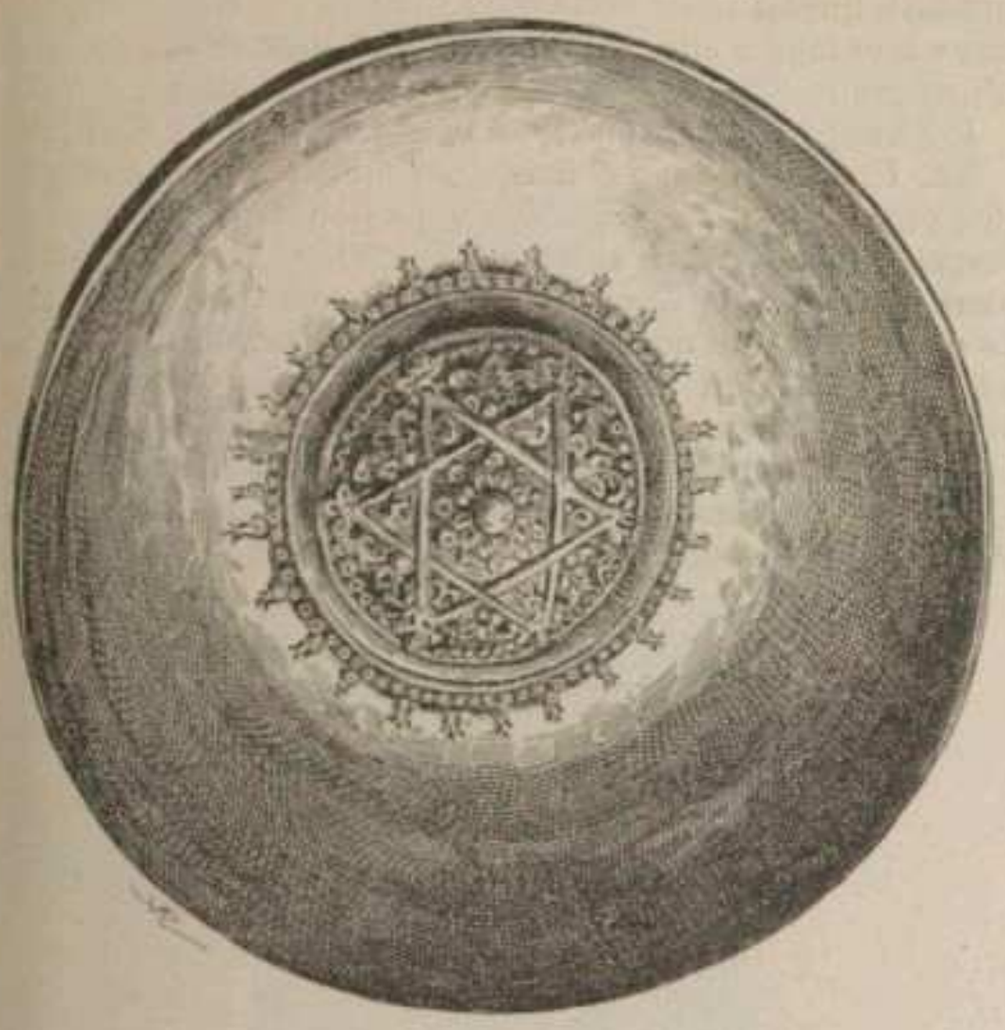
figurer I et H dont la ligature a entraîné l'absorption de I et rendu la lecture très laborieuse. Si on accepte cette observation on peut développer le sigle de la manière suivante : KY(ριος)IH(σ)OYCC(ωτηρ).

J. Strzygowski, *Byzantinische Denkmäler*. III. *Die Miniaturen des Wiener Dioskurides* von Ernst Diez, in-4°, Wien, 1903, pl. IV, n. 2, p. 55.

22. Fragment de terre cuite représentant Athénogénès. Nous avons décrit et reproduit ce monument, t. I, col. 3100, fig. 1109.

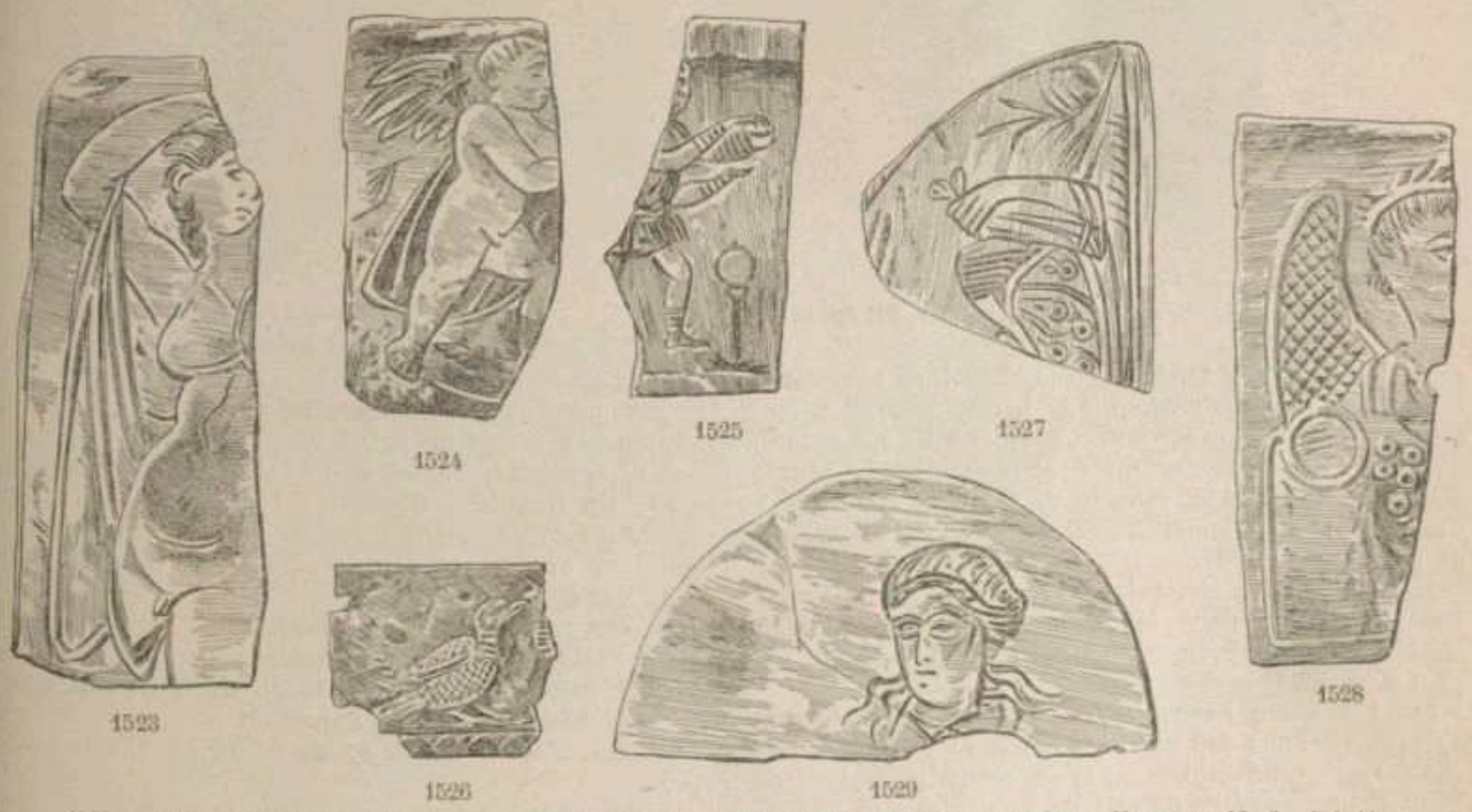
G. Botti, *Steli cristiani d'epoca byzantina esistenti nel museo di Alessandria* (*Egitto*), dans *Bessarione*, 1900, t. IV, p. 243, n. 4; Le même, *Fouilles dans le Céramique d'Alexandrie*, dans le *Bull. de la Soc. arch. d'Alex.*, 1902, fasc. 4, p. 100, n. 77; J. Strzygowski, *Catalogue général des antiq. égypt. du musée du Caire*, in-fol., Vienne, 1904 : *Koptische Kunst*, p. 224; Strzygowski, *Hellenistische und koptische Kunst in Alexandria*, dans le *Bull. de la soc. arch. d'Alex.*, 1905, n. V, p. 38 sq., fig. 24; *Dictionn. d'arch. chrét.*, t. I, fig. 1109.

23-29. *Le Kaiser Friedrich 's Museum* possède un certain nombre de fragments d'os gravés et colo-



1522. — Plat en argent repoussé.
D'après Strzygowski, *Byzantin. Denkmäler*, t. III, pl. 4, n. 2.

riés appartenant à un art dont le musée du Caire conserve quelques exemplaires complets [1]. Le musée d'Alexandrie est, de tous, le mieux partagé au point de vue de ces débris [2], dont la date probable oscille entre le IIIe et le IVe siècle. Il n'est pas aisé de déterminer l'origine païenne ou chrétienne d'un grand nombre de ces fragments. L'argument que certains seraient portés à tirer de la nudité ou de l'indécence de certains types nous semble peu convainquant. Nous avons dit que les fidèles se montraient assez disposés à faire usage d'objets décorés d'une manière obscène et il ne fallait rien moins que l'avertissement des évêques pour les retenir sur la pente où ils glissaient naturellement [3]. Nous avons vu en outre la vogue générale, à partir du règne de Constantin, des petits amours nus, et du groupe de Eros et Psyché enlacés dans une attitude qui peut nous paraître lascive et qui vraiment ne l'était guère aux yeux de ces fidèles habitués à bien d'autres licences et aux nudités de toute sorte. Un sarcophage romain chrétien, que nous étudierons plus tard, montre les Néréides sans aucun voile, la sculpture alexandrine nous fait voir ces mêmes divinités dans les attitudes les plus mouvementées sur des sculptures d'époque certainement chrétienne et qui pourraient bien avoir été destinées à des édifices religieux. C'est ce qui engage à donner à cette place un magnifique fragment d'Hermaphrodite, visiblement inspiré de l'époque classique, d'une souplesse et d'une fermeté de dessin tout à fait remarquable (fig. 1523); puis viennent un Eros qui semble faire la cueillette des fleurs (fig. 1524), un autre pourrait figurer un artisan portant une amphore car il est vêtu (fig. 1525) et un minuscule fragment nous offre un oiseau qui semble pousser des cris d'épouvante (fig. 1526). Les trois derniers fragments semblent plus certainement chrétiens. C'est d'abord l'épaule et le bras levé d'un personnage vêtu d'un riche vêtement à fleurs et ailé (fig. 1527); ensuite, et sans aucun doute, un ange la tête ceinte d'un bandeau et dont l'aile assez maladroitement exécutée semble capitonnée, sans doute pour représenter l'alternance régulière des rangées de plumes (fig. 1528). L'épaule et la gorge paraissent couvertes d'une cuirasse. Il est tout à fait vraisemblable que ce précieux fragment représente un ange et non une *nikè*. Enfin, la technique et le type d'un dernier fragment semblent autoriser à en reporter la date jusqu'au



1523 à 1529. — Fragments d'os gravés et coloriés. D'après Strzygowski, *Hellenist. und kopt. Kunst*, p. 13, fig. 5 à 11.

VIe siècle. C'est un visage imberbe à la chevelure dressée et ondée; sur le cou quatre grosses mèches flottent gracieusement (fig. 1529). D'après M. J. Strzygowski [4],

[1] J. Strzygowski, *Koptische Kunst*, in-fol., Vienne, 1904; Cassette, n. 7060-7064; cassette plus petite, n. 7065-7069. — [2] J. Strzygowski, *Hellenistische und koptische Kunst*, in-8°, Vienne, 1902, p. 13, pl. I-II. — [3] *Dictionn. d'arch. chrét.*, t. I, col. 2227. — [4] J. Strzygowski, *Hellenistische und koptische Kunst*, p. 12-15, fig. 5-12 (correspondants aux n. 418-424 du Kais. Fr. Mus.).

tout dans ce visage rappelle les traits de l'empereur Justinien ou de quelque contemporain tel que l'empereur byzantin représenté sur le bouclier trouvé à Kertsch [1].

Quoique la technique diffère complètement, c'est encore l'os qui est employé pour certains bas-reliefs de petites dimensions. Parmi ces pièces, d'un médiocre intérêt, nous rencontrons un cavalier vêtu en homme de guerre et brandissant une couronne [2] (fig. 1530). Ce type reparaît à satiété dans l'art copte, les exemplaires en sont nombreux et peu variés parmi les peintures et les bas-reliefs de Baouît.

30. Nous ignorons absolument les raisons sur lesquelles M. J. Strzygowski peut s'appuyer pour voir un saint du christianisme dans un personnage nu jusqu'à l'aine, debout, le bras gauche pendant et le bras droit



1530. — Cavalier. Fragment d'os gravé.
D'après Strzygowski, *Hell. und kopt. Kunst*, p. 31, fig. 18.

armé d'un bâton, tandis que la chevelure abondante encadre la tête que surmonte le bonnet phrygien. Nul symbole, nul insigne ne vient confirmer cette conjecture, d'ailleurs intéressante, mais bien fragile. Le musée d'Alexandrie possède, sous le n. 1571, un personnage exactement semblable. Tous deux sont de travail égyptien (fig. 1531).

J. Strzygowski, *Hellenistische und koptische Kunst in Alexandria*, dans le *Bull. de la Soc. archéol. d'Alexandrie*, n. 5, in-8°, Vienne, 1902, p. 38. fig. 23; pl. I-II, n. 1571.

31. Un autre bas-relief de provenance également égyptienne nous fait voir une almée se livrant à une danse lascive, probablement la même qu'on désigne de nos jours sous le nom de « danse du ventre » (fig. 1532). La danseuse est dans l'appareil ordinaire que nous rencontrons dès l'époque des pharaons. La gorge, les seins et le ventre nus, le bas du corps voilé d'une étoffe flottante mais transparente attachée sous le ventre de la danseuse. La technique décadente de ce travail ne permet guère de douter qu'il appartienne à l'époque chrétienne; et la persistance de ce type ne peut guère nous surprendre quand nous nous rappelons qu'on a découvert dans une tombe chrétienne d'Antinoé, avec le squelette d'une jeune fille, une figure obscène de *phallus* [3].

J. Strzygowski, *Hellen. und kopt. Kunst*, p. 82, fig. 61.

32. Un panneau de bois, portant sur ses bords des entailles, mesure 0m285 de hauteur sur 0m135 de largeur (fig. 1533). Le sujet représenté est aussi déplaisant que possible. C'est un guerrier court vêtu, portant le ceinturon et le manteau largement plissé sur l'épaule et retombant en arrière. La main droite tient une lance, la gauche repose sur un bouclier. Le visage semble émerger de la coiffure de quelque vieille femme. Ce résultat grotesque a été atteint pour avoir tenté de figurer les cheveux crépus ou nattés entre le visage et



1531. — Personnage inconnu.
D'après Strzygowski, *Hell. und kopt. Kunst*, p. 38, fig. 23.

le casque. Entre les jambes se voit une plante; à la hauteur du visage un palmier.

J. Strzygowski, *Hellen. und kopt. Kunst*, p. 36, fig. 21.

33. Un fragment d'architrave en bois (fig. 1534). Sculpture représentant un vase d'où s'échappent des pampres et des grappes de raisin; au pied du vase deux lions.

J. Strzygowski, *Hell. und kopt. Kunst*, p. 63, fig. 50.

34. Stèle provenant du monastère de Schnoudi à Atribis, près de Sohag (fig. 1535). On y lit son nom précédé du titre d'*apa* sur lequel on peut se reporter à *Dictionn. d'arch. chrét. et de liturg.*, t. I, col. 2491-2500.

Amelineau, *Les moines égyptiens*, frontispice; J. Leipoldt, *Schenute von Atripe*, in-8°, Leipzig, 1903, p. 52; J. Strzygowski, *Koptische Kunst*, t. XII du *Catalogue général des antiquités égyptiennes du musée du Caire*, in-fol., Vienne, 1904, p. XVII, note 5.

35. Une autre stèle provenant du même lieu et taillée

[1] J. Strzygowski, *Der Silberschild von Kertsch*, dans *Materialien zur russ. Archäologie*, n. VIII; Ch. Diehl, *Justinien, et la civilisation byzantine au VIe siècle*, in-4°, Paris, 1901, p. 30, fig. 12. — [2] J. Strzygowski, *Hellenistische und koptische Kunst*, p. 31, fig. 18. — [3] K. Schmidt, *Katalog der ägypt. Sammlung in Berlin*, p. 397, n. 13730.

dans la pierre calcaire présente un intérêt très différent (fig. 1536). Le Christ jeune et imberbe, portant le nimbe crucifère, enveloppé dans une longue robe talaire serrée à la taille est assis sur un cheval passant à une vive allure.



1532. — Almée égyptienne.
D'après Strzygowski, *Hell. und kopt. Kunst*, p. 83, fig. 61.

D'une main, la gauche qui reste cachée, le Christ doit tenir les rênes; l'autre main est levée très haut et bénit; suivant un rite bien byzantin un personnage soutient le coude du Sauveur, tandis que le bras est levé pour bénir. Jésus est escorté de deux anges aux longues ailes. La scène se passe parmi les arbres. Ce monument est tout pénétré de l'influence byzantine.

J. Strzygowski, *Hellenistische und koptische Kunst*, p. 91, fig. 68.

36. Le musée de Berlin s'est enrichi depuis quelques années d'un beau fragment de sculpture représentant le Christ et deux apôtres en haut-relief dans un portique (fig. 1537). Cette pièce, remarquable à bien des égards, malgré les dégradations qui l'ont rognée, mesure encore 1m42 en hauteur et 1m14 en largeur. Le revers est tout à fait plat; la hauteur de la corniche est de 0m13 à 0m16 cent. et l'épaisseur de 0m19. A la partie inférieure, le socle mesure en hauteur



1533. — Guerrier. Panneau de bois sculpté.
D'après Strzygowski, *Hell. und kopt. Kunst*, p. 36, fig. 21.

0m11, encadré dans deux bandeaux d'une largeur de 0m05 à 0m06. La hauteur du champ qui est de 1m02 et 1m03 est occupée par les statues en haut-relief.



1534. — Fragment d'architrave en bois. D'après Strzygowski, *Hell. und kopt. Kunst*, p. 63, fig. 50.

Le fragment de sarcophage a été trouvé à Sulu-Monastir, dans le quartier de Psammatia, à Constantinople.

La figure centrale est celle du Christ, imberbe, la chevelure bouclée, la tête nimbée. Sauf ce dernier détail la statue vue de face, solidement campée et drapée avec ampleur rappelle les œuvres classiques, et on a pu en rapprocher le Sophocle du musée du Latran. Le Christ est vêtu de la toge, son attitude est celle qu'on désignait par l'expression *brachium veste continere;* c'était celle qu'adoptaient en général les orateurs. A

vrai dire le port de la *toga* ne diffère de celui du *pallium* que par le plus ou moins d'ampleur des plis, maigres et serrés au corps dans le *pallium*. Ces deux vêtements diffèrent assez peu pour autoriser les archéologues à choisir entre l'un et l'autre. Les pieds sont chaussés de sandales.

Les figures d'apôtres sont moins hautes que la statue principale qui mesure 1m14, tandis que les apôtres n'ont que 1m04. Ceux-ci tournent la tête vers le maître et sont vêtus comme lui du *pallium* ou de la *toga*. Ils sont imberbes, mais portent les cheveux coupés ras et ne sont pas pourvus d'auréole.

Le Christ est placé dans une niche dont deux colonnes



1535. — Stèle de Schnoudi.
D'après Strzygowski, *Hell. und kopt. Kunst*, p. XVII.

cannelées et surmontées de doubles chapiteaux portent le fronton. Des motifs architecturaux à peine différents recommencent à des intervalles très rapprochés; néanmoins on a logé les statues d'apôtres dans ces intervalles. Cette décoration architectonique est tout à fait caractéristique et appartient aux sarcophages d'Asie-Mineure dont nous avons essayé de déterminer le type dans notre *Manuel d'archéologie chrétienne*, t. II, p. 303.

Les rapprochements établis par M. J. Strzygowski entre le haut-relief de Sulu-Monastir et divers autres sarcophages sont frappants. Le sarcophage de Selefkié, celui de Konia, celui du Palazzo Riccardi, à Florence, présentent des points de contact qui vont jusqu'à l'identité la plus minutieuse dans les détails architectoniques. Cette série de monuments se rattache à un archétype, le sarcophage d'Ambar-arassy, dont les formules sculpturales se développent progressivement et finissent par se retrouver dans l'art chrétien que représente notre fragment. M. J. Strzygowski a assigné à l'origine de ce type artistique l'Asie-Mineure. L'enquête a été reprise par M. G. Mendel et étendue à un plus grand nombre de monuments. Ces derniers sont : 1° un fragment trouvé au village d'Uskelès [1]; 2° trois fragments appartenant au même sarcophage et déposés dans la salle byzantine du musée central d'Athènes [2]; 3° deux fragments provenant d'un sarcophage plus grand que le précédent et déposés dans le même musée [3]. M. J. Strzygowski caractérise la série de la manière suivante : *a*) La surface à décorer est divisée dans son ensemble en tabernacles (ou niches à frontons), devant et entre



1536. — Le Christ à cheval.
D'après Strzygowski, *Hellen. und kopt. Kunst.*, p. 91, fig. 68.

lesquels sont placées des figures [4]; *b*) Entre les frontons des niches et les chapiteaux des colonnes s'intercale un membre architectural qu'on pourrait prendre pour une imposte, mais qui est, en réalité, un reste de l'entablement. Ce dé sculpté est partagé en deux registres sur lesquels on retrouve l'ornementation classique, oves et rais de cœur, mais réduite dans le registre supérieur à un œuf unique, dans le registre inférieur transformé en un motif tridenté, tous deux encadrés d'un feuillage profondément incisé. *c*) Le chapiteau corinthien est orné de deux volutes. *d*) La décoration de feuillage est exclusivement exécutée à la virole.

Ces conclusions sont discutables. Nous allons les reprendre l'une après l'autre :

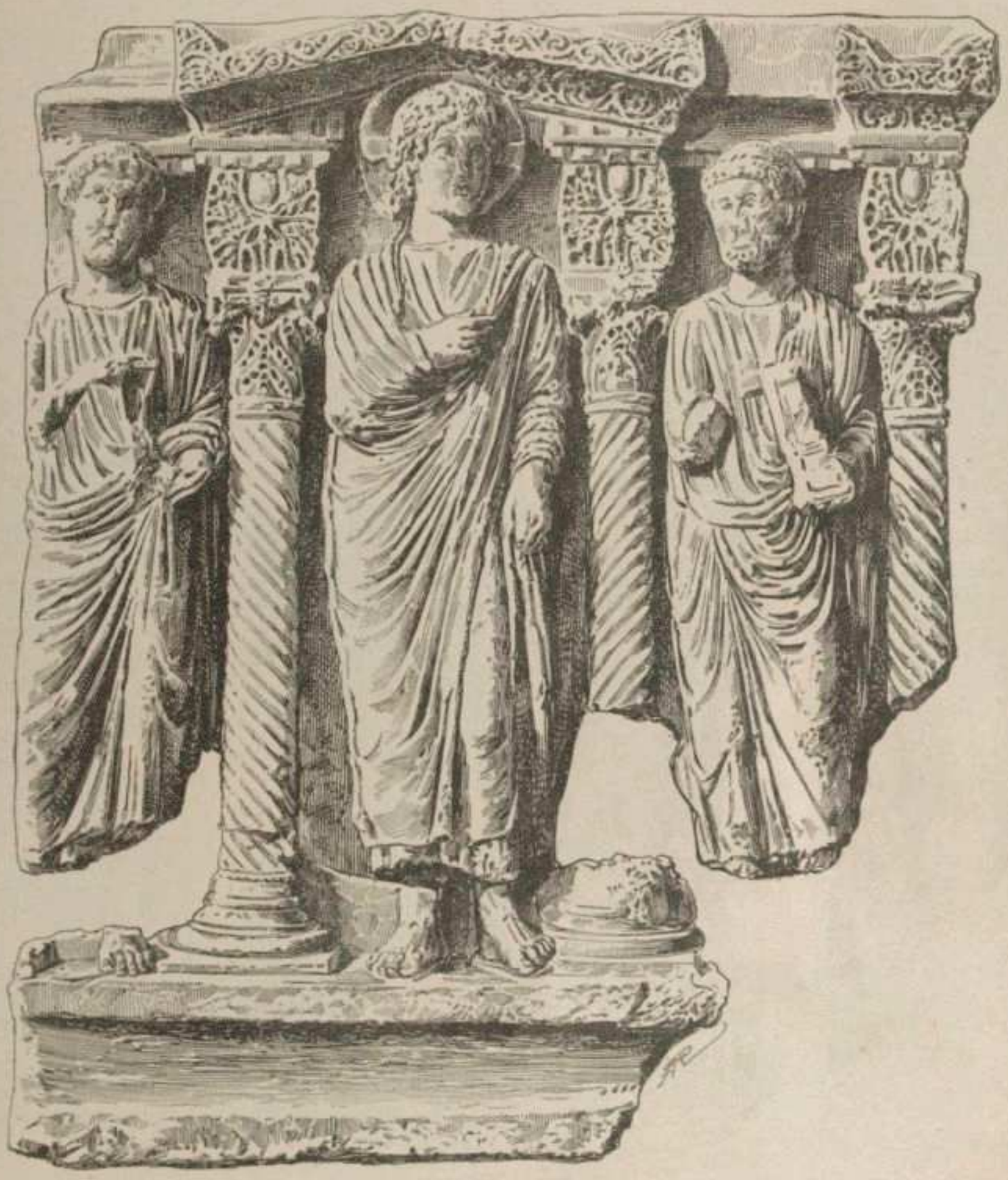
a) En réalité il ne s'agit pas de tabernacles et d'intervalles, mais d'*un mur* orné de « niches à tabernacles » avec des personnages devant ce mur. Des monuments présentant ce caractère et les trois autres énumérés

[1] A 5 kilom. environ au sud du lac de Bei Chahir, et à 80 kil. E.-S.-E. de Konia; cf. Sarre, dans *Arch. epigr. Mitth. aus Oesterr.*, 1896, t. XIX, p. 47, fig. 4. — [2] Mendel, dans le *Bull. de corresp. hellén.*, 1902, t. XXVI, p. 232, sq., fig. 9, 10. — [3] *Ibid.*, fig. 10. Le sarcophage en trois fragments de la salle byzantine du musée d'Athènes se rapproche du type de ceux d'Ambar-arassy et de Selefkié, sauf à s'en distinguer sur des points de détail. « C'est ainsi qu'entre les oves de l'entablement on ne trouve pas encore ces petits rameaux de feuillage analogues à ceux qui ornent la moulure du rampant, mais encore les *dards* presque classiques de forme qu'on observe à cette même place sur le fragment de Nicée (dans Strzygowski, *Orient oder Rom*, p. 46, fig. 13) le plus ancien de la série dont la provenance anatolienne soit certaine. D'autre part, ce dernier est décoré sur les rampants d'un ornement végétal qui est encore très voisin de la palmette et très différent de la guirlande de feuillage, exécutée à la virole qu'on retrouve sur le fragment d'Athènes comme sur le sarcophage de Selefkié, sur celui d'Ambar-arassy et sur tous ceux qui suivent. Le sarcophage athénien (n° 2) se place donc en tête de la Nicée immédiatement après le fragment de Nicée. » Avant de tenir pour démontrée l'origine asiate de ce type, il est utile de rappeler que le plus ancien des types de sarcophages réunis par M. J. S. serait la cuve du palazzo Riccardi, (p. 50, fig. 29), laquelle appartient à l'école du temps des Antonins et est d'origine italienne.

plus haut ayant été rencontrés en Asie Mineure, en Italie et en Grèce, on en a hâtivement conclu que tous avaient été fabriqués dans l'Anatolie et emportés à l'étranger; en réalité, il faut conclure à l'existence d'un type commun dans les trois pays. « Ce parti décoratif, loin d'être spécial à une région est un de ceux qui caractérisent le plus nettement le style romain [1]. »

b) Le dé sculpté, reste d'architrave primitive, garde dans sa décoration le souvenir de la décoration de la partie massive du mur. Cette disposition est si fréquente sur les édifices romains qu'il serait abusif d'en faire la caractéristique d'un groupe particulier. Le dé sculpté disparaît dans les monuments qui présentent au lieu de niches isolées une série continue d'arcades [2].

c) Les volutes doubles existent en germe dans le chapiteau corinthien dès son origine. Les chapiteaux de de Phigalie et d'Épidaure, par exemple, portent deux volutes centrales formées par une ramification de la tige principale, plus petites, à dire vrai, que les volutes d'angles et placées plus bas. Dans les sarcophages que nous étudions, à l'occasion du fragment de Berlin, les quatre volutes sont égales et contiguës. Ici encore les rapprochements se présentent d'eux-mêmes avec les monuments romains. Les volutes égales ou presque égales et sinon contiguës, du moins placées au même niveau, se voient sur les chapiteaux romains du Panthéon, du temple de Jupiter Stator, du temple de Minerve à Assise [3]. La « double volute » n'est donc qu'une variété

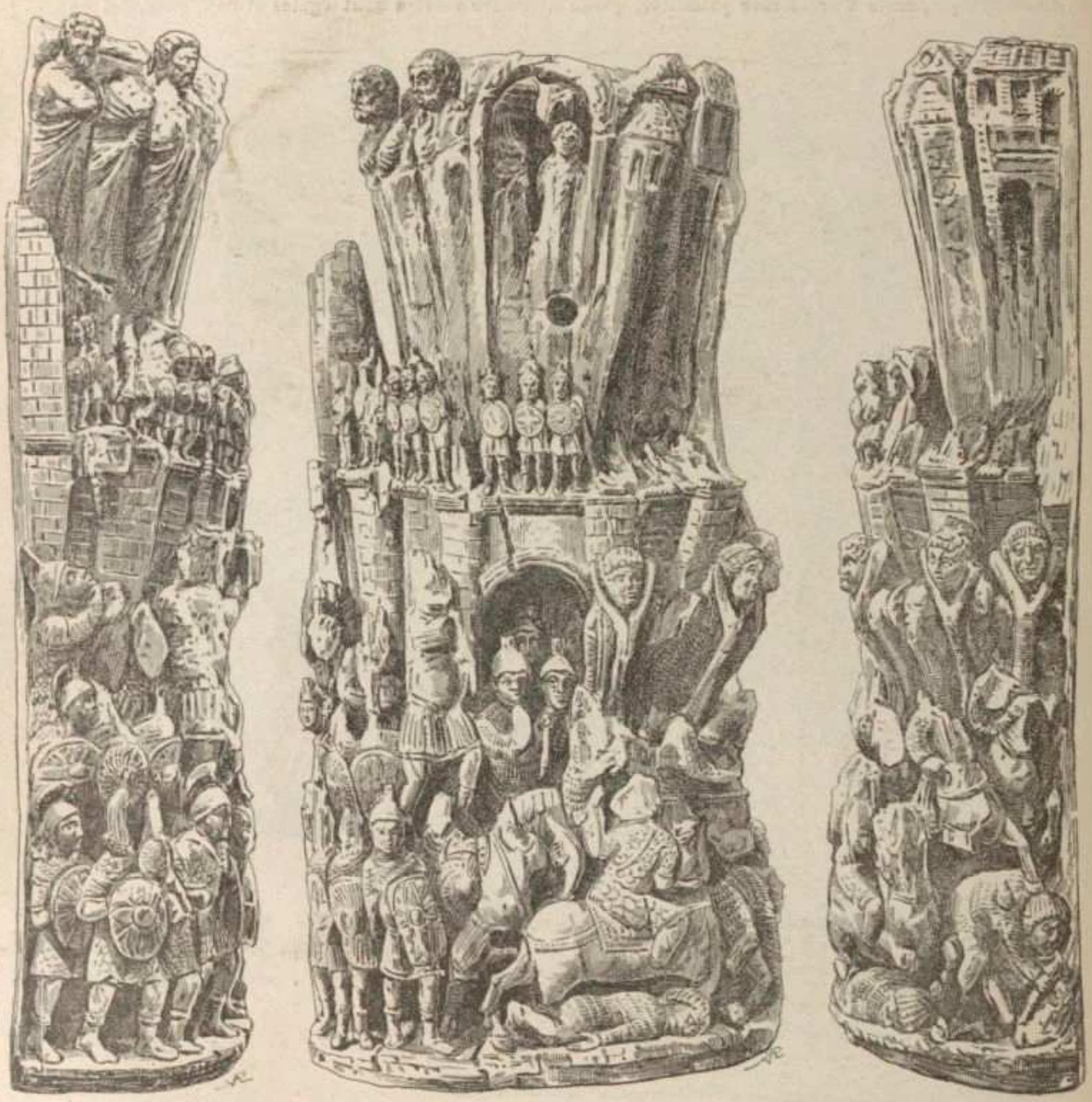


1537. — Le Christ et deux apôtres. Fragment de sarcophage. D'après Strzygowski, *Orient oder Rom*, pl. II.

[1] Cf. Robert, *Die antiken Sarkophag-Reliefs im Auftrage des kaiserideutschen archæol. Instituts*, t. III, pl. XLIII, n. 141[1], au palais Mattei; cf. *ibid.*, pl. XXXIX, n. 131, au Musée britannique; en outre cette disposition manque au sarcophage de la villa Ludovisi. Strzygowski, *Orient oder Rom*, p. 50, fig. 18, et de Concordia, Garrucci, *Storia*, t. V, pl. CCCLXII, n. 1, p. 90 et à la face postérieure du sarcophage d'Ambar-arassy. — [2] Sarcophages de la villa Ludovisi et de Concordia; cf. sarcophages Torlonia et Borghèse dans Robert, *op. cit.*, t. III, pl. XXXIV, XXXV, XXXVIII, n. 127, 127 *a*. — [3] On suit la progression de la double volute vers la décadence dans une série de monuments. Dans le petit bas-relief de Konia (G. Mendel, *op. cit.*, p. 227, n. 6, fig. 7), on retrouve sans peine le type classique, formé par les enroulements de deux tiges qui se détachent de la corbeille d'acanthe. Dans un autre relief de même provenance (*Ibid.*, p. 226, n. 5, fig. 6) les enroulements s'ouvrent vers le haut et la tige génératrice sort du tailloir. On n'a donc pas entièrement oublié le sens de l'ornement. Mais bientôt la tige va disparaître. Sur les grands sarcophages, à l'exception de celui du palazzo Riccardi, les volutes sont traitées sans rapport avec l'acanthe, accolées deux par deux, ouvertes tantôt vers le bas (Nicée,) tantôt vers le haut (Selefkié, Ambar-arassy, Athènes).

de cet ornement du chapiteau corinthien qu'on appelle proprement : caulicole. Dans les sarcophages en question les caulicoles se présentent sur la face antérieure égales et juxtaposées aux volutes proprement dites. Entre les chapiteaux romains et ceux de ces sarcophages, il y a la différence de la ronde-bosse au relief, les volutes ne sont plus vues de profil, ni même oblique-

de colonnes et de frontons voit, jusque dans ses entre-colonnements, se mouvoir les figures qui tempèrent la sécheresse des lignes architecturales ; ces figures sont subordonnées aux exigences architectoniques de l'édifice. Au contraire, dans la série de sarcophages à laquelle se rattache le fragment de Sulu-Monastir, la décoration envahit tout, plus de lignes mais des cor-



1538, 1539, 1540. — Sculpture en bois. D'après Strzygowski, *Orient oder Rom.*, pl. 3.

ment, mais de face et rabattues, ce qui explique leur contiguïté.

d) Le travail à la virole dans la décoration florale ne saurait être considéré comme une caractéristique, c'est affaire de goût et de mode.

Pris isolément, ces caractères sont communs à des œuvres nombreuses et très dispersées. On ne saurait prétendre les localiser d'après la nature du marbre employé. L'étude du style montre l'impossibilité de rattacher ces monuments à une tradition d'art purement hellénique. Dans les anciens sarcophages, notamment dans celui des « pleureuses »[1] la décoration est tout ensemble architecturale et plastique. La cuve couverte

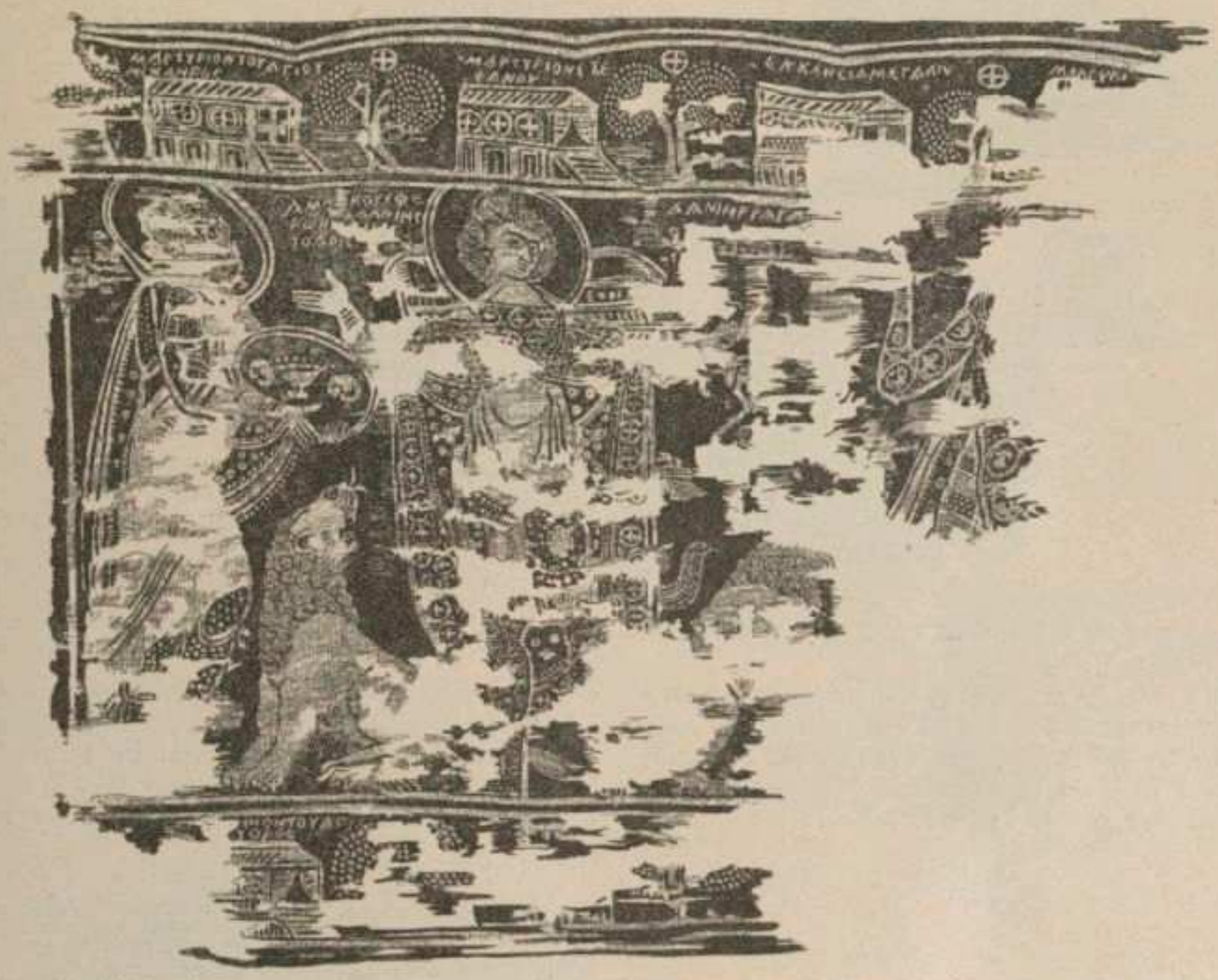
niches brisées, des ressauts, des cintres, des frontons. Les proportions sont négligées, méconnues, les niches ont plus de valeur que la muraille elle-même, les parties obscures plus d'importance que les parties éclairées. Cet art, comme le fait remarquer avec une grande justesse M.G. Mendel, est « essentiellement intelligent ». A Ambarassy, sur le côté gauche du sarcophage et sur le fragment d'Athènes, on voit une porte placée sous une niche, d'après une disposition matériellement irréalisable, et, de plus, choquante. D'autres invraisemblances ne manquent pas. Comment expliquer le profil convexe de l'entablement interposé entre les chapiteaux et les angles des frontons ? Sans doute par ce fait que l'artiste a méconnu la destination spéciale de cette partie dans la structure de l'édifice et, la traitant comme un membre

[1] *Gazette des beaux-arts*, 1892, IVe siècle avant J.-C.

indépendant, en a fait une sorte d'imposte [1]. Ainsi donc plus de rapport entre la décoration architecturale et la décoration animée. Toutes deux se développent en se gênant réciproquement. Les divisions architecturales ne sont plus comme jadis de sobres indications, mais des masses pesantes qui débordent, empiètent et contre l'envahissement desquelles les personnages luttent pied à pied et par une curieuse conséquence sont contraints de se poser en haut relief et de se détacher presque du bloc dont ils font partie.

J. Strzygowski, *Orient oder Rom. Beiträge zur Geschichte der spätantiken und frühchristlichen Kunst*, in-8°, Leipzig, 1901, p. 40-61, pl. II : *Ein Christusrelief kleinasiatischer Richtung;* J. E. Weis-Liebersdorf, *Christus und Apostelbilder*, in-8°, Freiburg, 1902, p. 27, fig. 16; G. Mendel, dans le *Bull. de corresp. hellénique*, 1902, t. XXVI, p. 232 sq.

37. Une sculpture sur bois tout à fait originale d'aspect, haute de 0m45, large, en bas, de 0m22, en haut de 0m146 (fig. 1538, 1539, 1540). Le revers est uni et divers trous qu'on remarque soit dans l'épaisseur du bois, soit dans les bords, ont pu servir à recevoir des attaches qui fixaient cette sculpture sur un mur ou sur un meuble, car rien dans le sujet ou dans la disposition générale et la particularité ne permet de supposer la destination de cette pièce unique en son genre. Les reproductions que nous donnons suppléent avec avantage à une description. Il ne nous reste qu'à ajouter une rapide interprétation du monument. Le sujet représenté est le déblocus d'une place de guerre. A gauche débouche l'armée de secours, composée d'infanterie. Le chef se tient debout, à découvert, en tête de sa troupe qu'il dirige. Celle-ci, formée en masse profonde, s'avance, enseigne déployée. Cette enseigne



1541. — Daniel dans la fosse aux lions. Fragment d'étoffe égyptienne. D'après Strzygowski, *Orient oder Rom*, pl. 4.



1542. — Fragment d'étoffe égyptienne. D'après Strzygowski, *Orient oder Rom*, p. 97, fig. 41.

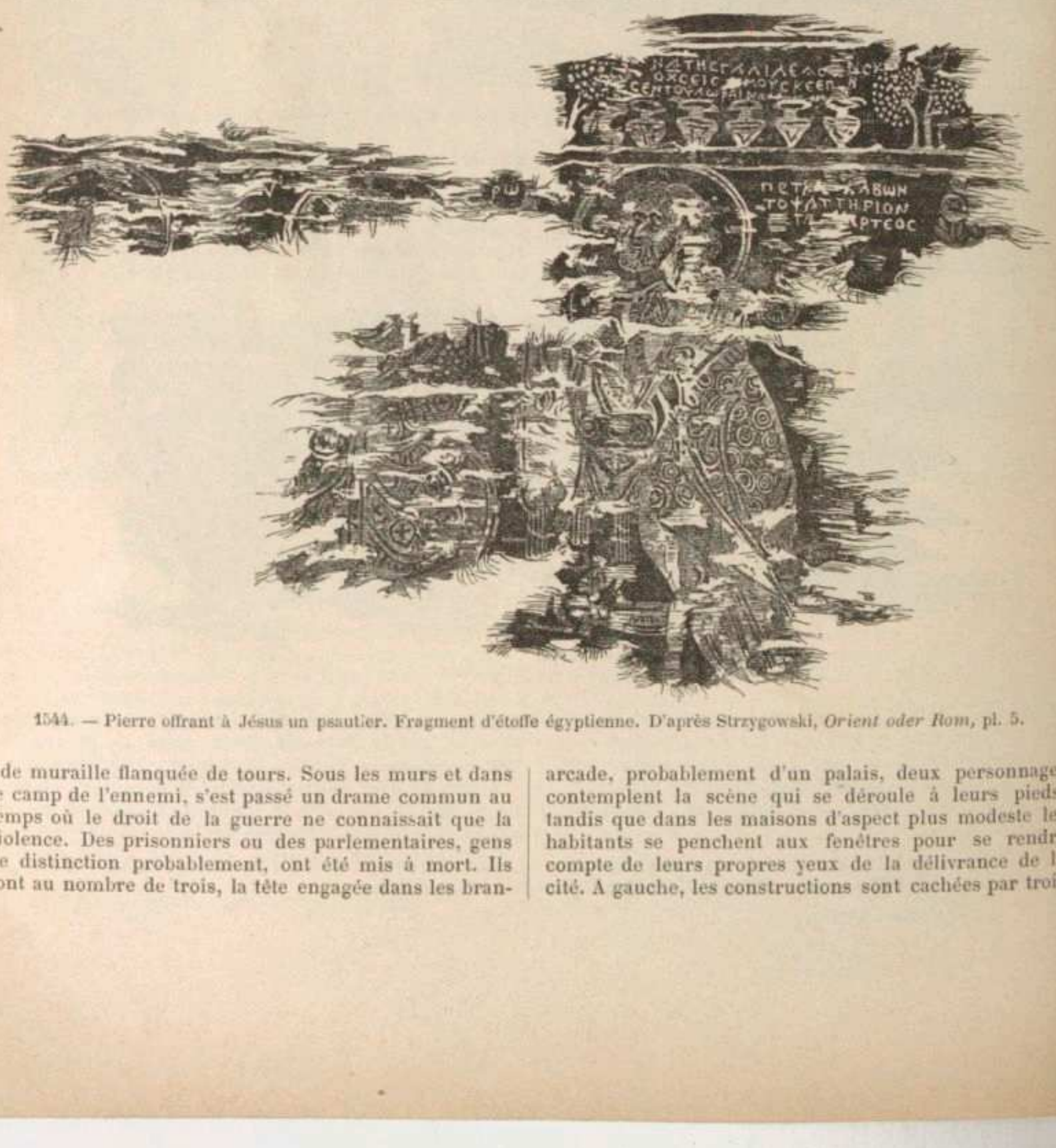
[1] M. Strzygowski voit dans cette anomalie une réminiscence des architraves de Baalbek (*Orient oder Rom*, p. 56); mais à Baalbek on ne retrouve cette convexité que sur les faces latérales, non sur la face antérieure.

est l'étendard marqué du signe du labarum. L'armée de secours paraissant sous les murs de la place et la garnison opèrent simultanément une sortie. La porte principale est large ouverte et laisse voir la garnison débouchant sur le glacis. Le moment choisi pour représenter l'action est celui de la déroute du corps de siège dont la cavalerie d'arrière-garde protège la retraite à grande peine. Tandis que les chevaux ont pris le galop les cadavres jonchent le sol. La place est ceinte d'une solide muraille flanquée de tours. Sous les murs et dans le camp de l'ennemi, s'est passé un drame commun au temps où le droit de la guerre ne connaissait que la violence. Des prisonniers ou des parlementaires, gens de distinction probablement, ont été mis à mort. Ils sont au nombre de trois, la tête engagée dans les branches de la fourche, tels que nous voyons supplicier les rois vaincus par Israël dans le « rouleau de Josué ».

Sur le rempart, la garnison, sous les armes, assiste à la levée du siège. En arrière on voit la ville dans le désordre pittoresque de ses maisons et de ses édifices. Il semble impossible, en l'état de nos connaissances, de donner le nom de cette place. Peut-être, au reste, la fantaisie a-t-elle une bonne part dans la représentation que nous avons sous les yeux. Sous une vaste arcade, probablement d'un palais, deux personnages contemplent la scène qui se déroule à leurs pieds, tandis que dans les maisons d'aspect plus modeste les habitants se penchent aux fenêtres pour se rendre compte de leurs propres yeux de la délivrance de la cité. A gauche, les constructions sont cachées par trois



1543. — Fragment d'étoffe égyptienne. D'après Strzygowski, *Orient oder Rom*, p. 77, fig. 42.



1544. — Pierre offrant à Jésus un psautier. Fragment d'étoffe égyptienne. D'après Strzygowski, *Orient oder Rom*, pl. 5.

statues dont celles du milieu a été amputée de la tête. La signification de cette partie du monument reste obscure. Peut-être sont-ce là les dieux (ou bien les saints) protecteurs de la cité.

On pourrait penser, au premier coup d'œil que nous avons ici l'interprétation des guerres du peuple de Dieu rapportées au livre de Josué. La coïncidence du supplice des rois amorrhéens et des personnages étranglés sur notre sculpture est frappante. Néanmoins cette identification ne paraît pas soutenable. La présence du labarum serait, malgré les libertés des artistes anciens, un anachronisme un peu trop difficile à admettre. L'armement et l'habillement des soldats de l'armée de secours et de la garnison sont ceux des légions romaines au IVe siècle. M. J. Strzygowski suppose qu'on a voulu représenter la défense de la cité de la foi orthodoxe : Nicée, et la déroute de ses adversaires. Pour notre part nous y voyons simplement le souvenir de quelque prouesse militaire qui aura pu enthousiasmer les contemporains. En un temps où l'empire commençait à ne plus connaître que la guerre sur tout ou partie de ses frontières, un épisode tel que le déblocus d'une ville a pu passer inaperçu des historiens. La sculpture est égyptienne et date du milieu environ du IVe siècle.

J. Strzygowski, *Orient oder Rom*, p. 65-84, pl. III : *Eine Holzskulptur aus Aegypten*.

38. Le *Königliche Kunstgewerbemuseum*, à Berlin, possède quelques débris d'étoffes d'origine égyptienne du plus haut intérêt pour l'histoire de l'industrie textile. Un de ces débris représente Daniel parmi les lions secouru par le prophète Habacuc qui lui apporte des vivres et des rafraîchissements sur un plat (fig. 1541). Daniel est presque entièrement conservé. Son vêtement persan est d'une extrême richesse, il porte le bonnet dit phrygien (*sarabalia*) et le nimbe. Son attitude est celle des orants. Les lions sont assis sur leur arrière-train. En somme cette partie du sujet, sauf pour le vêtement, ne diffère pas de l'ordonnance des compositions catacombales. Habacuc se présente ici, non dans l'attitude marquée par la Bible, c'est-à-dire tenu par les cheveux et transporté dans cette situation par un ange, mais seul et marchant. A droite de Daniel on retrouve la trace d'un personnage, probablement l'ange qui a transporté Habacuc. Les artistes chrétiens modifiaient volontiers les thèmes iconographiques de manière à équilibrer leurs compositions par une exacte symétrie. Deux légendes éclairent, quoique incomplètement, la scène. On lit entre les deux prophètes :

AMB[illegible]KOYC ΦЄ
PΩN T[illegible]ΔANIHP
TO APT[illegible]

Αμβακουϛ φερων τω Δανιηλ τον αρτον

Entre Daniel et celui que nous croyons être l'ange on lit :

ΔANIHP KATA
[illegible]
T[illegible]IЄ

Légende trop incomplète pour en pouvoir rien tirer.

Le débris que nous étudions mesure, avec les deux bordures qui lui servent d'encadrement en haut et en bas, 1m02 × 1m50. Ces bordures sont pour l'archéologie monumentale d'un intérêt très supérieur à la représentation de Daniel (fig. 1542-1543). On y voit une série de maisonnettes, espacées et séparées par des bouquets d'arbres. Chacun de ces édicules représente un lieu consacré au culte. Ici nulle difficulté de lecture ; en haut on lit :

MAPTYPION TOY AΓIOY MIXAHPOC
MAPTYPION CTEΦANOY
ЄKKΛHCIA MЄΓAΛH
MAPTYPI. . . . . .

En bas, on lit :

. . . . . PION TOY AΓI . . . . . TOPOC

Un autre fragment séparé du reste porte ces mots :

MAPTYPION THC AΓIACCΩCANNAC

Enfin, sur un dernier fragment qui doit provenir de la bordure inférieure, on lit :

MAPTYPION AΓAM. . . . . .

Cette série de vocables semble devoir mettre sur la voie d'une identification certaine. Les *martyria* et l'*Ecclesia megalè* appartiennent vraisemblablement à une ville déterminée ; cependant, il paraît impossible d'aller plus loin dans la voie de la précision. Le vocable le plus significatif serait l'ἐκκλησια μεγάλη, or, nous trouvons ce titre à Constantinople, à Antioche, à Alexandrie, sans préjudice vraisemblablement de plusieurs autres villes. Quant aux vocables de Michel, Étienne, Susanne, Akam... ils ne nous apprennent rien de



1545. — Fragment d'étoffe égyptienne.
D'après Strzygowski, *Orient oder Rom*, p. 100, fig. 43.

précis et l'identification reste à faire par de plus habiles et de mieux informés.

J. Strzygowski, *Orient oder Rom*, p. 61-98, pl. IV.

39. Débris d'étoffe dont la partie droite et le centre ont presque disparu, il n'en subsiste qu'un lambeau ; la partie gauche est au contraire dans un état de conservation passable (fig. 1544). Le sujet représenté comporte trois personnages. Celui de gauche n'apparaît que pour le sommet de la tête et le nimbe ; celui du centre a les cheveux bouclés, le nimbe crucifère et un riche vêtement, à droite au niveau de la tête on lit PΩ ; celui de droite, tourné vers le personnage du centre, lui présente un objet peu distinct. Pour ce dernier l'hésitation n'est pas possible, une légende en caractères grecs porte ces mots : ΠЄTPOC ΛABΩN TO ΨAPTHPION KЄTAPICTЄOC. C'est donc un psautier que ce Pierre offre à Jésus trônant au centre. Sous l'auréole de Pierre, à hauteur de la poitrine, on lit : ON peut-être la fin du mot ψαλτήριον dont on croit entrevoir la lettre I un peu plus haut et à gauche. Le personnage de saint Pierre mesure 0m95 de hauteur. Une bordure, haute de 0m27 encadre l'étoffe dans le haut. Un seul sujet subsiste. Entre deux bouquets d'arbres on compte six urnes avec cette légende :

[xx]NA THC ΓAΛIΛЄAC . . HCKΛII
O $\overline{XC}$ ЄIC ΓAMOYC KЄ ЄΠOIH
CЄN TO YΔΩP OINON ΓЄNЄCTЄ

Nulle hésitation, il s'agit des urnes qui furent placées dans la salle du festin à Cana. Un autre fragment de la même étoffe (fig. 1545) rappelle le miracle de la multiplication des pains et des poissons dans le désert : ..... OC ЄPHMO.... ‖ .....ΠЄNTA ..... ‖ .... APTΩN

πε..... Sous cette légende un pain rond et les têtes de deux poissons.

J. Strzygowski, *Orient oder Rom*, p. 98-104; pl. v : *Der Petrusstoff*.

Les musées et les collections particulières de Berlin possèdent quelques autres monuments chrétiens. Leur énumération et leur description présenteraient en général moins d'intérêt que pour les pièces que nous venons d'étudier. Nous aurons d'ailleurs l'occasion de les citer et de les reproduire dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*. Les monuments représentés ou décrits dans le présent travail suffisent à donner une idée de la richesse des collections chrétiennes du musée de Berlin aussi bien que de leur variété.

H. Leclercq.

II. BERLIN (MANUSCRITS LITURGIQUES GRECS DE LA BIBLIOTHÈQUE ROYALE DE).

92[1]. (*Codex 1502 Phill.* = *184* Meerm. = *188 Clar.*, parch., 21,1 × 15,3, XVIe siècle, ff. 249.

8e Fol. 16 r°-16 v°, *finis libri alicuius liturgici prima verba in-folio 16[r] hæc sunt :* μετὰ τὸ μνημονεύσαι τὸν σ'
ἱρε (ἱερέαν?) οὓς θέλει λγ (*i. e.* λόγους?) : — Μνήσθητι κύριε παντὸς τοῦ ὀρθοδόξου πληρώματος.

267. *Fragmenta lectionum ex Nov. Test.*, parch., VIII-IXe siècle, olim *Sinaiticus*, fol. 29.

Fol. 1 : οἱ ὄχλοι εἶναι = Luc., IX, 18-22. Ce sont des péricopes qu'il faudra relever.

268. *Lectionarium Vet. Test.*, parch., Xe siècle, olim *Sinaiticus*, fol. 6.

1° Fol. 1 r° : ἀρ σὺν θεῶ ἀναγνοσ τοῦ ✠ ὅλου· μ σεπτέμ-
βριος α'. ἀρ τ ιν καὶ μνι του (ο πατρὸς ἡμῶν συμ τοῦ στυλι ἀνα α'. σοφία σολομών.

Incip. Δικαίων ψυχαὶ ἐν χειρὶ θεοῦ = Sap., III, 1-9.

Fol. 1 v°, col. 2 fin : ἀνάγνωσμα γ' (sic) σοφία σαλομῶντος.

Incip. Δίκαιοι εἰς τὸν αἰῶνα ζῶσιν = Sap., V, 16-VI, 3.

Fol. 3 r°, col. 3 : ἀνάγνωσμα γ', σοφία σολομῶν.

Incip. Δίκαιος ἐὰν φθάσει τελευτῆσαι = Sap., IV, 7-15.

Fol. 4 r°, col. 1 med. : τῇ παραμωνὴ τω γενέσιων τ ὑπερ-
αγίας θκου ἀναγν α' γενέσεως τ ανα.

Incip. Ἐξῆλθεν Ἰακὼβ ἀπὸ τοῦ φρέατος τοῦ ὅρκου = Gen., XXVIII, 10-17.

Fol. 5 r°, col. 2 med. : ἀνάγνωσμα β'. ιεζεκιὴλ τ ανα.

Incip. Ἔσται ἀπὸ τῆς ἡμέρας τῆς ὀγδόης = Ezech., XLIII, 27-XLIV, 4.

Fol. 6 v°, col. 1 fin : ἀνάγνωσμα γ' παροιμιῶν τῶ ἀνα.

Incip. Ἡ σοφία ὠκοδόμησεν ἑαυτῇ οἶκον = Prov., IX, 1 sq. desinit δίδου. ib. v. 9.

2° 22 feuillets, XIIIe siècle. *Lectiones ex Vet. Test.*

3° 56 feuillets, XIIIe siècle. *Fragmenta liturgica et lectiones ex Vet. Test.* pour la semaine sainte et la semaine pascale.

287. *Lectiones Nov. Test. pro diebus omnibus*, XIIe siècle.

Fol. 1. Τῇ ἁγία καὶ μεγάλη κυριακῇ τοῦ πάσχα.

Fol. 41 r°. Ἀρχὴ τῶν καθημερινῶν εὐαγγελίων τοῦ ματαθίου.

Fol. 106 v°. Ἀρχὴ σὺν θεῶ τοῦ νέου ἔτους.

Fol. 237 v°. *Lectiones pro festis scrum 24 dec.-31 aug.*

Fol. 263 v°. Εὐαγγέλια ἀναστάσιμα ἰωθινά ια.

Fol. 270 v°. *Evangelia pro diversis*, tremblement de terre, guerre, sécheresse.

Fol. 272 r°. Εὐαγγέλια τῶν παννυχίδων τῆς α' ἑβδομάδος τῶν νηστειῶν.

Fol. 272 v°. *Scribæ subscriptio satis cunspicua, 9 januarii 1193.*

288, 289. Évangéliaires, prov. de l'archipel, XIIe siècle.

341. XIe-XIIe siècles, prov. d'un monastère grec.

Fol. 3-20. Pericopes par *Incipit* et *desinit* pour tous les jours de l'année et les fêtes.

Πίναξ τῶν τεσσάρων εὐαγγελιστῶν.

Ἐκλογάδιν τῶν δ' εὐαγγελιστῶν διά τε τῆς ἀρχῆς καὶ τοῦ τέλους τὴν περικοπὴν ἑκάστου εὐαγγελιστοῦ, ἅμα δὲ καὶ τὴν τῶν κεφαλαίων παρασημείωσιν ἀκριβῶς διαγραφόν. περιέχει δὲ τὴν ἀρχὴν ἀπὸ τῷ ἁγίω πάσχα. τελειοῦν ἐν τὼ μηνολογίω.

346. *Evangeliarium*, XIIe siècle, olim *Sinaiticus*.

347. *Euchologium magnum*, XIIIe siècle, olim *Sinaiticus*.

356. *Triodion*, XIe siècle.

H. Leclercq.

III. BERLIN[2] (MANUSCRITS LITURGIQUES LATINS DE LA BIBLIOTHÈQUE ROYALE DE).

5. (*Phill. 1659.*) [Metz] *Prophetæ et Pauli epistulæ*, parch., 126 feuillets, fol., Xe siècle.

Fol. 1. *Incipit prologus in libro ezechielis prophetę* (XIIe siècle) *Hiezechiel propheta cum ioachim rege.....*

fagolidori
vocentur ΦΑΓΟΙΔΟΡΟΙ [redacted] *hoc est manducans*
sinentias
senẽcias. Fagolidori. id est manducantes maledicta. Fagé grece. latine comedere. lidrós maledictum dicitur. quia qui aliis detrahunt. quasi maledictis se pascunt. Quod vero quasi exponens quod grece dixer(at) manducans sinantias, non est verbum de verbo translatum. sed sensus de sensu. Sinantie enim sunt folia gulę. et qui aliis detrahunt. quasi folia gulę sue comedunt.

7. (*Phill. 1646*). *Psalterium glossatum*, parch., 214 feuillets, XIIe siècle.

9. (*Phill. 1654*) [Metz], parch., 117 feuillets, IXe-Xe siècle, deux notes du XIe et XIIe siècle. La deuxième sur l'image du Christ.

Urbis cesareę conservant mœnia xpi.
Insignem statuam. mulier quam fecerat illa.
quę domini vestem sensit tangendo medelam,
Impius a multis ut vidit eam venerari.
s. iulianus
Rex deiecit eam. statuamque suam locat illic;
Nox crepitu grandi vehemens descenderat ignis.
De celo. in partesque duas diviserat illam;
Corruit altera pars. oculis est altera stando
Fulminis inditium demonstrat adhuc resecantis;
At domini curat multos ęgros simulacrum;

26. (*Phill. 1663*), parch., 206 feuillets, Xe siècle. (Quelques détériorations de peu d'importance.)

... rogo dilectionem vestram ut apud sanctissimas augustos ‖ et sanctissimam augustam in omnibus custodia mea sicut in vobis confido silis. quos frs hac ‖ tenus habui deinceps patronos et defensores habere liceat disposueram ravenn(e) ‖ pascha celebrare. sed quia postquam quamvis indigne meorum curam suscepi in ‖ eos aut nihil aut parvum boni feci maluit eos aliquantulum offendere quam ‖ eclesiam meam hoc presenti pasce relinquere. rogo ergo dilec‖tionem vestram ut ea fide quam cum lacte sucxistis aput domi-

[1] *Die Handschriften-Verzeichnisse der königlichen Bibliothek zu Berlin*, Berlin, 1890, 1897. t. I, *Verzeichniss der griechischen Handschriften; Verzeichniss der griechischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin;* I. von W. Studemund und L. Cohn, in-4°, Berlin, 1890, XXVI-254 p. *Codices ex Bibliotheca Meermanianna Philippici græci nunc Berolinenses descripserunt*, Gulielmus Studemund et Leopoldus Cohn, Berolini, MDCCCLXXXX, *Verzeichniss der griechischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin*. II. von C. de Boor, Berlin, 1897. — [2] *Die Handschriften-Verzeichnisse der königlichen Bibliothek zu Berlin*, t. XII, *Verzeichniss der lateinischen Handschriften von Valentin Rose*, Berlin, 1893. *Verzeichniss der lateinischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin von Valentin Rose*, t. I, *Die Meerman-Handschriften des Sir Thomas Phillipps*, in-4°, Berlin, 1893.

num imperatorem agatis qua‖tinus quod me servum suum agere velit literis ‖ indicet et dicite ei et si velit sacramenta firmate ut quicquid peccati commisit ora‖tionibus meis hoc quadragesima delevi quod valetis precibus meis ‖ imputate quicquid valeo a vobis processit. salutate illum familiarem dominum mea ex par‖te. et pulcherimo ori dulce osculum diu diu ‖ diu infigite. nūquam valeat ‖ quem (q) non vult ut valeat.

29. (*Phill. 1657*), parch., 188 ff., IXe-Xe siècle

LIBRI VIUS AECCLESIE. Aug sup IIII.
Euuangelitas Trip<e>rtita istoria.

Chronica eusebii cesariensis.	*Aug. de laude dī.*
Orosius istoriografus.	*Lib maximi epī.*
Et alius lib eusebii.	*Vita scī MARTINI.*
Aug sup iohannē	*Beda de cōputo.*
Aug de caritate.	*Eple damaso.*
Aug sup genesim.	*Morali i iob, V partes, libri II.*
Aug sup partē psalterii	*Isidori.*
Enchiridion sci aug	*Omelie bede.*
Comentū aug sup donatū.	*Vita [illegible]lis[illegible]. (Cf. BECKER, Cat. ann. 59, 64.)*
Eple aug. ad paulinum.	*Liber Cassiani.*
Alquinus sup quodā psalmos	*Lib cripriani.*
Et liber effrē.	*Marcinus.*
Aug de ūbis dñi,	*Pricianus.*
Lib ieronimi pri.	*Boecius.*
Liber sermonū leonis pape.	*de scā trinitate.*
Lib penitenciarū.	*Lib platonis*
Ambrosius super lucā.	*+ II lib. paraliponeñ.*
Joh. chrisostemus.	*Aug. de quantitate animi*
Lib smaragdi.	*Liber virgilii.*
	Lib attici.

THESAURUS ISTIUS ECLE.

tres calices aureos.	*(Fīl?) acteria fabricata X*
unū magnū cū patena.	*Capud d... ni*
duos minores	*.. ..lo unū.*
duas cruces aureas	*Cristala sexaginta. III.*
unā argenteā	or
duo texta auro fabricata.	*Stole. IIII. cū auro.*
unū lectionarium auro fabricatū.	*S..... la una argentea*
Collectaria duo fabricata	*Aug de trinitate cū auro fabricatus.*
Turribulū aureū unū [illegible]	*Cappe, XIIII, et una cū auro*
III.	*Septē casale*
Calices argenteos. V.	*Dalmatica. III.*
ampullā argenteā unā.	*S..... ilia. V.*
Candelabra argentea. VI	

32. (*Phill. 1681*), parch., 276 ff., X^e-XIe siècle.

Fol. 276. *Credo patrem et filium et spiritum sanctum unum deum esse confirmans. totamque in trinitate deitatem coessentialem et consubstantialem et coeternalem et coomnipotentem predicans. Singulam quoque in trinitate personārum plenum deum. et totas personas unum deum. Incarnationem divinam non in patre neque in spiritu sancto factam. sed in filio tantum confiteor. ut qui erat in divinitate dei patris filius. Deus vero ex patre. homo verus ex matre carnem ‖.*

Fol. 276 v°. *ex matris visceribus habens, et animam humanam rationalem. Simul in eo utriusque nature. id est homo et deus, una persona, unus filius, unus xps, unus dominus, creaturarum omnium que sunt, et auctor et rector cum patre et spiritu sancto, qui passus est vere carnis positione (passione?). Mortuus vera corporis sui morte. Resurrexit vera carnis suę resurrectione. et vera animę resumptione, in qua veniet iudicare vivos et mortuos. Assero etiam novi et veteris testamenti, id est legis et prophetarum et apostolorum, unum eundemque esse auctorem et deum, diabolum quoque non per condicionem, sed per arbitrium factum esse malum. Credo huius quam gestamus, et non alterius carnis resurrectionem, iudicium que futurum, et recepturos singulos pro his quę in hac carne gesserunt, vel penas, vel premia. Non improbo nuptias, non secunda matr<im manque> onia damno, non carnium perceptionem culpo, penitentibus reconciliatis communicare non denego. In baptismo omnia peccata. id est tam illud originale contractum, quam illa que volun.*

Le reste est indéchiffrable ou manque tout à fait.

34. (*Phill. 1709*). *Eucherii instructiones,* parchem. 276 ff., X^e-XIe siècle.

Fol. 45^b. *Responsus scī quintini.*

R. in illo tempore sub masimiano imperatore multi xpiani persecutiones patiebantur propter fidem et regnum domini nostri ihu xpi.

V. multi in montibus et in speloncis petrarum abs scom se sofocabantur propter fidem.

R. *Gratias tibi ago domine...*

Fol. 46. *Ans in matutinis laudibus.*

A. *scs vir quintinus ad rictiovaro dixit xpianusum et xpm confiteor et tam si certissime sire vis nomen meum quintinus vocor.*

A *Beatus quintinus sotiis suis dixit...*

A *Scs vir quintinus cum beata lucia ab urbe rome se transtulerunt regione.*

Fol. 46^b. A *Omnia que mihi inferunt...*

50. (*Phill. 1676.*) *Codex Eginonis,* Parch., 309 ff. VIIIe siècle-Xe siècle, olim *Collegii Claramontani n° 456.* 2e partie du ms. VIII-IXe s. (Egino mourut en 802.)

Fol. 23^b. ARBITER	SCAE QVAE MA
EXCELSI	TRIS TVI FILII
POLI PATER	MARIAE
FVTVRI SECVLI	CVI TE AVC
EGINO PRESVLI	TORE PRAESEDIT
TVO FAMVLO	TRADIDIT AECCLESIE
REDDE MERCE	CVIQVE VITAM
DEM OPTIMAM	TRIBVAS AETERNAM
QVI HVNC	SALVS^TEM QVE
LIBRVM SCRI	PERPETVAM
BERE IVSSIT ‖	

Fol 20^b. *Sca trinitas est cooperatrix virtutum, opitulante eadem trinitate. Incipit prologus voluminis huius operis. Dum precepta divina tractamus, dumque apostolica doctrina rimamur, ad implenda maiorum precepta iura* (iure) *caritatis constringimur. Pro qua de re ipsa quę nescit timere cogente caritate. Promptissima cupiens venerabilibus patribus obtemperare voluntate. Quia id me fieri iusserunt, quamquam pauperculus ingenii, hoc opusculum indoctus adsumpsi. Et revolvens paginas librorum venerabilium catholicorum patrum, quas divinitus inspirati. ex divinis scripturarum fontibus haurientes ediderunt, Et ex ipsis hunc volumen prona condere studii voluntatem.* [Fol. 20^b 2] *ut quidquid in sollemnitatibus xpi domini nostri apostolorumque eius, ac martyrum et confessorum pertinentibus causasque rationabilium ex eorum dictis mira [illegible] biliter fulgent. quidve copiosum est, Vel quod super prophetarum vaticinia obtecta obscuritate videntur. seu super evangelicam veritatem. nec non et apostolicam doctrinam ad instructionem christianorum. a predictis patribus tractatum est, Quamvis tam multa sint ut in uno volumine nequeant conprehendi. verum tamen quod sufficienter credimus abundare uno in corpore quidquid*

luculentius invenire potui, inquantum repperi adgregare curavi, Ut quisquis ad laudem et nomine salvatoris nostri domini ihū xpi ad confirmandam fidei stabilitatem promere voluerit sermone. laborem sibi amputet, Nec per plurimas requirendo paginas. itenerando lassescat. hic sufficienter inveniet quod repperire desiderat, Nam eum omnis scriptura divinitus inspirata. ut ait apostolus. utilis sit ad docendum, ad erudiendum. ad iustitiam. ut perfectus sit homo dei. ad omne opus bonum instructus, Et quecumque sunt actenus scripta ad nostram doctrinam scripta sunt, Ut per patientiam et consolationem scripturarum spem habeamus, Ita ex predictis scripturarum montibus per singulis festivitatibus quod aptum ex his. vel competens. [Fol. 21ª 1] *esset. ex plurima excerpsi volumina. et quodammodo distinctissime conlocavi, Incipiens itaque a nativitate xpi. in vigiliis de nocte. Et deinceps sequentibus festivitatibus ecclesie oportunitate omnia secundum suum tempus legenda in suo ordine conlocavi, Id est. in primis de incarnatione. et xpi nativitate. ut catholica fides. inconcussa firmitate ab omnibus teneatur, Ut verum deum et verum hominem in una persona absque ulla ambiguitate xpiana religio inseparabiliter credat, Dein* [redacted] *sanctorum epiphaniorum die. quod est apparitio xpi. de magorum munera et gentium vocatione. necne et de crudelitate herodis. et quod omnium martyrum. fore. pro xpi nomine sanguis esset fundendus. Item in capite quadragesimę de abstinentia sanctarum et sobrietate, Item in quadragesima de patientia. de remissione inimicitiarum. vel alia plurima, quę ad sanctitatis pertinet continentiam, Rursum de passione secundum carnem, vel resurrectionem secundum divinitatem, Seu et de gloriosa ascensione, et in dextera patris. filii consedente persona. Et inséparabili deitate cum eo et cum spiritu sancto. ęqualiter in ęcula ęculorum regnante, Et in quinquagesimę pentecosten.* [Fol 21ª 2] *de adventum in discipulis, In igneis linguis sanctum discendisse spiritum, Hæc enim et alia quę infra tenentur vel secuntur. ob multorum equidem utilitatem. iussioni obtemperans. in hoc corpore adgregare curavi, Veluti ex plurimis pretiosissimis opibus plenum thesaurum. et quasi ex auro splendiflua gratissimaque verba, Vel ex argento luculentissima eloquia* (sic) *casta igne examinata, Seu ex prętiosissimis margaritisque gemmarum. refertus hic reppereatur thesaurus xpi. Te denique oro legenti. ut si aliquid preterii quod minus studiose gessi. per luculentum tuum ingenium. suppleantur ea quæ desunt. Et non ut emulus vituperes. sed ut benivolus emendes, Quia sicuti naviganti portus. ita mihi indocto. optabilis fuit novissimus versus, Illud tamen. humile prece deposco. ut in cuius hoc volumen manu devenerit. pro me ultimo. dei clementiam exorare non pigeat, Ut quam diu subsisto. dei faciam voluntatem, De carne iturus perfrui vitam merear beatam.*

Explicit prologus. incipiunt capitula omeliarum in festivitatibus sanctorum.

I. In vigiliis natalis domini sancti Augustini.
II. Item alia.
XVII. Item in eodem natali domini sancti papę leonis.
XVIII. Item cuius supra.
XVIIII. Item eiusdem.
XX. Item alia.
XXV. In sancti stefani item sancti augustini.
XXVI. Item alia.
XXXII. In sancti iohannis evangeliste.
XXXIII. In natale innocentorum.
XXXVIII. Item unde supra.
XXXVIIII. Item in octabas domini.
XLII. In sancta epiphania sancti augustini.
XLVII. Item in eadem epiphanię sancti pape leonis.
LIII. In purificatione sanctę mariæ.
LVII. Die dominica ante quadragesimam.
LVIIII. De initium quadra sancti augustini.
LXII. De ieiunium quadrag sancti leonis papę.
LXXVIIII. Sancti pape leonis de dominica passione.
XCV. Sancti ysidori de eadem passione.
XCVI. Sancti hieronimi in vigilas osanne.
XCVII. Alia unde supra.
XCVIII. In cena domini.
CI. In parascheve.
CIII. In die sabbato.
CV. In vigiliis sanctum (scm) pasche.
CVI. In sanctum paschę de resurrectione sancti augustini.
CXX. In lętania.
CXXIIII. In ascensione domini.
CXXXI. In pentecosten.
CXLI. In natale sancti iohannis baptiste.
CL. In natale apostolorum petri et pauli.
CLVII. De sancti petri proprii.
CLXII. De sancto paulo proprii.
CLXIII In natale sancti laurenti.
CLXVIII. In adsumptione sanctę marię.
CLXXI. De ieiunio mense. VII pape leonis.
CLXXVI. In sancti angeli.
CLXXVIIII. In natale sancti martini.
CLXXX. Item unde supra...
CLXXXI. In natale sancti andreę.
CLXXXVI. De adventu[m].
CLXXXVIIII. De incarnatione domini.
CXCIII. De ieiunio menses decimi.
CXCVI. In natale sanctorem martyrum.
CCV. In natale sanctorum confessorum.
CCVIII. In natale virginum.
CCVIIII. In dedicatione ecclesię.
CCXII. De defuntis.

Fol. 29. *In nomine dei summi in hoc corpore continentur sermones vel omeliæ seu tractati (sic) sanctorum catholicorum patrum id est augustini pape leonis gregorii hieronimi ambrosii vel ceterorum sanctorum patrum quas divinitus inspirati ex fontibus divinarum scripturarum haurientes ad laudem et nomine salvatoris ihū xpi domini nostri apostolorumque ejus ac martyr(um) et confessorum p[er] singulis festivitatibus ad instructionem æcclesiarum fideliter atque in suo ordine legendas constituerunt*[1].

51. (*Phill. 1731*). *Ercanberti annotationes.* Parchem. 110 feuil. IXe-Xe siècle.

Fol. 109ª. *Incipit lectio de adventu domini.*
Venite ascendamus... de ierusalem.
De nativitate domini...
De apostolis et martyribus...
De confessoribus...
De cotidianis diebus...
Gratia vobis et pax a deo patre nostro dno ihu xpo.
XPE AVDI NOS.
Sca maria or.

[1] *Codex Rheinau*, E. Ranke, dans *Theologischen Studien und Kritiken*, 1855, t. XXVIII, p. 389 : *In nomine omnipotentis dei ‖ incipiunt omelie beatorum p<atrum> ‖ ambrosii augustini hieronimi ‖ leonis maximi gregorii et aliorum ‖ <catholicorum> et venerabilium ‖ patrum legendi per totum anni ‖ circulum tam in singulis domi ‖ nicis diebus quam que et in reli ‖ q<uis, divin> is festivitatibus ‖ <id est> nativitate dni nec non ephi ‖ phania seu pascha ascensione ‖ <quoque> dni sive penteceste vel ‖ <etiam festis> apostolorum virgi ‖ <num martyr> umque seu confessorum ‖ <ieiuni> orumque diversorum quorum omnium ‖ ordine suo adnotatio inferius ‖ continetur, quidquid sane ‖ <in hoc vo> lumine minus est ‖ in alio habetur.*

Sca xpitina (christina) or.
Omnes sci orate pro nobis.
Propicius esto parce nobis domine.
Propicius esto libera nos domine.
Ab omni malo libera nos domine.
Per crucem tuam libera nos domine.
Per genetricem tuam lib(era) nos d(omine).
Peccatores te rogamus audi nos.
Ut pace nobis dones, te rogamus audi <nos>.
Fili dei te rogamus, audi nos.
Agnus dei.
xpe audi nos.

KYPIEAEYCON. III :

105. (*Phill. 1667*). *Liber sacramentorum*, parchem. 220 feuil., VIIIe-IXe siècle.

Fol. 1^b. *In nomine dei summi, incipit liber sacramentorum. romane. ecclesiæ. ordinis. per circulum anni in vigilia. natalis domini. hore nonę. statio ad sanctam mariam ad presipe.*

Deus qui nos redemptionis nostræ annua expectatione lætificas, præsta ut unigenitum tuum... Cf. *cod. s. Eligii* dans HUG. MENARDUM Paris *P. L.*, t. LXXVIII, col. 29.

Emploi de l'episema. Fol. 42^b : ç.

Fol. 81, 85 : ç I = VII, ç III = VIII.

Fol. 163^b. Papa nro ill et antestite nro ill.

Fol. 19^b. *Incipient in septuagesima statio ad scm laurentium.*

Fol. 21. *Ordo agentibus publicâ penitentiâ.*

Fol. 29. *Incipit ordo baptisterii.*

Fol. 83. *Ebd. XXVI. post. oct. pentec.*

Fol. 85. *Incipi<unt> orat<iones> de adventu dom V. natl. dni.*

Fol. 88. *Alias orationes de adventu.*

Fol. 88^b. *Kl. dec. dedicatio basilice Sci Stephani protomartyr. in hiers.*

Fol. 93. *Denuntiatio natalicii scorum.*

Fol. 93^b. *In vigilia omnium apostolorum.*

Fol. 99^b. *Missa pro devoto.*

Fol. 101^b. *...Missa quam sacerdos pro semetipso offerre debet.*

Fol. 103. ℭ

Fol. 103^b. *Te igitur clementissimæ pater...*
Pax domini... et cum spiritu tuo.
Post hæc commonenda est plebs pro ieiunii primi quarti. VIImi et Xmi mensis temporibus suis. sive... post hæc communicat sacerdos...

Fol. 105. *Item benedictiones super populum.*

Fol. 106. *Item benedictiones episcopales. Benedicat vos dominus et custodiat vos. ostendat dominus faciem suam vobis.*

Fol. 109. *De adventu... de natale dni...*
B. in teophania...
de quadragens...

Fol. 110. *it al in qq...*
B. de media quadrag...
B. in Symboli traditione...
B. in cena dni...
de pascha...

Fol. 111. *in ascensa dni...*
in die Sco pentecosti...

Fol. 111. *Orationes ad matutinas.*

Fol. 111^b. *Item orationes ad matutinas.*

Fol. 113. *Orationes cotidianas.*

Fol. 114^b. *Orationes ante cybum...*

Fol. 115^b. *Reconciliatio rebaptizato ab hereti(ci)s, Reconciliationes <aliæ>.*

Fol. 118. *Denuntiatio cum reliquiæ* (sic) *ponendi* (sic) *sunt martyrum.*

Fol. 118. *Incipit ordo qualiter in dedicatione ęcclesię agere debet :*
Primitus enim antiquam pontifex introeat...

Fol. 125^b. *Missas in dedicatione æccle.*

Fol. 129^b. *Ad clericum faciendum.*

Fol. 130 (130^b). *Ordo de sacris ordinibus benedicendis.*

Fol. 136. *Episcopus cum ordinatur...*

Fol. 136^b. *Consecratio.*

Fol. 137^b. *Missa pro se epi die ordinationis suę.*

Fol. 140^b. *Orationes in monasterio.*

Fol. 142. *Ad virgines benedicendum.*

Fol. 145^b. *Missa pro regibus.*
Deus regnorum omnium et romani maxime protector imperii. da sacris tuis regibus nostris (nis) illis triumphum virtutis tue scienter ex colere...

Fol. 146. *Benedictio super principes...*

Fol. 146^b. *Incipit actio nuptialis.*

Fol. 148. *Oratio in natl genuino...*

Fol. 149. *Oratio ad missam pro sterelitate mulierum...*

Fol. 151. *Or. ad pluviam postulandum...*

Fol. 152^b. *Or. de letania. vel de quacũque tribulatione...*

Fol. 153^b. *Or. pro peccatis.*

Fol. 157^b. *Missa tempore belli...*

Fol. 158^b. *M. pro pacę...*

Fol. 160. *M. ad proficiscendum itinere...*

Fol. 162. *Benedictio salis.*
Exorcizo te creature salis...

Fol. 165. *B. domus.*

Fol. 166^b. *Ad fruges novas B.*
B. arboris,
B. ad omnia que volueris.

Fol. 169. *Exorcismus aque super fontes ubi aliqua negligentia contegit.*

Fol. 172^b. *Missa pro salute vivorum.*

Fol. 174. *Orationes super defuncto...*

Fol. 177-184. *Missas defunctorum.*

Fol. 184^b. *Credo (in unum deum...)* IXe siècle,

2e Fol. 185^b. Un martyrologe.

3e Fol. 203^b-220. Un penitentiel.

106. *Pœnitentiale*, parch., 47 feuilles, Xe siècle.

H. LECLERCQ.

BERNE (MANUSCRITS LITURGIQUES DE) [1].

A. 103. *Psalmorum fragmentum*, IXe siècle.

A. 668. *Psalterium notis tyronianis scriptum*, IXe siècle. Manque le commencement et le titre avec les cinq premiers psaumes. Chaque psaume est précédé du titre, du numéro d'ordre et des premiers mots. Après le psaume LXXIe, on lit : *Hucusque secundus Liber, et hoc scribitur, defecerunt laudes David filii Jesse, ad finem ejusdem Libri pertinent. Psalmus vox Assaph principium est tertii libri hæc eadem legentur in Commentariis Hieronimi in Psalmos.* Les titres de notre manuscrit s'accordent généralement avec les titres de saint Jérôme, sauf quelques exceptions, par exemple au ps. XC : *laus Cantici ipsi David.* A la fin du Psautier, le psaume CLI est précédé de ces mots : *Hic psalmus proprie scriptus David et extra numerum, cum pugnavit cum Goliath. Hic Psalmus in hebræis Codicibus non habetur, sed ne a LXX. in quid Interpretibus editus est et idcirco repudiandus.* Après les psaumes on lit en notes tironiennes les pièces suivantes : *Canticum Prophetæ Isaïe. Scripturæ Ezechiæ Regis, Canticum Annæ, Moysi, Abacus, Moysi ad filios Israel. Benedictio trium puerorum ad mat.*

85. *Evangelia quatuor latine Hieronimi*, IXe siècle, précédé de l'index des chapitres. (olim *Bongarsii*).

[1] *Catalogus codicum mss. bibliothecæ bernensis, annotationibus criticis illustratus, addita sunt specimina scripturæ ex codicibus variæ ætatis tabulis sculptis exhibita, præfatio historica, curante J. R. Sinner.* Bernæ, MDCCLX, in-8°.

348. *Evangelia quatuor latine Hieronimi,* IXe siècle, précédé de l'index des chapitres.

441. *Calendarium Ecclesiasticum, s. sanctorum, cum observationibus Astronomicis, et computo dierum, noctium, horarum.*

289. *Festa omnium Apostolorum et Sanctorum,* précédé de l'*Epistola Chromatii et Heliodori ad Hieronimum,* IXe siècle.

620. *Hymni cum notis musicis. Lectiones ex Evangeliis,* avec neumes, XIe et XIIe siècles. Dans la première partie du ms. on trouve la notation neumatique antérieure à Guy d'Arezzo. Dans la seconde partie les notes sont sur portée de quatre lignes. Quelques hymnes, voici la première qui est notée :

Cuncti potens genitor Deus omni creator, Eleison. Fons et origo boni, pie luxque perhennis, Eleison. Sanctificet pietas tua nos bona rector, Eleison. Christe Dei splendor, virtus, pacisque sophia, Eleison. Plasmatis humani factor, lapsis reparator, Eleison. Nec tua dampnetur Jesu factura benigne, Eleison. Amborum sacrum spiramen nexus amorque. Eleison. Procedens fomes vite, fons, purificans vis, Eleison. Purgator culpe venie largitor optime. Offensas dele, sacro nos numero reple, Spiritus alme.

L'hymne suivante commence ainsi : *Orbis factor, rex æterne, Pietatis lux in mense, Eleison. Noxas omnes nostras pelle, Eleison.*

225. *De Missa et nomine Jesu fragmentum anonymi,* XIIe siècle.

394. *Aurelii Prudentii Carmina, addita sunt scholia marginalia, ordo talis,* IXe siècle, Sinner (Xe siècle, Hagen).

Cathemerinon ; les 10 premières hymnes, l'hymne *Somnium* qui est la VIIe de notre manuscrit s'arrête au vers 124. Depuis le vers 125 : *Cultor Dei memento* jusqu'à la fin de l'hymne, 28 vers précédés de ces mots :

Ymnus ad Completorium (Sinner)
Ymnvm ad completorivs (Hagen)

. . . . . .

Exemple des gloses pris des versets 4 et 5 de l'hymne II du Cathemerinon :

Patri qui Cherubin sedile sacrum
Nec non et Seraphin suum supremo
Subnixus solio tenet regitque.

Glossa. hic reprehenditur quod dixerit Deum sedere super Cherubin et Seraphin. Ut enim B. Hieronimus dicit, super Cherubin Deus tantum sedet. Sed sciendum quod vir iste secularis erat nec adeo in divinis mysteriis eruditus. Cherubin et Seraphin hebraice proferunt et masculini generis, atque pluralis numeri, etc. (p. 172-173 du catalogue).

Fol. 231b. *Hymnus cum neumis. Sanctis adesto præconiis domine rex regum et occuremtem in tua solida caritate — veluti palma florebit ALLELUYA.*

289. *Breviarium Apostolorum ex nomine vel locis ubi prædicaverunt, nati, vel obiere,* IXe siècle.

Suivent les *Festa Sanctorum.*

Notitia in catalogo Hagenii, p. 311 : *Martyrologium sive breviarium* (fêtes de tous les apôtres et saints). *Incipit breviarius apostolorum ex nomine vel locis ubi predicaverunt orti vel obiti sunt* (litt. unc.).

Cf. De Rossi, *Roma sotterranea,* 1867, t. II, p. XII sq.

47 [1]. *Passiones Sanctorum et homiliæ,* IXe siècle.

48. Recueil, Xe siècle.

Fol. 191b *Hymnus ecclesiasticus de gemmis* (avec neumes). *Civis celestis patrie regi regum concinite, comæde nobis agiæ rex civitatis cœlice post cursum vitæ labiles consortium in superis inter sanctorum agmina canemus tibi cantica. Amen.* On a ajouté ce vers :

Gallia nutrit equos nutrit burdegala mulos.

Fol. 192a en blanc, sauf ce vers :

Et normannigene saciantur potu avene.

B. 49. *Martyrologium Æthiopicum collectum auctoritate Zera Jacobi regis Æthiopiæ,* XVIIe siècle (1671), écrit par Fr. W. Vansleb. O. P., Parisiis, 1671. Catalogue de Sinner, t. I, p. 113.

Versibus rythmicis per festos Ecclesiæ Æthiopicæ continua serie decurrit opus, ubi præter festivitates, quæ a Sanctissimo Servatore nomen habent, cum angelorum, tum hominum sive martyrum sive sanctorum memoria celebratur eorumque ad suum cuiusque diem laudes canuntur. Ante tria et amplius sæcula auctor eius Maria Zionus vixit et scripsit, quo tempore apud Habessinos summa imperii apud Zera Jacobum fuit.

B. 60. *Missalia,* XIe siècle.

Fol. 1a, f. 4b. Missel avec neumes.

Fol. 5a, f. 13b. *Calendarium* (une main plus récente a écrit les noms des donateurs).

Fol. 13a et 13b. *Orationes aliquot exorcismus salis),* XVe siècle.

Fol. 14a, f. 68b. *Missel avec neumes.*

83. Recueil, XIIIe siècle.

Fol. 103a-b. *Fragment de missel.*

AA. 90. Recueil (omis par Sinner), Xe siècle.

Fol. 8a,-8b. *Litanie.*

Kyrrie eleyson III.

Christe AVDI NOS *III.*

...æ subitania morte deus (?).

A 94. XIe siècle.

Homiliarum et lectionum fragmentum, f. 2.

...dederunt in terra conticuerunt senes filiæ syon conspersæ sunt cynere capita sua virgines hierusalem, etc.

102. Fol. 200b. *Hymnus per alphabetum compositus de Alexandro papa.*

Incipiunt versus per alfabetum composīti Alexander urbis Romæ clarus olim pontifex. Nec orrescit iam pro iesu hermen sanctus vincula. AMEN.

Hymnus non nisi ad M litteram deductus est.

103. XIe siècle. Fol. 2a-7b. *Psaumes avec neumes,* manque le début. *Quoniam lumbi mei impleti sunt illusionibus, etc.*

111. XIIe-XIIIe siècle.

Fol. 12b-15a. *Prophetia Sibyllæ de Christo.* (Sinner, t. III, p. 563, le catalogue à tort sous le n. 113.)

114. *Homiliarium.*

Fol. 1-143, Xe siècle.

Fol. 144-151, XIe siècle.

Fol. 152-158, XIIe siècle.

226. 1143 ou 1144 (olim Disibodenberg près Creuznach).

Fol. 1a-fol. 47b. *Calendarium Romanum ecclesiasticum,* manque le commencement : janvier et une partie de février, chaque mois est précédé de trois vers, voici ceux du mois de mars :

Procedunt duplices in martia tempora pisces.
Dando diem primam dabit horam martius ipsam.
Quarta nec est munda cuius nocet hora secunda.

425. IXe-Xe siècle.

Fol. 70b. *Oratio supplicatoria.*

Deus iudex iustus fortis, etc.

455. *Carmina christiana,* Xe siècle.

546. XIe-XIIe siècle.

Fol. 35a-36b. Hymne avec notes.

[1] *Catalogus codicum Bernensium (Bibliotheca Bongarsiana) Edidit et præfatus est Hermannus Hagen. Addita est Bongarsii imago, Bibl. publ. bern. collegii auspiciis,* Bernæ, MDCCCLXXV, in-8°, LXVII-662 p.

Populo meus quid feci tibi, etc.
Fol. 36b-38b. *Kyrie eleison*, avec notes.
599. IXe siècle.
Fol. 133a-138. *Calendarii fragmentum* (*epactæ*).
Fol. 136-138 déchirés.
Cf. Pertz, *Archiv.*, t. V, p. 486.
605. *Psalmi, cantica, hymni ecclesiastici* (*breviarium*), XIIe siècle.
620. *Responsorium, cum notis musicis, mutil. ab initio*, XIIe-XIIIe siècle.
Depuis le fol. 24, prières.
Depuis le fol. 28, hymnes avec notes.
Fol. 28a. *Cunctipotens genitor deus omni creator eleison.*
Fol. 28b. *Pater cuncta qui gubernas eleison.*
Fol. 29a. *Rex virginum amator deus marie decus eleison.*
Fol. 29b. *Gloria in excelsis deo.*
Fol. 30a. *Idem hymnus, alia melodia.*
Fol. 30a. *Verbum bonum et suave personemus.*
Fol. 31a. *Superne matris gaudia representet ecclesia.*
Fol. 32a. *Hac clara die turma festiva dat preconia.*
Fol. 32b. *Letabundus exultat fidelis chorus alleluia.*
Fol. 33a. *Ave maria gratia plena.*
Fol. 34a. *Ecce pulcra canorum sonora voce alleluia.*
Fol. 34b. *Sedentem in superne magestatis arce.*
Fol. 35a. *Oremus dilectissimi nobis domini patrem omnipotentem.*
Fol. 35b. *Deus qui es benedictus in secula.*
Fol. 35b. (*a fine mutil.*) *Omnipotens deus supplices te rogamus — ante salvatorem per intercessis...*
705. Xe siècle.
Fol. 46b. *Hymnus in Mariam Ave celi ianua stella maris lucida*, etc.
Fol. 47ab. *Precatio ad Mariam directa Veni nobis benedicta de celo*, etc. [1].

H. LECLERCQ.

BERNOLD (DE CONSTANCE) ET LE MICROLOGUE. — I. L'auteur du *Micrologue*. II. Le *Micrologue*. III. Bibliographie.

I. BERNOLD. — C'est dans ces dernières années seulement que Bernold a été identifié avec l'auteur du *Micrologue* [2]. Disons d'abord que ce traité liturgique, étant l'un des plus intéressants ouvrages de ce genre au moyen âge, les recherches qui ont été faites pour cette identification présentent un haut intérêt [3]. Le *Micrologue* avant cette époque avait été attribué à divers auteurs, mais surtout à Yves de Chartres qui présentait plus de titres [4]. C'est à ce dernier parti que s'était rangé dom Suitbert Bäumer qui, après de longues recherches dans les manuscrits, avait donné au congrès des catholiques de 1891, puis bientôt à la *Revue bénédictine*, une dissertation [5].

Mais peu après son confrère dom G. Morin arrivait à une conclusion bien différente à laquelle dom Bäumer lui-même s'est hâté de se rallier. L'auteur du *Micrologue* serait Bernold de Constance [6]. Nous ne résumerons pas l'argumentation de dom Morin; elle est fondée surtout sur le témoignage des anciens qui attribuent à cet auteur un ouvrage liturgique, *Ordo romanus, concordia officiorum* ou *Missa romana*, ou enfin *Micrologus*, et sur des rapprochements entre le *Micrologue* et les écrits de Bernold de Constance.

Ce Bernold, d'abord prêtre de Constance, puis bénédictin à Saint-Blaise, mourut à Schaffhouse en 1100 [7]. Cet écrivain — « l'un des personnages sans contredit les plus remarquables et les plus sympathiques de son époque » (dom Morin) — a composé plusieurs ouvrages pour la défense du pape saint Grégoire VII, sur le pouvoir des prêtres, sur la confession et enfin une chronique importante [8]. Nous n'avons pas à nous occuper ici de ces ouvrages, mais le *Micrologue* mérite de nous arrêter. Par la clarté, la pureté du style, l'érudition, l'intérêt du sujet, il tient un des premiers rangs parmi les auteurs liturgiques du moyen âge. Bäumer l'appelle « le meilleur liturgiste de son époque et même de tout le moyen âge [9]. »

II. LE MICROLOGUE. — L'édition du texte du *Micrologue* laisse encore fort à désirer. Si tout l'ouvrage est bien du même auteur, il semble qu'il faille, avec dom Morin, y reconnaître deux opuscules distincts [10]. La première partie, d'après le *Codex palatin. lat. 483* de la Vaticane (XIIe siècle), a pour sous-titre *De sacrificio missæ*. C'est celle qui fut éditée d'abord par Lefebvre d'Estaples chez Henri Estienne, 1510 (réimprimée par Guichard Soquard, Paris, 1524), sous le nom de Bernon. Après le chapitre XXI sur la bénédiction du prêtre, viennent quelques chapitres additionnels, dont le premier est intitulé : *Descriptio canonis* (*secundum*) *romanam auctoritatem;* puis la seconde partie du *Micrologue* sous le titre : *Alter de ecclesiasticis observationibus.* Il a été édité intégralement par Pamelius sous ce titre :

Micrologus de ecclesiasticis observationibus, opusculum ante a. 500 conscriptum ab homine antiquitatis ecclesiasticæ studiosissimo, op. J. Pamelii *in lucem primum edit.*, Antuerpiæ, in-8°, 1560. Depuis il a été réédité plusieurs fois, dans Hittorp, *Div. cathol. Eccles. Minist.*, 1568, t. I, p. 729-766, dans la *Bibl. max. vet. Pat.*, 1677, t. XVIII, p. 469-490, dans *P. L.*, t. CLI, col. 973-1022 [11].

L'ouvrage a été écrit avant la fin du pontificat de saint Grégoire VII († 1085), car il est fait plusieurs fois allusion dans le traité à des faits de son pontificat comme tout récent; bien mieux, dans un passage il dit : *Nam et illi sedi nostro tempore talem Deus gubernatorem reverendæ, inquam, memoriæ Gregorium papam imposuit qui sub decem suis antecessoribus a puero Romæ nutritus et eruditus, omnes apostolicas traditiones, diligentissime investigavit, et investigatas studiosissime in actum referre curavit. Loc. cit.*, col. 986.

On a déjà remarqué que ce livre qui manque de préface et d'introduction ne semble pas du premier abord avoir été destiné à la publicité, mais plutôt « donné comme des notices familières ou un guide » (Bäumer). Bernold en effet nous dit dans un de ses livres qu'il rédigeait parfois des notes sur différents points de droit canon ou de liturgie, sans la moindre prétention de les voir servir à l'usage général de l'Église, mais simplement pour satisfaire au besoin la

[1] Il existe un *Katalog der Handschriften zur Schweizergeschichte der Stadtbibliothek Bern*, in-8°, Bern, 1895, VI-848 p., préface signée : *Der Oberbibliothekar : Blæsch.* Ce catalogue ne contient rien qui intéresse les anciennes liturgies. — [2] Voir la Bibliographie. — [3] Sur les confusions entre Berthold, Bernold, Bernon, Bernald ou Bernard, cf. Ceillier, *Hist. des auteurs ecclésiast.*, 2e éd., t. XIII, p. 403, 404 (note de l'éditeur); t. XIV, p. 125; Chevalier, *Bio-bibliographie*, à ces différents noms. — [4] Sur ces différentes identifications, cf. *Hist. litt. de la France*, éd. 1868, t. VIII, p. 320 sq.; t. X, p. 143. — [5] *L'auteur du Micrologue, étude d'après les manuscrits, suivie de deux chapitres inédits*, dans la *Revue bénédictine*, 1891, t. VIII, p. 193-201. — [6] Dom G. Morin, *Que l'auteur du Micrologue est Bernold de Constance*, dans la *Revue bénédictine*, 1891, t. VIII, p. 385-395; Bäumer, *Der Micrologus, ein Werk Bernolds von Konstanz*, dans *Neues Archiv*, 1893, t. XVIII, p. 429-446. — [7] Voir sa notice dans Pertz, *Monum. germ. hist., Scr.*, t. V, p. 385, reproduite dans *P. L.*, t. CXLVIII, col. 1275-1279. L'anonyme de Melk donne la liste des ouvrages de Bernold. — [8] Ces ouvrages sont donnés dans Migne d'après l'édition de Gretzer, *P. L.*, t. CXLVIII, col. 1058-1432, 1449. — [9] *Hist. du bréviaire*, trad. Biron, t. II, p. 1, 101. — [10] *Loc. cit.*, p. 394. — [11] Dom Bäumer, dans l'article cité de la *Revue bénédictine*, a donné deux chapitres inédits.

pieuse curiosité de quelques frères moins instruits. Telle semble bien avoir été la destinée du *Micrologue*.

La première partie (chap. I à XXI) est la description fidèle de la messe romaine; elle nous donne exactement la suite des cérémonies du service eucharistique vers la fin du XIe siècle, qui diffère peu en somme de l'état actuel.

Bernold ne se laisse pas aller, comme la plupart des auteurs du moyen âge, à un symbolisme outré. Il décrit les rites avec précision et clarté et nous renseigne d'ordinaire avec assez d'exactitude sur les origines. Son érudition, sans être très étendue ni très curieuse, est cependant puisée aux bonnes sources.

Parmi les remarques bonnes à noter, il nous dit que la prière *Veni sanctificator omnipotens* est d'origine gallicane (*P. L., loc. cit.*, col. 984); ainsi que la prière *Suscipe Sancta Trinitas. Loc. cit.*, col. 984. Il observe à propos du rite romain, *romanus ordo nullam orationem instituit post offerendam ante secretam. Loc. cit.*, col. 984. Il marque soigneusement toutes les additions faites au canon de la messe dans la suite des siècles. *Loc, cit.*, col. 984. Il note l'habitude qu'ont quelques-uns d'ajouter au *Memento* des vivants des oraisons de leur cru. *Loc. cit.*, col. 985.

Il blâme cette habitude, mais permet d'ajouter des noms au *Memento* des morts. *Loc. cit.*, col. 986. Il a sur la bénédiction à la fin de la messe tout un chapitre, le XXIe (*loc. cit.*, col. 990, 991), de bonne critique liturgique, où il cite la série des décisions conciliaires concernant ce sujet. La messe à cette époque se termine après la prière *Placeat. Loc. cit.*, col. 992. La formule du *Confiteor* qu'il donne est une formule abrégée, différente de l'actuelle. *Loc. cit.*, col. 992. La formule de communion est conçue encore en ces termes significatifs : *Corpus et sanguis Domini Nostri J. C. proficiat tibi in vitam æternam. Amen. Loc. cit.*, col. 995.

Les chapitres XXII et XXIII, consacrés à l'action de grâce et à la description de toute la suite de la messe, peuvent être considérés comme des appendices à la première partie.

La seconde partie (cap. XXIV-LXI) traite de divers autres rites de l'Église. Ses remarques sur les quatre-temps, sur les modifications que Grégoire VII introduisit dans cette pratique, sur l'office de ces jours, et sur celui du dimanche qui suit, sont intéressantes. Il nous renseigne ensuite sur la liturgie du temps de l'avent et sur les divergences qui existent en quelques églises au sujet de l'évangile de ces dimanches. Ses observations sur les offices de la nativité et des fêtes qui la suivent sont aussi utiles et révèlent dans l'auteur ce tact et ce jugement qui paraissent ses qualités principales.

Il a des remarques générales sur la façon d'observer les fêtes et sur les changements introduits sur ce point par Grégoire VII. Suivant ensuite l'année ecclésiastique, il nous parle de la liturgie de la septuagésime et du carême, de la semaine sainte, Pâques, les Rogations, la Pentecôte, la Trinité.

Il mentione à l'occasion, les coutumes liturgiques de divers pays. On peut trouver qu'il donne dans cette partie trop de place à la discusion des rubriques, au détriment de la liturgie historique. Cependant on trouve à glaner encore quelques bonnes remarques. On voit que la fête de la Trinité n'est pas encore acceptée à Rome et dans d'autres provinces, parce que tous les dimanches de l'année sont considérés comme fêtes de la Trinité. *Loc. cit.*, col. 1014.

Il connait les ouvrages d'Amalaire, d'Alcuin, les *Décrétales*, le *Liber pontificalis*, il cite saint Jérôme, saint Augustin, le *Liber de sacramentis* qu'il attribue à Ambroise, les écrits de saint Léon, les conciles de Tolède, d'Agde, de Carthage, de Milève; quoique son jugement soit sain d'ordinaire, sa critique est celle de son époque; il admet l'authenticité des fausses décrétales, les assertions du *Liber pontificalis* font loi pour lui; le *comes* est attribué à saint Jérôme, l'antiphonaire à saint Grégoire, etc.

Ce qui nous frappe surtout dans ce traité, c'est la dévotion de l'auteur du *Micrologue* envers l'Église de Rome, son loyalisme. On savait que Bernold professait ces sentiments envers Grégoire VII, c'est même par la comparaison de ces passages que dom Morin, comme nous l'avons dit, est arrivé à l'identifier à l'auteur du *Micrologue*. En liturgie, il considère cette autorité comme irréfragable; on trouve plusieurs fois des témoignages comme ceux-ci : (*Roma*)... *unde totius christianæ religionis ordinem et originem suscepimus* (*loc. cit.*, col. 986) (*Apostolica sedes*) *quæ totius christianæ religionis caput est et origo. Loc. cit.*, col. 998, cf. aussi col. 1010, 1016, etc.

A tous ces titres Bernold de Constance mérite d'occuper une bonne place dans toute bibliothèque liturgique.

III. Bibliographie. — Gerbert, *Vetus liturgia alemann.*, S. Blasii, 1776, t. I, p. 154. — Zaccaria, *Bibliotheca ritualis*, Romæ, 1778, t. II, p. 72. — Labbe, *Scriptores ecclesiastici*, 1728, p. 347. — Cave, *Scriptor. eccles. historia*, 1745, t. II, p. 155. — Du Cange, *Biblioth. mediæ et infimæ latinitatis*, t. IV, p. 206; t. V, p. 78. — Oudin, *Comment. de script. eccl.*, 1722, t. II, p. 1447-1448. — Ceillier, *Hist. des auteurs ecclésiastiques*, 1863, t. XIV, p. 124 sq.; cf. t. XIII, p. 403, 404. *Hist. littér. de la France*, 1747, t. VIII, p. 320 sq. — D. Guéranger, *Institutions liturgiques*, t. I, p. 304. — G. Morin, *Que l'auteur du Micrologue est Bernold de Constance*, dans la *Revue bénédictine*, 1891, t. VIII, p. 385-395. — Bäumer, *L'auteur du Micrologue* (Yves de Chartres), dans la *Revue bénédictine*, 1891; *Der Micrologus, ein Werk Bernoldi von Konstanz*, dans *Neues Archiv.*, 1893, t. XVIII, p. 424-446.

Les éditions du *Micrologue* dans Cochlée, *Speculum antiquæ devotionis*, Mayence, 1549; dans Hittorp (sous le nom de Bernon : *De quibusdam rebus ad missæ officium pertinentibus, De catholicæ Ecclesiæ divinis officiis*, Cologne, 1568; *P. L.*, t. CXLVIII, col. 1057, 1275, 1449. — Waitz, dans Pertz, *Monum. germ. histor., Script.*, t. V, p. 385-391. Cf. Chevalier, *Bio-bibliographie*, aux mots *Bernold* et *Bertold*, et *Topo-bibliographie*, au mot *Micrologus*, et Potthast, *Bibl. hist. medii ævi*, v. Bernoldus. Voir Bernon (de Reichenau).

F. Cabrol.

BERNON DE REICHENAU. — I. Biographie. II. Ouvrages liturgiques. III. Ouvrages musicaux.

I. Biographie. — Nous ne connaissons pas la nationalité de Bernon; nous le trouvons en 999 au monastère de Fleury-sur-Loire, d'où il fut député au concile d'Orléans où devait s'agiter la question de l'avent[1]. Il passa ensuite à l'abbaye de Prüm où Henri II le prit en 1008 pour remplacer Immon, abbé de Reichenau, dont la sévérité outrée avait presque dépeuplé le monastère. Bernon fit revenir les fugitifs et sut rétablir l'observance. En 1013, il accompagna saint Henri à Rome et assista à son couronnement en qualité d'empereur. En 1032, il obtint du pape Jean XIX le privilège d'user des ornements pontificaux dans la célébration de la messe; nous notons ce fait, parce que c'est le premier exemple que nous trouvons d'un tel privilège accordé à un abbé. Il mourut en 1048, laissant la réputation d'un liturgiste et d'un musicien.

II. Ouvrages liturgiques. — Parmi ses œuvres liturgiques, il faut citer tout d'abord deux dissertations : 1° *Liber qualiter Adventus Domini celebretur quando Nativitas Domini feria secunda advenerit*[2]. — 2° *Dialogus qualiter Quatuor Temporum jejunia per sua sabbata sint observanda*[3]. Ces deux opuscules sont adressés à Aribon, archevêque de Mayence.

[1] *P. L.*, t. CXLII, col. 1088. — [2] *P. L.*, t. CXLII, col. 1079. — [3] *Loc. cit.*, col. 1087.

Le premier a pour but de résoudre une question qui divisait les esprits au XIe siècle : Quelle devait être la longueur de l'avent lorsque Noël tombait le lundi? Quelques-uns disaient que l'avent ne devait jamais compter plus de quatre dimanches, et que dans le cas présent le quatrième dimanche se confondait avec la vigile de la nativité. D'autres au contraire soutenaient que l'avent devait toujours avoir quatre semaines complètes, et ajoutaient un cinquième dimanche quand Noël tombait le lundi. Bernon se prononce pour la première opinion, qu'il appuie sur l'autorité du *sacramentaire* de saint Grégoire, et du *Liber comitis*. Ce dernier, il est vrai, marque cinq dimanches de l'avent, mais la difficulté disparait si on appelle le premier avec Amalaire *præparatio Dominici adventus*.

Nous avons la réponse d'Aribon par laquelle l'archevêque de Mayence approuve la doctrine de Bernon : cette réponse est suivie d'une sorte d'appendice où Bernon confirme sa manière de voir par un passage d'un *Liber officiorum* attribué à saint Hilaire, et où il raconte qu'il fut délégué avec quelques moines de Fleury au concile tenu à Orléans en 999, et qu'ils y firent triompher leur cause.

Le second traité a la forme d'un dialogue entre Bernon et un moine nommé Gerungus; il a pour but de mettre fin à une controverse au sujet de l'époque où devait se célébrer le jeûne des quatre-temps. Anciennement ce jeûne était déterminé d'après les mois de l'année, et le jour le plus important était le samedi, appelé *in XII lectionibus*. Quelques-uns réglaient strictement la place des quatre-temps sur le samedi, de sorte que pour eux le samedi *in XII lectionibus* était toujours le premier samedi de mars, quand bien même il fallait mettre le mercredi et le vendredi dans le mois de février. D'autres préféraient mettre le jeûne entier dans le mois de mars, et ne jeûner, dans certains cas, que le second samedi de ce mois. Bernon tient pour cette seconde manière, l'appuyant sur des raisons mystiques données déjà par Amalaire [1]. Sigebert de Gembloux attaqua plus tard cette décision de Bernon [2], et trouva des raisons non moins mystiques pour l'opinion contraire.

Le traité *De quibusdam rebus ad officium missæ pertinentibus* [3], que l'on trouve d'ordinaire en tête de ses ouvrages, doit être placé après les deux opuscules dont nous venons de parler, car deux chapitres de ce traité ne sont que la reproduction de ces deux dissertations, et la manière assez gauche dont ils sont joints au reste montre bien qu'ils ont été composés avant. Ce traité est divisé en sept chapitres. Le premier, qui a dû être précédé d'un prologue aujourd'hui perdu, comme le montre le premier mot *Igitur*, traite des adjonctions qui ont été successivement faites soit au canon, soit aux autres parties de la messe, et sert comme d'introduction au second chapitre, où Bernon se plaint de ce qu'on interdise aux simples prêtres de chanter le *Gloria in excelsis* à la messe, excepté le jour de Pâques. Il s'appuie sur plusieurs passages des *fausses décrétales* et si l'on objecte la pratique de l'Église de Rome, il répond qu'il faudrait en dire autant du *Credo* qui ne fut introduit à Rome que sur la demande de saint Henri, pendant le voyage qu'il fit en 1013 pour y être sacré empereur, voyage où Bernon l'accompagna. Le chapitre troisième a trait à l'octave de la Pentecôte, à laquelle certains ne voulaient donner que sept jours à cause des sept dons du Saint-Esprit; Bernon pense qu'il faut donner huit jours à cette solennité, comme à Noël et à Pâques.

Le chapitre IV n'est que la reproduction du *Traité sur l'avent* dont nous avons déjà parlé, et après avoir consacré deux chapitres aux concordances et aux divergences entre les lectures et les chants de diverses messes, spécialement aux dimanches après la Pentecôte, il termine en reproduisant, sous la forme dialoguée, son *Traité des quatre-temps*.

La similitude du titre et de la matière lui a fait communément attribuer le *Micrologus de ecclesiasticis observationibus* [4]. Mais ce livre ne peut être de lui, puisqu'on y cite une décrétale de Grégoire VII [5].

On attribue aussi à Bernon un opuscule assez long, intitulé : *De varia psalmorum atque cantuum modulatione*, qui, malgré le titre, est un ouvrage liturgique et non musical. Après une comparaison du psautier romain avec le psautier gallican, et de la Vulgate avec l'ancienne *Itala* et l'hébreu pour plusieurs antiennes et un certain nombre de lectures, l'auteur propose quelques corrections aux textes liturgiques, où il paraît s'inspirer considérablement d'Agobard [6]; on y trouve le même esprit, bien que les expressions soient plus modérées. Il est intéressant de remarquer que les corrections proposées par Bernon pour les versets d'un certain nombre de répons se trouvent presque toutes au bréviaire actuel.

III. Ouvrages musicaux. — Le plus important des ouvrages musicaux de Bernon est son *Tonarius*, précédé d'un prologue théorique, qui a été pour ainsi dire, comme le remarque Brambach [7], le manuel des musiciens du XIe siècle, lesquels n'ont pas craint de le mettre à jour en y ajoutant un certain nombre d'interpolations. C'est le moyen que Riemann [8] a cru devoir adopter pour expliquer certaines contradictions qu'il est difficile d'attribuer à un homme de la valeur de Bernon. Brambach a trouvé la confirmation des suppositions de Riemann dans un manuscrit de Carlsruhe [9] du commencement du XIIe siècle, qui contient une partie du prologue de Bernon avec les interpolations, il est vrai, mais les parties authentiques y sont marquées du nom de l'auteur BERN, tandis que les interpolations y sont désignées par cinq croix, et deux fois par un M (moderni) [10]. Ce n'est pas le lieu d'exposer le système musical de Bernon; l'occasion s'en présentera dans plusieurs articles théoriques de ce Dictionnaire.

Nous en dirons autant du *Tonarius* lui-même, qui ne peut être étudié avec fruit sans être comparé avec les différents *Tonarii* qui ont été édités ou qui se trouvent encore dans les manuscrits. Voir Tonaire.

Un court opuscule du même Bernon, intitulé : *De consona tonorum diversitate* [11], n'est qu'un résumé du *Tonarius*.

Trithème avait lu de lui un livre intitulé : *De instrumentis musicalibus* [12] qui n'a jamais été imprimé.

Quant à un écrit *De mensura monochordi* qui lui est attribué par le même Trithème [13], tout porte à croire qu'il n'est autre que le prologue du *Tonarius*, qui commence ainsi : *Omnis igitur regularis monochordi constitutio*.

Bernon a joui d'une grande réputation comme liturgiste et comme musicien. Comme liturgiste, il se rattache à l'école d'Amalaire, qu'il copie souvent, et il faut faire sur lui les mêmes remarques que sur son modèle [14]. Comme musicien, il suit l'enseignement de Boèce, sans cependant se priver d'une certaine liberté,

[1] Cf. art. Amalaire, t. I, col. 1328. — [2] *P. L.*, t. CLX, col. 813. — [3] *P. L.*, t. CXLII, col. 1055. — [4] *P. L.*, t. CLI, col. 974. — [5] Dom Ceillier, *Hist. des auteurs ecclésiastiques*, t. XX, p. 209; 2e édit., 1862, t. XIII, p. 209; *Hist. litt. de la France*, t. VII, p. 578; art. Bernold de Constance, col. 817. — [6] Cf. art. Agobard, t. I, col. 971. — [7] Brambach, *Das Tonsystem und die Tonarten des christlichen Abendlandes im Mittelalter... mit einer Wiederherstellung der Musiktheorie Berno's von Reichenau nach einer karlsruher Handschrift*, Leipzig, 1881. — [8] Riemann, *Studien zur Geschichte der Notenschrift*, dans Brambach, *op. cit.*, p. 33. — [9] *Codex durlacensis*, 36 t. — [10] Brambach, *op. cit.*, p. 46. — [11] *P. L.*, t. CXLII, col. 1155. — [12] *Chronic. Hirsaug.*, cf. Vossius de Mathem., c. LX, n. 7. — [13] *De script. eccles.* — [14] Cf. art. Amalaire, t. I, col. 1328.

en particulier pour la distribution des tétrachordes.

Outre les ouvrages cités au cours de l'article, on trouvera une bibliographie complète dans U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques.*

A. GATARD.

BÉROLD DE MILAN ET LA LITURGIE AMBROSIENNE. Bérold, comme il nous l'apprend au commencement de son opuscule *Ordo et cæremoniæ ecclesiæ ambrosianæ mediolanen.*, avait dans cette église de Milan une charge qui répond à peu près à celle de gardien ou sacristain et d'acolyte : *ego Beroldus custos et cicendelarius ejusdem ecclesiæ, quidquid vidi et audivi et scriptum reperi, huic nostro Libello tradere disposui* [1]. On sait peu de chose sur sa vie, sinon qu'il écrivait au XIIe siècle, peu de temps après la mort de l'archevêque Olric, survenue en 1125. Ce sont du reste ses ouvrages qui nous intéressent seuls, comme ayant rapport à la liturgie ambrosienne. En dehors de l'*Ordo* que nous avons déjà cité et sur lequel nous reviendrons, il existe sous le nom de Bérold un petit écrit *Expositio exceptati*, qui semble faire partie du précédent, mais qui en réalité doit en être séparé [2]; la dernière phrase du traité permet d'en retrouver l'auteur : *Nomen vero auctoris hujus operis lector scire cupiens, computa capitales literas per ordinem feriarum, incipiendo a B capitali usque in finem, nomen præfatum reperies* [3]; l'anagramme donne *Beroldus* ou plutôt *Beraldus;* l'*Exceptatum* dans la liturgie ambrosienne est le nom donné à la semaine qui précède la nativité [4]. Ce petit traité contient l'ordre des psaumes, des antiennes, des lectures et des autres parties de l'office de cette période liturgique qui équivaut un peu pour son importance, chez les ambrosiens, à la semaine sainte. Il est fort utile pour la connaissance de cette partie de l'année liturgique et l'on comprend qu'il ait été inséré dans l'*Ordo et cæremoniæ*.

Son dernier éditeur, Magistretti, n'hésite pas à lui attribuer aussi quelques autres écrits dont il serait sinon l'auteur proprement dit, au moins l'éditeur [5]. Les plus importants de ces ouvrages ont été réunis dans l'édition que nous avons citée. En voici le bref énoncé : un *Ordo pro denariorum divisione,* ou selon le titre du manuscrit : *Ordo qualiter denarii omnium festivitatum dividantur*, et un autre *ordo* de même genre : *de omnibus festis quibus dantur vel panis aut vinum*, etc. [6]. Ces deux petits traités sont des livres de compte qui indiquent les sommes d'argent, les pains, l'huile, le vin ou autres comestibles qui, selon les jours de fête, doivent être distribués aux divers officiers, aux pauvres, aux veuves, aux domestiques. Ils contiennent des renseignements précieux sur le personnel ecclésiastique dans le rit ambrosien, sur la solennité des fêtes et le calendrier liturgique.

Beati Thomæ episcopi qualiter officium Ambrosianum S. Ambrosii meritis, per beatum confessorem Eugenium Deo opitulante, Adriano residente pontifice, a Karolo imperante protectum fuit et corroboratum summis et evidentissimis miraculis permansit. Cette narration considérée comme fabuleuse [7] a été éditée par Muratori [8].

Expositio matutini officii S. Ambrosianæ Mediolanen. ecclesiæ edita a S. Theodoro archiepiscopo ejusdem ecclesiæ (ce traité, de moindre importance, n'a pas été réédité par Magistretti). *Ordo qualiter scrutinia agantur* [9]. *De catechumenis cur exorcizentur.* (Ces deux dernières œuvres d'après Magistretti ne sont pas de Bérold, *loc. cit.*, p. XIX.)

De situ civitatis mediolani, de adventu Barnabæ Apostoli, de Anathalone archiepiscopo mediolani [10], *Expositio fidei catholicæ, Expositio missæ canonicæ, Expositio symboli.* (Ces trois derniers traités n'ont pas été réédités par Magistretti.)

L'*Ordo et cæremoniæ* est le principal de ces ouvrages; il avait été édité déjà par Muratori, mais d'une façon fort incorrecte; l'éditeur, on ne sait pourquoi, avait bouleversé l'ordre du traité de Beroldus. L'édition de Magistretti, faite d'après plusieurs manuscrits, présente plus de garanties. L'*ordo* milanais a la même importance pour l'histoire de cette liturgie que les *ordines romani* pour la liturgie romaine. Encore est-il plus complet et détaillé. Bérold, après quelques notions générales sur les matines, les oblations, la messe, les vigiles et autres offices, les fêtes majeures et mineures, suit l'ordre de l'année liturgique et expose pour chaque période l'ensemble des coutumes et des cérémonies du rit ambrosien. Ses chapitres sur les dimanches du carême, l'ordre des scrutins, la semaine sainte, la semaine *in albis*, sur quelques fêtes de saints, saint Victor, saint Nazaire, l'assomption, les fêtes de la croix, la dédicace, la commémoration des morts contiennent une description très fidèle et d'un intérêt général pour l'histoire de toute sa liturgie. Bérold mérite donc d'occuper parmi les auteurs liturgiques du moyen âge une des premières places.

BIBLIOGRAPHIE. — Muratori, *Antiquit. med. ævi*, dissert. 57, t. IV, col. 861 sq. — Giulini *Memorie della città e della campagna di Milano nei secoli bassi*, Mediolani, 1760, t. V, p. 213 sq. — Muratori, *Rer. ital. scriptor.*, t. II, part. 2, col. 1035 sq.; t. I, part. 2. — Jaffé, *Annales minores et Notæ mediol.*, dans le t. XVIII des *Monumenta Germaniæ (scriptores)*. — Argelati, *Bibliotheca scriptor. mediolan.* t. I, part 2, au mot *Beroldus*. — Picinellius, *Athenæum scriptorum mediolanensium*, p. 91. — Zaccaria, *Bibliotheca ritualis*, Romæ, 1778, t. II, p. 78. — Dom Guéranger, *Institutions liturgiques*, 1880, t. I, p. 309. — Probst, *Die abendländische Messe vom fünften bis zum achten Jahrh.*, Münster, 1896, p. 20. Ces dernières notices sont très courtes et insuffisantes.

F. CABROL.

BERTHOLD. Voir BERNOLD, col. 817.

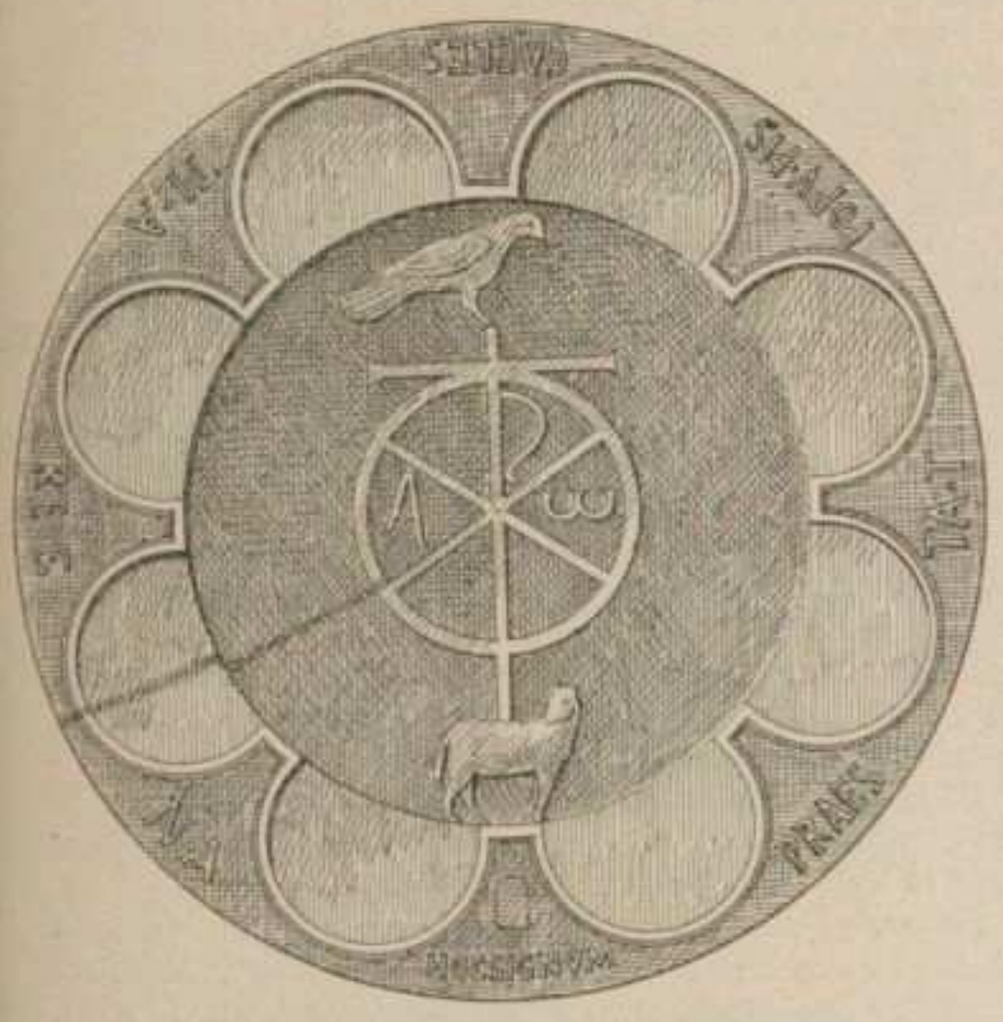
BERYTE. Voir MAGIE.

I. BESANÇON. L'église métropolitaine de Saint-Jean de Besançon conserve un autel de forme circulaire scellé au fond du chœur, au milieu des stalles des chanoines, au-dessus du fauteuil doré qui occupe le centre de l'hémicycle. On a pensé voir dans cet autel celui que le pape Léon IX consacra lors de son passage à Besançon, en l'année 1050 [11]. Quoiqu'on doive conserver quelque doute sur la légitimité de cette identification, il faut néanmoins mentionner une nouvelle consécration faite en 1148, par Eugène III, à l'occasion d'un dépôt de reliques sous ce marbre. En 1674, il fut retiré de l'église Saint-Étienne et transporté à Saint-Jean où, en 1711, M. de Grammont le plaça sur l'autel qu'il allait consacrer. Enfin, en 1792, l'autel circulaire fut enlevé et scellé dans la tribune à l'endroit

[1] *Beroldus sive Ecclesiæ ambrosianæ mediolanensis kalendarium et ordines sæc. VII*, ed. M. Magistretti, in-8°, Mediolani, 1894. — [2] Magistretti, *loc. cit.*, p. 67 et la note 126, p. 192, 193 et l'appendice II, p. 233. — [3] *Loc. cit.*, p. 74, 234. — [4] Cf. t. I, col. 1393, pour l'étymologie et le sens du mot. — [5] Magistretti, *loc. cit.*, p. XI. — [6] Magistretti, *loc. cit.*, p. 15 sq. — [7] Giulini, *Memorie, loc. cit.*, t. I, p. 6 sq. — [8] *Rer. ital. script.*, t. IV. — [9] Edité par Muratori, *Antiq. med. ævi*, t. IV, col. 849 sq. — [10] Sur ces opuscules cf. L. A. Ferrai, *Se sirc urbis mediolanen. e la chiesa ambrosiana nel sec. x*, dans *Bullettino dell istituto storico italiano*, n. 11. — [11] *Anno II papæ Leonis IX consecratum Bisuntii altare beati Stephani, nono decimo, scilicet anno Hugonis primi*, dans Dunod, *Hist. de l'Église de Besançon*, in-4°, Besançon, 1750, t. II, p. 93.

où on le voit aujourd'hui [1]. Tel serait l'historique du monument [2] qui consiste en un disque de 1m07 de diamètre portant au centre un médaillon sculpté encadré par huit lobes régulièrement distribués, sur un niveau un peu supérieur. Dans leurs tympans on lit : HOC SIGNVM PRAESTAT POPVLIS CAELESTIA REGNA.

Les objections tirées de diverses considérations contre la destination de ce marbre sont dépourvues de fondement; en particulier, la présence des sculptures témoigne par leur usure même du long usage de cet autel. Au reste, la table d'autel de l'église des Saints-Apôtres, à Rome, était décorée d'une croix en relief [3]. Quant à la forme circulaire du marbre, bien que moins fréquente que la forme carrée ou rectangulaire, elle n'en était pas moins très connue et probablement la plus ancienne de toutes [4]. La célèbre cassette de Brescia nous montre cinq convives prenant le repas autour d'une table cir-



1546. — Autel circulaire de Besançon.
D'après Rohault de Fleury, *La messe*, t. I, pl. 51.

culaire garnie d'un plat sur lequel repose le poisson divin [5]. Un des panneaux de la porte de Sainte-Sabine, la pyxide Basilewsky et le sacramentaire d'Autun nous font voir la table eucharistique de forme circulaire. Beaucoup plus tard, au XIe siècle, on faisait usage à l'abbaye de Savigny d'un autel en forme de disque [6].

La symbolique n'offre rien que de conforme aux types anciens [7] et peut rappeler la description de l'autel donnée par saint Paulin [8] :

Sub cruce sanguinea niveo stat Christus in agno,
Agnus ut innocua injusto datus hostia letho.
Alite quem placida sanctus perfundit hiantem,
Spiritus, et rutila Genior de nube coronat.

Les lobes sont une ornementation assez commune aussi bien dans l'art romain que dans l'art mérovingien. La paléographie de l'inscription est antique [9].

H. Leclercq.

II. BESANÇON (MANUSCRITS LITURGIQUES DE LA VILLE DE) [10].

14. *Evangelia IV*, fin du IXe siècle. — Sur deux feuillets qui sont en tête du volume et sur deux qui le terminent, ainsi que sur le fol. 7 vo, on a transcrit, à la fin du XIIe siècle ou au début du XIIIe, des tables indiquant les morceaux des évangiles affectés à chacune des solennités ecclésiastiques. Parmi ces solennités, on remarque les fêtes de saint Oyan, de saint Romain et de saint Lupicin, trois saints particulièrement en honneur dans la grande abbaye dite de saint Oyan ou de saint Claude; ce qui nous porterait à croire que notre volume proviendrait de cette abbaye. Cf. A. Castan, *La bibliothèque de l'abbaye de Saint-Claude*, dans la *Bibl. de l'École des chartes*, 1889, p. 329.

40. *Ruperti abbatis Tuitiensis, opusculum de divinis officiis per anni circulum.* — Au verso du premier feuillet de garde du ms., on a transcrit, au XIIIe siècle, les hymnes de l'office de la passion précédées d'un titre ainsi conçu : *Incipiunt hic hymni horarum beate Passionis Domini nostri Ihesu Christi : primus hymnus de matutinis, secundus de laudibus, tercius de prima, quartus de tercia, quintus de sexta, sextus de nona, septimus de vesperis, octavus de Completorio.*

Au recto du dernier feuillet de garde, on avait écrit, à la fin du XIIe siècle, une formule pour conjurer les effets de la morsure des serpents : cette note a été en partie grattée.

42. *Praxapostolus, sive lectiones ecclesiasticæ ex Actibus et Epistolis, cum notis musicis*, XIIIe siècle (olim Boisot, *n° 127-83, F. 19*). Cf. *Catal. des ms. grecs des départements.*

43. Ἀκολουθία *seu Breviarium Græcorum*, XIIIe siècle (olim Boisot, *n. 128. — 84, F. 19*). Une explication en langue arabe, écrite à l'encre rouge, se trouve au verso de l'avant-dernier feuillet. D'autres inscriptions en même langue, mais de date très postérieure, au verso du dernier feuillet.

44. Ψαλτήριον, XIe siècle. — Aux 150 psaumes de David on a ajouté les cantiques qui se trouvent dans les autres parties de la Bible. A la fin du volume (fol. 266 vo) est une table de comput tracée à l'encre carminée, dont les indications pour chaque année sont renfermées dans des médaillons ronds qui se touchent et sont au nombre de neuf par page. Deux pages sont ainsi remplies : le premier médaillon porte en tête la date ζφξα, c'est-à-dire 6565 de l'ère de Constantinople ou 1057 de l'ère chrétienne; le dernier au dix-huitième marque ζφπϛ, c'est-à-dire 6582 = 1074.

45. *Evangeliarum, liber ecclesiasticus Græcorum, cum notis musicis*, XIIe siècle (olim Boisot, *n° 126-82, F. 19*). Recueil des évangiles pour les dimanches et jours fériés, suivant le rituel de l'Église grecque. Il commence à Pâques et s'arrête au 1er novembre. Cf. *Catal. mss. grecs des départements*, p. 20. Quelques feuillets enlevés, d'autres recousus.

48. *Le âfê zedek*, ou rouleau de justification en éthiopien.

En tête du rouleau est un grossier dessin à la plume, avec quelques touches de coloration rouge, lequel représente une sorte d'écusson se rattachant à deux colonnes, chacune surmontée d'une croix grecque assez compliquée : deux lames de sabre sont au-dessous de l'écusson, et trois autres semblent se diriger contre son flanc gauche.

Les prières magiques que contient ce rouleau sont censées avoir été révélées par Jésus-Christ à la sainte Vierge, aux apôtres, etc. Il a été écrit pour un certain Gabra-Hayyat, par un scribe nommé Valda-Abrèhâm.

[1] A. Castan, *Notice sur l'église métropolitaine de Saint-Jean de Besançon*, ms.; Grinlevard, *Guide du visiteur de l'église métropolitaine de Besançon*, 1868. — [2] Nous laissons de côté les enjolivements de la tradition. — [3] G. Rohault de Fleury, *La messe, Etudes archéologiques sur ses monuments*, in-4°, Paris, 1883, t. I, p. 161, pl. XXXVII. — [4] Voir *Dictionn.*, t. I, col. 3159. — [5] Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, in-fol., Prato, 1872, t. VI, pl. 444. — [6] *Miracula S. Martini vertavensis*, dans *Annal. ord. S. Bened.*, t. I. — [7] Voir en particulier l'autel de Bagnols, t. II, fig. 1200. On pourrait multiplier les rapprochements; cf. *Dictionn.*, t. I, au mot Agneau. — [8] S. Paulin, *Epist.*, XXXII, *P. L.*, t. LXI, col. 339. — [9] Rohault de Fleury, *op. cit.*, t. I, p. 163, pl. 51. — [10] *Catalogue général des mss. des biblioth. de France*, t. XXXII.

Il est de la nature de ceux que l'on enterre habituellement avec les morts.

72. *Missale ad usum Ecclesiæ bisuntinæ B. M. Magdalenes.* XIe siècle.

Fol. 217. *Ordo ad benedicendum ferrum juditiale...* Il est question des modes d'épreuve par le fer, l'eau chaude, la chaudière suspendue, l'eau courante et l'eau froide. Texte non mentionné par Karl Zeumer dans ses *Ordines judiciorum Dei* (*Mon. germ. hist.*, in-4°, *Legum sectio V, Formulæ*). Morceaux de chant notés en neumes.

79. *Graduale bisuntinum notatum*, XIe siècle.

Fol. 2. Propre du temps (de l'avent au 23e dimanche après la pentecôte).

Fol. 40 vo. *Letania septena, letania quina, letania terna* chantées le samedi saint, pendant la cérémonie des fonts baptismaux.

La première et la troisième de ces séries d'invocations sont précieuses par les noms des premiers évêques du diocèse qui y sont inscrits :

Letania septena : ... S. Ferreole, S. Ferruci, S. Antidi... Omnes sancti martyres... S. Aniane, S. Niceti, S. Donate, S. Desiderate, S. Protadi... Omnes sancti confessores...

Letania terna : ...S. Ferreole, S. Ferrucci... S. Antidi..., S. Silvester, S. Hylari..., S. Aniane, S. Desiderate, S. Niceti, S. Donate, S. Protadi... Dans la *letania terna*, le nom de saint Lin est en tête des papes invoqués comme saints et non parmi les évêques de Besançon martyrs ou confesseurs : ce serait une raison de plus de ne pas admettre l'opinion qui fait d'un saint Lin le second évêque de Besançon.

Fol. 60. Propre des saints (S. Silvestre à S. Thomas) :
Fol. 68. S. Ferreol et Ferjeux.
Fol. 68 vo. S. Antide.
Fol. 72 vo. S. Désiré.
Fol. 73. S. Donat.
Fol. 75. S. Agapit.
Fol. 78 vo. Commun des saints, messes votives.

Fol. 82. Chants divers de l'ordinaire de la messe : *Kyrie, Gloria.*

Fol. 83. Proses pour les principales fêtes (celle de la Trinité termine le volume, et elle est incomplète à la fin).

Fol. 91-96. On a réuni à ce volume, pour compenser ce qui lui manque, un cahier contenant la fin d'un missel du même format et de la même époque. (Notation en neumes.)

90. *Evangeliarium* (dit le *Saphir*), milieu du XIe siècle, cf. Gori, *Thes. vet. dipt.*, t. III, pl. I; Chabouillet, *Catalogue*, n. 3268.

91. *Evangeliarium ad usum ecclesiæ bisuntinæ S. Stephani*, milieu du XIe siècle.

Fol. 50. Une main du XIVe siècle a écrit une relation de la cérémonie de consécration du grand autel de la cathédrale de Besançon. Ce récit, dont la fin manque, est en partie la paraphrase d'une bulle du pape Léon IX, publiée par Dunod. *Hist. de l'église de Besançon*, t. II, preuves, p. XXXVI-XXXIX.

92. *Evangeliarium ad usum ecclesiæ bisuntinæ S. Stephani*, fin XIIe siècle (olim Chap. métropolit.).

Fol. 1. Propre du temps, de l'avent au 25e dim. après la pentecôte.

Fol. 60. Propre des saints de S. Silvestre à S. Thomas.

Fol. 70. Commun des saints et messes votives.

Fol. 72 vo. Formule des excommunications, écrite deux fois (XIVe et XVe s.).

Fol. 79. Diverses notations musicales du ℣. de la fin de la messe.

95. *Epistolarium, ad usum ecclesiæ bisuntinæ S. Johannis Evangelistæ*, fin XIIe s. (olim Chap. métropol.).

Fol. 171 vo. Fragment des prophéties d'Isaïe, noté en neumes.

97. Recueil, premier tiers du XVIIIe siècle.

Page 1. *Ordinarium antiquum ecclesiæ bisuntinæ S. Joannis evangelistæ.* C'est le rituel dit de saint Prothade, édité par Dunod, *Hist. du comté de Bourgogne*, t. I, preuves, p. XVIII sq. et avec quelques notes critiques par l'abbé Richard, *Hist. des diocèses de Besançon et de S.-Claude*, t. I, p. 568 sq.

Page 98. *Extractum ex antiquo lectionario ecclesiæ B. Mariæ Magdalenes, ante annum 1200 exarato.* C'est la transcription d'éphémérides relevées sur les feuillets de garde d'un lectionnaire de l'église de Sainte-Madeleine de Besançon. L'une de ces notes a paru se rapporter à un voyage fait à Besançon par le roi saint Louis en 1259. V. *Bibl. de l'École des Chartes*, t. XXXIV (1873), p. 387-396.

Page 101. *Index rerum notabilium quæ in antiquo Ordinario Bisuntino continentur.*

Page 121. *Incipit martyrologium per anni circulum* (édité par Dunod, *ibid.*, p. VI sq.).

Page 141. Nouveaux extraits des annotations du lectionnaire de Sainte-Madeleine.

Page 143. Copie d'une charte.

Page 147. *Orationes sequentes ex antiquo codice ecclesiæ bisuntinæ circa undecimum sæculum exarato, de verbo ad verbum exscriptæ sunt.* C'est l'ordinaire de la messe. L'une de ces oraisons : *Benignissime ac misericordissime*, etc., est imprimée dans Bona, *Rer. liturg. libri duo*, p. 561-62.

Page 157. Litanies des saints spéciales à l'église de Besançon imprimées dans Dunod, *Hist. de l'église de Besançon*, t. I, preuves p. X-XIII.

Page 167. *Canon missæ, ex antiquo sacramentario ecclesiæ bisuntinæ circa undecimum sæculum exarato desumptus.*

Page 169. *Ex eodem sacramentario, sabbato sancto, postquam reddunt simbolum et catezizantur infantes, impletur cerei benedictio his verbis.*

Page 170. *Canon missæ, exscriptus ex antiquo sacramentario tempore Hugonis primi exarato, quod erat in usu in ecclesia S. Johannis.*

Page 171. *Laudes seu acclamationes... ex antiquo Epistolarum libro exscriptæ sunt.* Dunod, *Hist. du comté de Bourgogne*, t. I, pr. p. LVI-LVIII; *Hist. de l'égl. de Besançon*, t. I, pr. p. VI-VIII.

Page 177. *Proclamatio antequam dicant Pax Domini* (Dunod, *ibid.*) (le reste n'a pas d'intérêt liturgique).

III. BESANÇON [1] (MSS. LITURGIQUES DU SÉMINAIRE DE).

Antiphonaire de l'abbaye de Luxueil, XIII-XIVe siècles, proses et hymnes des SS. Léger, Gall et Colomban.

Missel à l'usage du prieuré de Rosières (Jura), XIIIe siècle, musique notée, catalogue de reliques.

H. LECLERCQ.

BETHLÉHEM. L'église de la vierge Marie à Bethléhem présente, au point de vue de l'archéologie chrétienne, un intérêt capital. Elle est en effet l'unique édifice constantinien qui nous soit parvenu dans son ensemble. « On a lieu de s'étonner, écrit M. de Vogüé, en voyant ce que le temps et les ravages des barbares ont fait de tous les autres édifices chrétiens de la même époque, en voyant les basiliques du Saint-Sépulcre, du mont des Oliviers, de Lydda, de Nazareth, entièrement détruites et plusieurs fois rebâties, celles de Sichem, de Bethazora, du mont Thabor, et tant d'autres, devenues des ruines informes et abandonnées, on a lieu de s'étonner qu'une église aussi considérable que l'église de Bethléhem, désignée au pillage et à la profanation par sa magnificence et par la sainteté des lieux, ait

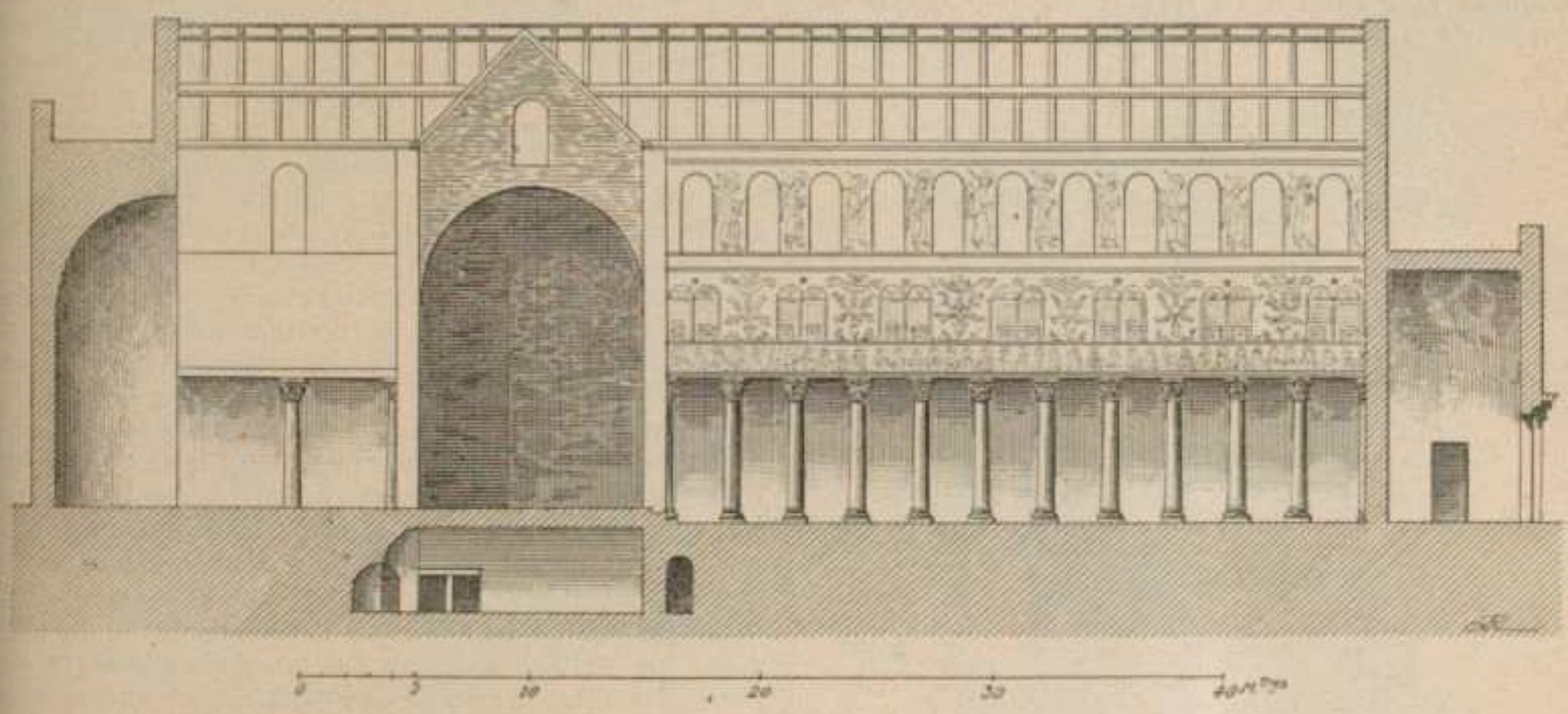
[1] *Inventaire méthodique des manuscrits conservés dans diverses bibliothèques privées*, Bourges, Nevers, Orléans, Sens, etc., dans la *Revue des bibliothèques*, 1901, t. XI, p. 181 sq.

échappé au sort commun, malgré l'action de quinze cents hivers, malgré deux invasions destructives, malgré des siècles de guerres acharnées, de persécutions impitoyables, et que, tant de fois saccagée, tant de fois réparée par des mains si différentes, elle ait résisté à toutes ces causes de destruction, et conservé jusqu'à nos jours l'antique physionomie de son origine [1]. »

Depuis l'étude considérable consacrée à la basilique de Bethléhem, les voyageurs et les archéologues n'ont guère fait que signaler quelques particularités, étudier un point de détail [2]. C'est donc à l'étude déjà citée que nous reviendrons toujours au cours de cette dissertation.

L'église de Bethléhem n'a pas échappé à l'affront que le moyen âge prodiguait à tout édifice. Les masures, les couvents, les habitations particulières se sont plaquées contre ses murailles et l'ont à demi ensevelie dans leur amas hétéroclite. Quoique située en dehors de l'enceinte antique, l'église de la Nativité obstruée de tous côtés n'est plus accessible qu'à l'occident, du côté de son entrée principale. Sur ce point l'*atrium* a longtemps tenu en respect les envahisseurs, mais il est tombé sous la poussée. La vaste place couverte de dalles et encadrée de portiques est totalement bouleversée par les constructions. Quelques rares pans de murs et des bases de colonnes ont seuls indiqué l'emplacement et les dispositions anciennes. Les plans de Bernardino Amico, de S. Pococke et d'autres voyageurs anciens ont permis l'essai de restitution qu'on donne ici [3]. Voir col. 568, fig. 1428. Ainsi que dans la plupart des basiliques, l'*atrium* présentait les mêmes dimensions en largeur que la basilique (fig. 1547). Au centre étaient creusées plusieurs citernes destinées aux ablutions et au baptême. Trois portes faisaient communiquer l'église avec l'*atrium* [4] et la porte centrale était accostée de deux petites fenêtres [5]. La porte est rectangulaire, surmontée d'un linteau porté sur deux consoles et décoré de petites moulures égales superposées.

Le vestibule présente la largeur de la nef jusqu'à la hauteur des bas-côtés. Cette partie offre peu d'intérêt parce que, divisée en trois chambres et n'ayant accès dans l'église que par une unique porte, il ne donne aucune idée d'ensemble. L'église, déplorablement coupée par un mur intérieur, a perdu, au premier coup d'œil, l'aspect unique que présentaient ses cinq nefs tracées par quatre rangées de colonnes corinthiennes monolithes. Puis viennent le transept et le chœur avec, tout au fond, l'abside. Les cinq nefs sont d'égale longueur et la nef centrale offre en largeur les mêmes dimensions que deux nefs latérales réunies. On y compte onze travées aboutissant au transept qui est de la largeur de l'édifice avec deux absides semi-circulaires. Le carré du transept est nettement masqué par quatre piliers accolés de deux demi-colonnes. Au delà du transept chaque nef continue. La nef principale compte encore deux travées et une abside, les nefs latérales comptent encore deux travées, pour les plus rapprochées, une travée seulement pour les plus éloignées et elles se terminent, non par une abside, mais par un mur droit. L'ensemble présente une disposition facile à saisir, c'est la croix, mieux marquée que dans



1547. — Coupe de la basilique de Bethléhem. D'après de Vogüé, *Les églises de Terre-Sainte*, pl. 2, n. 1.

[1] M. de Vogüé, *Les églises de Terre-Sainte*, in-4°, Paris, 1860, p. 46-47. — [2] C. R. Conder et H. H. Kitchener, dans *The survey of western Palestine, Memoirs, Palestine Exploration fund*, 1883, t. III, p. 83-85. — [3] De Vogüé, *Les églises de Terre-Sainte*, pl. II, fig. 2. Le plan de Vogüé a été fréquemment reproduit; celui de Conder et Kitchener, *op. cit.*, p. 84, tient compte de divers aménagements modernes, c'est donc l'édifice constantinien, tel qu'il est donné par M. de Vogüé, que nous reproduisons. La teinte noire indique les constructions encore existantes, en 1860, la teinte grise, celles qui sont détruites; les citernes de l'*atrium* sont désignées par la lettre *a*. — [4] Les deux portes latérales ont disparu sous des constructions postérieures, la porte centrale est étranglée par des constructions postérieures. — [5] Aujourd'hui obstruées par mesure de prudence. « Cette église, écrit M. Lortet, est laissée dans un état d'abandon réellement pitoyable, les gamins viennent y jouer et s'y battre, les mendiants et les Bédouins y prennent le frais en fumant sans scrupule leurs narghilehs et leurs cigarettes. Les Grecs ont construit en travers de la basilique un mur très élevé, pour se faire du chœur une chapelle particulière. Ils ont ainsi sacrifié l'harmonie de ce beau monument pour satisfaire leur haineuse dévotion. Sous la nef et sous le chœur se trouvent la grotte de la Nativité et les tombeaux de saint Jérôme, d'Eusèbe et de sainte Paule. On y descend par une rampe d'étroits escaliers, mais là encore les franciscains, tous Italiens, et les moines grecs, ignorants et grossiers, ont entièrement dénaturé ce sanctuaire par des broderies, des lampes et des ornements de clinquant du plus mauvais goût. En 1873, tous ces moines, déshonorant la religion du Christ, se sont livré un combat sanglant pendant une procession; plusieurs ont été assommés et sont restés sans vie sur les dalles. Il a fallu réclamer l'intervention du gouvernement turc, et mettre, depuis cette époque, un poste de soldats armés dans l'église, et des sentinelles qui se tiennent, le fusil sur l'épaule, devant les autels et dans la grotte même de la Nativité. » Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, dans *Le tour du monde*, 1881, t. XLII, p. 150.

beaucoup d'édifices analogues. Les principales dimensions du plan sont les suivantes :

Largeur de la nef centrale d'axe en axe	10m40
Largeur du premier collatéral d'axe en axe . .	4m20
Largeur du deuxième collatéral jusqu'au mur.	3m75
Largeur totale de la nef dans œuvre.	26m30
Rayon des absides	4m75
Longueur totale dans œuvre.	57m30
Longueur du vestibule	6m00

La date de l'église, dont nous parlerons plus loin, explique comment les matériaux entrés dans sa construction sont si beaux. On n'avait pas encore achevé de dévaliser tous les édifices antiques et on pouvait, sans grandes difficultés, se procurer des colonnes de même taille, de même diamètre et de même coloration. Ici, on compte quarante-six colonnes, les quatre piles du transept et dix-huit demi-colonnes engagées. Les chapiteaux sont corinthiens[1] (fig. 1548); quant aux colonnes, leur hauteur est un peu courte relativement au diamètre de leur base, il en résulte une impression un peu lourde comme devant les édifices antiques aux proportions ramassées et à l'aspect trapu. Ce léger défaut, à peine sensible, est atténué par la beauté des matériaux. Chaque fût est formé d'un bloc de calcaire rouge veiné de blanc, lisse, bien poli et légèrement renflé vers le bas. Voici les dimensions :



1548. — Chapiteau de Bethléhem.
D'après de Vogüé, *Les églises de Terre-Sainte*, p. 52.

Hauteur.	5m20	6m65 au total.
Diamètre.	0m65	
Chapiteau et base[2] . . .	0m80	

Contrairement à ce qui se voit à Sainte-Agnès, à Rome, qui est probablement aussi d'époque constantinienne, les colonnes, au lieu de supporter des arcs, portent une architrave. Dans les bas-côtés les architraves servent de support aux fermes de l'appentis; dans la nef centrale, elles soutiennent la montée de la nef, qui est de 9 à 10 mètres et au sommet les fermes du toit.

Pas plus qu'à Sainte-Agnès nous n'avons ici deux ordres superposés, mais seulement une suite de percements de baies en plein cintre correspondant aux entre-colonnements. Entre ces baies et les architraves le mur est lisse; il a reçu au XIIe siècle une décoration en mosaïque. Il semble qu'auparavant les parois de la basilique étaient recouvertes au moyen de placages de marbre, aussi bien dans la montée de la nef que sur les murs latéraux. Quaresmius dit avoir encore vu, dans les bas-côtés, quelques restes de cette antique ornementation, ainsi que les clous qui servaient à la fixer.

Le couvrage actuel ne date que de la fin du XVIIe siècle. Soit manque d'argent ou manque d'artisans, on s'est contenté d'une simple charpente dont les fermes se voient de l'intérieur de l'église. M. de Vogüé juge que dans l'état primitif la basilique devait avoir un plafond de bois orné de peintures ou de dorures et cachant les poutres de la charpente. Il en donne pour raison l'analogie avec la basilique du Saint-Sépulcre, contemporaine de celle-ci et qui, au rapport d'Eusèbe, avait un « plafond orné de caissons sculptés qui s'étendait au-dessus de la nef comme une vaste mer d'or pur brillant d'une éclatante lumière. »

Ce passage invite à étendre la comparaison; elle est en effet pleinement instructive. Eusèbe, si réservé à propos de l'église de la Nativité, se montre beaucoup plus disert relativement à l'église du Saint-Sépulcre. Ce dernier édifice présentait d'abord une entrée solennelle, suivie d'une vaste cour entourée de portiques, puis un vestibule, enfin, la basilique proprement dite laquelle est divisée par quatre rangées de colonnes avec un hémicycle à une extrémité et, à l'autre, trois portes ouvertes à la foule (fig. 1549). Cette description concorde très exactement — sauf quelques détails sans signification, — avec ce que nous avons vu de la basilique de Bethléhem : l'*atrium*, le vestibule, les cinq nefs, l'abside orientale. Il y a là une forte présomption en faveur de l'attribution de la basilique au règne de Constantin. Cette présomption est affermie par les détails fournis par l'édifice lui-même; tels sont par exemple : le système de construction; la sculpture des colonnes, des chapiteaux, de la porte principale[3]. Les arguments qu'on a fait valoir pour retirer à Constantin la basilique de la Nativité et l'attribuer à Justinien sont inacceptables. Ainsi que nous l'avons reconnu, en étudiant les basiliques, on n'a pas laissé sous le règne de Justinien d'élever encore quelques églises sur le type des basiliques latines, mais une phrase générale de Procope ne constitue pas un état-civil à un monument pris en particulier. Si elle suffit à infirmer la réplique donnée au nom de la différence profonde entre l'art basilical à couvrage en pignon et l'art basilical à coupole et voûte hémisphérique, elle devient insuffisante dès qu'il s'agit de répondre à cette simple remarque. Nous trouvons à Bethléhem le respect des traditions classiques, l'emploi de colonnes taillées exprès (ou choisies entre un grand nombre) pour le monument, la présence de chapiteaux et d'architraves conçus suivant le goût antique, tandis qu'à Sainte-Sophie nous constatons le mépris des anciennes règles, l'emploi de cent colonnes dépareillées, la fantaisie la plus capricieuse appliquée aux chapiteaux, aux arcades, à l'ornementation tout entière.

Le fait de la construction à Bethléhem d'un édifice constantinien est indubitable; mais auparavant nous devons mentionner les témoignages relatifs à l'existence d'un lieu vénéré à Bethléhem longtemps avant la paix de l'Église.

Le sanctuaire de la Nativité paraît être, entre tous les Lieux saints, celui qui peut se réclamer des attestations les plus anciennes. Moins de cent vingt ans après la mort de Jésus, Justin le martyr, à qui son origine palestinienne donne la gravité d'un témoin oculaire, écrit ces paroles : « Joseph n'ayant pas trouvé à se

[1] Mais relativement de basse époque avec, sur l'abaque, un fleuron portant une croix sculptée en creux. — [2] La base repose sur une plinthe rectangulaire de 0m90 de côté. Toutes les bases ont été brisées par les infidèles. — [3] M. de Vogüé fait observer qu'il faut excepter les portions des murs extérieurs et surtout des murs gouttérots qui ont été refaites dans les diverses restaurations.

loger dans Bethléhem, s'établit dans une grotte située auprès du village, ἐν ὃὲ σπηλαίῳ τινί σύνεγγυς τῆς κώμης κατέλυσε. Pendant qu'ils y étaient, Marie mit au monde le Christ, et déposa dans une crèche, καὶ ἐν φάτνῃ αὐτὸν ἐτεθείκει [1]. Un siècle plus tard, Origène, qui visita la Palestine et y fit de longs séjours, disait de son côté : « Sachez que, conformément au récit évangélique, on montre à Bethléhem la grotte qui le vit naître et la crèche qui le reçut. Ce fait est proclamé par tout le monde en ce pays : ceux mêmes qui sont étrangers à la foi reconnaissent que dans cette grotte est né un certain Jésus, admiré et adoré par les chrétiens [2]. » L'essai de profanation tenté par l'empereur Hadrien qui établit un sanctuaire du culte d'Adonis dans la grotte vénérée contribua, contre le dessein du prince, à fixer la tradition : *Bethlehem nunc nostram... lucu, inumbrabat Thamuz, id est, Adonidis, et in specus ubi quondam Christus parvulus vagiit, Veneris amasius plangebatur* [3].

Eusèbe, après avoir rapporté le voyage de sainte Hélène en Palestine, et le soin pieux qu'elle apporta à glorifier les lieux sanctifiés par la présence de Jésus, ajoute qu'« elle consacra deux temples au Dieu qu'elle adorait : l'un sur la montagne de son ascension, l'autre sur la grotte obscure de sa nativité... La sainte impératrice, voulant conserver précieusement le souvenir du divin enfantement, prit soin de donner à la Sainte-Grotte une décoration riche et variée. Peu après, l'empereur lui-même, surpassant la magnificence de sa mère, embellit le même lieu d'une manière vraiment royale, employant l'or, l'argent et les riches tentures [4]. » Ailleurs, le même historien nous dit que Constantin « avait choisi particulièrement trois localités illustrées par trois grottes mystiques et saintes, et embelli chacune d'elles par la construction de grands et splendides édifices. Dans l'une de ces grottes il honorait, selon son importance, la première apparition du Christ en ce monde. Dans l'autre, il rappelait la dernière manifestation du Seigneur, son ascension aux cieux, du sommet de la montagne. Enfin, dans la troisième, qui tient le milieu entre les deux autres, il célébrait les combats du Sauveur et sa victoire pour le salut du monde [5]. » Ces textes, en apparence si clairs, nous disent à peine ce que nous souhaiterions savoir. Eusèbe n'a décrit complétement que la seule église destinée à glorifier la grotte de la Résurrection ; pour les autres on est réduit aux conjectures. Néanmoins, il ne semble pas abusif de conclure d'après l'une des trois descriptions à certaines ressemblances dans les deux autres,



1549. — Église de la Nativité, vue prise de l'entrée du bas-côté gauche.
D'après H. Holtzinger, *Die altchristliche Architectur*, p. 49, fig. 41.

ressemblances qui, précisément, auraient été omises pour cause de brièveté. Tout porte à croire que les trois édifices, inspirés par la même pensée religieuse, exécutés avec les mêmes moyens, et dans le même temps, avaient entre eux une grande analogie. Aussi paraît-il conforme à une critique prudente d'admettre que l'église constantinienne de la Nativité n'était pas indigne de comparaison avec celle de la Résurrection et que les trois églises palestiniennes ne le cédaient en rien aux basiliques de Rome et de Byzance.

Quelques textes postérieurs viennent constater l'existence à Bethléhem d'une basilique constantinienne. Le pèlerin de Bordeaux écrit, en 333 : « A deux milles (du tombeau de Rachel), à gauche, est Bethléhem, où est né Notre-Seigneur Jésus-Christ; là fut construite une basilique par ordre de Constantin : *Ibi basilica facta est jussu Constantini.* » Et cette expression se retrouve identique sous sa plume quand il s'agit de

[1] S. Justin, *Dial. cum Tryph.*, n. LXXVIII, *P. G.*, t. VI, col. 656. — [2] Origène, *Contra Celsum*, l. I, n. LI, *P. G.*, t. XI, col. 753. — [3] S. Jérôme, *Epist.*, LVIII, *ad Paulinum*, n. 3, *P. L.*, t. XXI, col. 581. — [4] Eusèbe, *De vita Constantini*, l. III, c. XLIII, *P. G.*, t. XX, col. 1101. — [5] Eusèbe, *De laude Constantini*, c. IX, *P. G.*, t. XX, col. 1361.

mentionner les basiliques constantiniennes du Saint-Sépulcre et du mont des Oliviers[1].

Quelques années plus tard, l'historien Socrate qui avait habité la Palestine, parle en ces termes de la construction : « La mère de l'empereur, après avoir fait bâtir la nouvelle Jérusalem (c'est le terme par lequel il désigne l'église de la Résurrection), fit construire à Bethléhem, sur la grotte de l'Incarnation du Christ, une seconde église qui n'était pas inférieure à la première[2]. » Sozomène mentionne également le temple élevé à Bethléhem sur la grotte de la Nativité par l'impératrice[3].

Le rapprochement de ces témoignages et de l'édifice que nous possédons encore, dont les caractères constantiniens sont si évidents, ne permettent guère de mettre en doute le fait de la construction, entre les années 327 et 333 après Jésus-Christ, de l'église actuelle de la Nativité. La première de ces dates est celle du retour de l'impératrice Hélène que nous fait connaître Eusèbe, la seconde est celle du voyage du pèlerin de Bordeaux, époque à laquelle les travaux semblent achevés.

En 404, eut lieu dans l'église l'enterrement de sainte Paule; voici ce qu'à ce sujet nous apprend saint Jérôme, témoin oculaire : « Portée par les évêques..., tandis que d'autres pontifes tenaient des cierges ou dirigeaient les chœurs des chantres, elle fut déposée au milieu de l'église de la grotte du Sauveur... et y resta trois jours jusqu'à ce qu'elle fût ensevelie sous l'église, à côté de la grotte du Seigneur[4]. » Ce sont bien les dispositions de l'église actuelle par rapport à la crypte. Saint Jérôme avait composé l'épitaphe de sainte Paule. C'est peut-être le plus ancien monument épigraphique de la basilique[5].

Exegi monumentum perennius quod nulla destruere possit vetustas. Incidi elogium sepulcro tuo, quod hinc volumini subdidi ut quocumque noster sermo pervenerit, te laudatam, te in Bethlehem conditam lector agnoscat.

Sequitur titulus sepulcri :

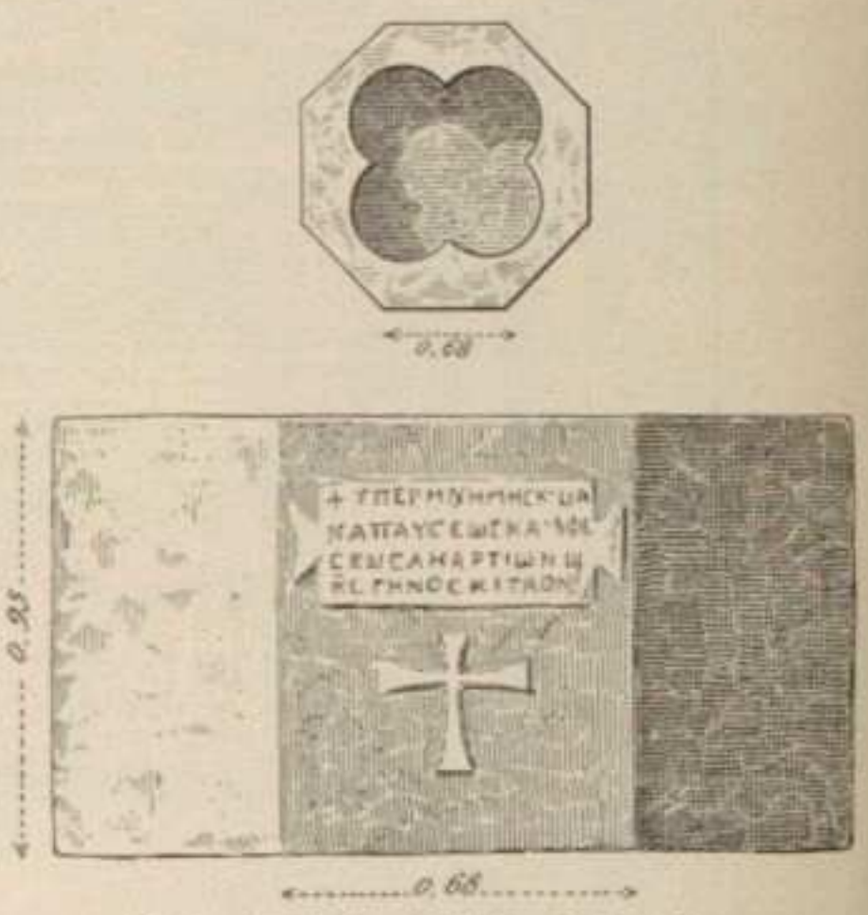
[TES
SCIPIO QVAM GENVIT PAVLI FVDERE PAREN-
GRACCORVM SOBOLES AGAMEMNONIS IN-
[CLYTA PROLES
HOC IACET IN TVMVLO : PAVLAM DIXERE
[PRIORES
EVSTOCHII GENITRIX ROMANI PRIMA SENATVS
PAVPERIEM CHRISTI ET BETHLEMITICA RVRA
[SECVTA EST

In fronte speluncæ :

[CRVM
ASPICIS ANGVSTVM PRAECISA RVPE SEPVL-
HOSPITIVM PAVLAE EST COELESTIA REGNA
[TENENTIS
FRATREM COGNATOS ROMAM PATRIAMQVE
[RELINQVENS
DIVITIAS SOBOLEM BETHLEMITI CONDITVR
[ANTRO
HIC PRAESEPE TVVM CHRISTE ATQVE HIC
[MAGI
MVNERA PORTANTES HOMINIQVE DEOQVE
[DEDERE

Pendant les Ve et VIe siècles nous ne rencontrons plus aucun témoignage relatif à l'église de la Nativité, tandis qu'au VIIe et au VIIIe siècle elle est mentionnée et louée par saint Arculph et par saint Willibald; ce dernier s'exprime fort clairement quand il dit à propos de la crypte de la Nativité : « Elle est enfermée dans une église qui a la forme d'une croix. » Vers le milieu du IXe siècle, le moine Bernard le Sage écrit : « A Bethléhem est une église très grande, au milieu de laquelle est une crypte souterraine dont l'entrée est au midi et la sortie à l'orient. Dans l'intérieur de la crypte, vers l'occident, on montre la crèche du Seigneur[6]. »

En 937, dans les annales arabes d'Eutychius, nous rencontrons le récit qui a donné naissance à l'opinion qui attribue à Justinien la construction de la basilique de Bethléhem. Outre sa date tardive, sa source troublée, ce récit nous paraît être une mauvaise plaisanterie. On y lit que Justinien trouvant trop petite la basilique de Bethléhem la fit démolir afin d'élever à la place un monument plus spacieux. Ce qui fut fait. Le travail achevé,



1550. — Baptistère de l'église de Bethléhem.
D'après de Vogüé, *Les églises de Terre-Sainte*, pl. v, n. 2, 3.

l'architecte fut mandé à Constantinople afin de décrire à l'empereur son ouvrage par le menu; Justinien mécontent des dimensions, de l'éclairage et du plan fit couper la tête à l'architecte[7]. Un peu plus loin un autre récit plus ridicule encore s'achève de la même façon. Justinien prescrit la construction d'un monastère au Sinaï. L'architecte choisit une vallée étroite proche du buisson ardent, à proximité des sources. A son retour, explication avec l'empereur qui lui reproche de n'avoir pas mis le monastère en haut de la montagne ou de n'avoir pas *nivelé* celle-ci. L'architecte s'excuse, invoque le manque d'eau au sommet et quant au nivellement de la montagne, il déclare que le peuple entier de l'empire romain n'y suffirait pas. Justinien ne veut rien entendre et fait couper la tête à l'architecte[8]. Nous croyons que de pareilles rapsodies ne méritent pas qu'on s'attarde à les discuter. Il suffit de faire observer que Procope, historiographe de Justinien, a consacré un livre entier aux édifices construits par son maître et qu'on n'y relève pas la moindre trace d'une église édi-

[1] Geyer, *Itinera hierosolymitana*, in-8°, Vindobonæ, 1898. — [2] Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. XVII, *P. G.*, t. LXVII, col. 117 : ἐξέφηνε ἐκκλησίαν οὐχ ἧττον κατεσκεύασεν. — [3] Sozomène, *Hist. eccles.*, l. II, c. II, *P. G.*, t. LXVII, col. 933 : ναὸν ἀμφὶ τὸ τῆς γενέσεως Χριστοῦ σπήλαιον. M. de Vogüé, p. 59, note 1, a fait remarquer avec raison que la seule différence qu'il y ait entre ces deux textes et les précédents, c'est que la construction est attribuée par les uns à Constantin, par les autres à Hélène. Il y a là une confusion sans importance et Eusèbe, à qui nous nous devons de faire la distinction entre la part de la mère et celle du fils, a fait de son côté la même confusion dans plusieurs de ses ouvrages : *De vita Constantini*, l. III, c. XLIII, *P. G.*, t. XX, col. 1101; *De laudib. Constantini*, *P. G.*, t. XX, col. 1361. — [4] S. Jérôme, *Epist.*, CVIII, *ad Eustochium*, n. 29-33, *P. L.*, t. XXI, col. 904 sq. — [5] H. Leclercq, *Note sur les abbesses dans l'épigraphie*, dans la *Rassegna gregoriana*, 1903, t. II, p. 9-24. — [6] *Recueil de voyages publiés par la Soc. de géographie*, t. IV, p. 791. — [7] Eutychii *Annales*, t. II, p. 161. — [8] Eutychii *Annales*, t. II, p. 421, 423.

fiée à Bethléhem, tandis qu'on y lit la description détaillée de l'érection de l'église de la Vierge à Jérusalem et l'énumération minutieuse de plus de vingt sanctuaires, couvents ou hôpitaux fondés en Terre-Sainte et jusqu'aux réparations exécutées aux murs de la ville de Bethléhem [1].

Parmi les témoignages postérieurs à cette date et qui sont en grand nombre, nous en relèverons deux seulement qui ont un rapport plus particulier avec l'édifice tel que nous l'avons décrit et fait entrevoir. En 1102, le pèlerin Saewulf visite la Terre-Sainte et arrive à Bethléhem : « Là, dit-il, comme dans tous les saints lieux hors des murs de Jérusalem, tout a été dévasté par les Sarrasins, excepté le moustier de la bienheureuse Vierge Marie, grand et superbe édifice. Presque au milieu de cette église, sous le chœur, est une crypte, dans laquelle se voit le lieu de la nativité de Notre-Seigneur, à gauche, et la crèche située à droite un peu plus bas [2]. » Enfin la relation de la première croisade (1099) écrite sous forme de lettre par un croisé français nommé Tudebove (Tuebœuf) raconte *de visu* la prise de la ville et décrit ainsi l'église de Bethléhem : *Ecclesia marmoreis columnis ædificata.*

Dans le bas-côté méridional, près de la porte qui mène au couvent grec se trouve un baptistère taillé dans un bloc de pierre rougeâtre semblable aux fûts des colonnes de la nef (fig. 1550). Sa hauteur est de 0m95 cent. et la largeur de chacune des faces de l'octogone est de 0m68 cent. La cuve forme une croix à branches arrondies. Sur une des faces extérieures on lit :

Ὑπὲρ μνήμης καὶ ἀναπαύσεως
Καὶ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν ὧν ὁ
Κύριος γηνόσκι τὰ ὀνόματα

« Pour la mémoire, le repos et la rémission des péchés (des donateurs) dont le Seigneur sait les noms. » Cette formule rapprochée de celle d'une inscription dédicatoire lue à Néapolis de Cilicie [3] permet d'attribuer le baptistère à la période antérieure à l'invasion arabe [4].

Nous ne dirons rien de la décoration mosaïque de l'église de la Nativité, cette décoration n'étant pas antérieure au XIIe siècle [5]. Nous en avons donné deux spécimens, voir t. I, fig. 516, 900.

H. Leclercq.

BETHPHANIA, BETHPHANAZ. Voir Épiphanie.

BETHSAÏDE (Miracle de). Voir Aveugles, t. I, col. 3230.

BIANCHINI (François et Joseph). Le premier, né à Vérone en 1662, vint à Rome en 1684, fut bibliothécaire du cardinal Ottoboni, devenu plus tard Alexandre VIII, puis choisi comme secrétaire de la commission établie pour la réforme du calendrier, il fit des travaux importants sur cette question, entre autres sur le cycle de Jules César, et sur le canon pascal de saint Hippolyte [6]. Président de la commission des antiquités, il travailla à former un musée, et prépara les matériaux pour une histoire de l'Église d'après les monuments qui fut éditée par son neveu.

Il publia aussi une édition monumentale du *Liber pontificalis* dont nous parlerons tout à l'heure. Il mourut à Rome en 1729.

Joseph, neveu du précédent, né à Vérone comme son oncle, vint de bonne heure à Rome, et entra à l'oratoire. Nous n'avons pas à parler de ses travaux historiques, comme continuateur de Baronius, ou comme secrétaire de l'Académie historique sous Benoît XIV, ni de ses travaux sur la Vulgate et sur la version italique, qui ont une grande valeur pour les études bibliques. Mais nous devons mentionner son histoire ecclésiastique d'après les monuments, dont les matériaux avaient été préparés par son oncle, tentative intéressante mais malheureusement incomplète, pour l'archéologie chrétienne et qui mériterait d'être reprise [7]. Il tient une des premières places parmi les liturgistes du XVIIe siècle.

L'édition du *Liber pontificalis* à laquelle il a travaillé avec son oncle conserve aujourd'hui encore sa valeur [8]; au t. III, il a donné l'édition d'un *Ordo romanus* d'après un manuscrit de Vérone trouvé par lui, avec une préface de lui et des notes de son oncle. Le t. IV du même ouvrage comprend le fameux *Sacramentaire léonien*, trouvé aussi par lui dans un manuscrit de Vérone (voir Léonien), un des plus précieux sacramentaires que nous possédions.

Il commença aussi une édition des œuvres complètes de Thomasi sur un plan très vaste, trop vaste sans doute, car il n'en put donner que le premier volume sous ce titre : *Ven. viri J. M. Thomasii, Opera omnia, studio curaque Josephi Bianchini veronensis, presbyteri congregationis oratorii romani. Tomus primus in duas partes distributus,* Romæ, MDCCXLI.

La première partie, après la préface de Bianchini, contient le fameux traité de Pinius sur la Liturgie mozarabe, p. I-CXIV; des prolégomènes sur le bréviaire mozarabe, des notes de Cenni et de Bianchini sur le *Libellus orationum,* p. CXV-CCCXI.

La seconde partie contient l'édition d'un très précieux manuscrit liturgique, le *Libellus orationum* mozarabe trouvé dans la bibliothèque de Vérone (p. 1-136). Voir Mozarabe. Viennent ensuite les œuvres de Thomasi et d'abord le *psautier avec les cantiques et quelques hymnes* p. 137-455.

Puis sous le titre de : *Supplementum Thomasianum* contenant la préface de Passionei aux abbés de la congrégation helvétique, (p. 457 sq.) les *Flores psalmorum,* petit ouvrage de Prudence de Troyes sur les psaumes, une explication de l'oraison dominicale, du symbole, et des collections d'oraisons.

Cette édition, luxueusement imprimée, et très précieuse surtout par la présence du *Libellus* et des notes de Bianchini, manque un peu d'ordre, il faut le dire.

Par la publication du *Sacramentaire léonien* et du *Libellus* mozarabe, et par ses notes sur ces ouvrages, Bianchini a droit à toute la reconnaissance des liturgistes, car ces deux documents comptent au nombre des plus précieux.

Bibliographie. — Sur François Bianchini : Mazzuchelli, *Scriptores Italiæ,* t. II, p. 1167 sq. — *Mémoires de Trévoux,* 1730, p. 1269-1288, et p. 2078 sq. — *Journal des savants,* t. XXXIV, p. 904-920. — Paravia, *Vita di F. Bianchini,* Verona, 1825. — *Acta eruditor. Lipsiens.,* 1745, p. 295-302. — Scipio Maffei, *Scrittori veronesi,* Verona, 1819, t. III. — Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica,* t. V, p. 208 sq. — Hurter, *Nomenclator literarius,* 1893, t. II, col. 1148-1151. — Antonio Spagnolo, *Francesco Bianchini e le sue opere,* Verona, 1898, extrait du t. LXXXIV (IIIe série) des *Actes de l'acad. de Vérone.*

[1] Procope, *De ædificiis justinianeis,* édit. Bonn, l. V, c. IX. — [2] *Recueil de voyages publiés par la Société de géographie,* t. IV, p. 847. — [3] V. Langlois, dans la *Revue de l'Orient,* 1857, p. 6; de Vogüé, *Les églises de Terre-Sainte,* p. 112, note 1. — [4] Deux baptistères semblables, mais sans inscriptions, se trouvent, l'un dans une cour attenante à la rotonde du Saint-Sépulcre à Jérusalem, l'autre dans les ruines de l'église de Thécua. Comme celui de Bethléhem ils paraissent remonter aux premiers siècles du christianisme. De Vogüé, *Les églises de Terre-Sainte,* p. 112. note 2. — [5] De Vogüé, *op. cit.,* p. 63-106. — [6] *De kalendario et cyclo Cæsaris ac de paschali canone S. Hippolyti* M., Romæ, 1703, in-fol.; *Solutio problematis paschalis,* Romæ, 1703, in-fol., et d'autres dissertations astronomiques. — [7] *Demonstratio historiæ ecclesiasticæ quadripartitæ, monumentis ad fidem temporum et gestorum,* Romæ, 1752-1754. — [8] *Vitæ romanorum Pontificum... cura Anastasii bibliothecarii...,* Moguntiæ, 1602; plusieurs éditions, la plus complète 4 vol. in-fol., Romæ, 1718-1728.

Sur Joseph Bianchini : Zaccaria, *Bibliotheca ritualis*, Romæ, 1778, t. II, p. 135. — Villarosa, *Memorie degli scrittori Filippini*, Neapoli, 1837, p. 60 sq. — Thomasii, *Opera*, éd. Vezzosi, Romæ, 1747, t. I, p. III. — Dom Guéranger, *Institutions liturgiques*, 1880, t. II, p. 489. — Scipio Maffei, *loc. cit.* — Hurter, *loc. cit.*, t. III, col. 71-76.

F. Cabrol.

BIBLE. Voir Livres canoniques.

BIBLIOTHÉCAIRE. Nous donnerons au mot Bibliothèques un grand nombre d'indications concernant les bibliothécaires, soit qu'elles se rencontrent parmi les textes cités, soit qu'elles aident à faire comprendre ce qu'était l'institution à laquelle ces fonctionnaires étaient attachés. Ici nous rassemblerons simplement quelques faits plus isolés.

La bibliothèque du *Bruchium* à Alexandrie, plus généralement appelée le *Musée*, nous montre l'initiative d'une institution dans laquelle on peut voir le premier essai de création d'un corps de bibliothécaires. « Dans une partie du palais est le Musée, dit Strabon; on peut se promener et se reposer dans la vaste enceinte de ce bâtiment: c'est là que s'assemblent et mangent en commun les savants et les membres du *Musée*. Cet établissement a des fonds affectés à son entretien en général, c'est un prêtre qui y préside, sa nomination appartenait autrefois aux rois d'Alexandrie, elle appartient maintenant à César [1]. » Ce texte est confirmé par celui de Philostrate : « Dans ce *Musée* on nourrissait ceux qui étaient admis et on appelait les savants de toute la terre [2]. » Il existait donc un collège officiellement attaché au *Musée*, collège défrayé de toute dépense et choisi par l'État. Timon le satirique dit à ce propos : « En Égypte, on nourrit des hommes pour être sans cesse occupés de livres et pour discuter dans une cave, *in cavea Musarum*. »

Si nous entreprenions de dresser un catalogue des bibliothécaires, nous serions obligé de nous tenir hors des limites de nos études. Cependant nous pouvons noter le détail suivant relatif à la corporation. Les employés supérieurs portaient le titre de *procuratores bibliothecæ*, les employés subalternes celui de *bibliothecarii*, les gens de service étaient désignés par ce terme *a bibliotheca* et les copistes par celui de *antiquarii*. Ces derniers, réunis dans un local distinct, travaillaient pour le compte de l'administration de la bibliothèque à qui leur talent procurait de beaux revenus.

La bibliothèque du *Musée* portait le nom de βιβλιοθήκη et ce terme s'appliquait à des établissements de destinations différentes. Dans l'un on conservait les documents ayant un caractère administratif, un autre recevait les collections littéraires ou scientifiques; cependant un titre unique s'appliquait à ceux qui étaient chargés de la garde de ces dépôts, c'était la dénomination de βιβλιοφύλαξ. On trouve dans la collection de papyrus de l'archiduc Renier et dans celle du musée de Berlin la mention de plusieurs — au moins trois — βιβλιοφύλακες. C'étaient des archivistes attachés à la conservation des documents du service cadastral.

Les inscriptions latines principalement nous ont conservé le souvenir de bibliothécaires. Le titre dont ils se parent varie d'un marbre à l'autre. On rencontre : *Procurator bibliothecarum Augusti* [3], *custos* [4], *a bibliotheca* [5]. Ces personnages appartenaient à la classe des esclaves ou à celle des affranchis et à la catégorie des *librarii* [6]. A ce personnel appartenaient dans une certaine mesure les copistes que l'on entretenait en nombre. La bibliothèque de Constantinople, fondée par Constantin, comptait au Ve siècle 120 000 volumes et on veillait à accroître sans cesse le fonds, car un édit de Valentinien, Gratien et Valens, daté de 372, mentionne l'existence de quatre *antiquarii* grecs et trois *antiquarii* latins *ad bibliothecæ codices componendos vel pro vetustate reparandos* [7].

On réunirait sans peine un certain nombre de témoignages relatifs aux bibliothèques privées dont le possesseur se trouvait être par le fait le bibliothécaire. A mesure que nous nous éloignons de la période du Haut-Empire, nous voyons les dénominations se multiplier : *bibliothecarius, chartigraphus, chartularius, notarius, chartophylax, scrinarius, scriniarius, sacriscrinius*, et même *scevophylax, vasorum custos, custos sacrarii, custos, sacrista, armarius, secretarius, cimelarcha, cimiliarcha*. Cette apparente confusion entre la charge de bibliothécaire et celle de sacristain s'explique par la réunion des deux charges en une seule dans beaucoup d'églises et de monastères. Le même personnage recevait la charge du trésor et de la bibliothèque. La charge de chantre appelait souvent à soi la charge de bibliothécaire. Dans la règle de Tarnate, la charge de cellérier et celle de bibliothécaire sont en apparence réunies, nous croyons cependant qu'il n'en est rien et que le *vel* qui se trouve dans la phrase est disjonctif [8]. Dans les monastères byzantins, le chartophylax est gardien des archives; ce moine, ordinairement diacre, avait sous ses ordres un ou plusieurs chartulaires chargés de souscrire ou de conserver les chartes [9]. Au patriarcat était attaché un dépôt d'archives qui contenait des pièces originales de nature très diverse : constitutions impériales, ordonnances patriarcales, procès-verbaux et décisions des synodes, professions de foi d'évêques, actes d'abjuration, permissions de célébrer des mariages, etc. Ces documents étaient transcrits sur des registres tenus par les soins du chartophylax. Le nom du patriarche et celui du chartophylax en fonction étaient indiqués en titre chaque fois qu'un changement avait lieu. Les pièces étaient authentiquées par la signature du chartophylax et l'apposition de la bulle patriarcale dont le chartophylax avait seul droit de sceller les actes; c'était également lui qui authentiquait les copies. Le chartophylax devint bientôt un fonctionnaire très important. Il était l'introducteur des évêques aux conciles, l'intermédiaire de leur correspondance avec le patriarche. Il présidait les élections épiscopales au nom du patriarche et les élections patriarcales au nom de l'empereur. Nul ne pouvait être ordonné sans une enquête faite par lui. C'était lui qui donnait l'autorisation de célébrer les mariages. Il présidait le tribunal patriarcal. En un mot, il était, selon l'expression de Th. Balsamon, la bouche et la main du patriarche; aussi avait-il le pas même sur les évêques. Ses fonctions se trouvèrent ainsi, pendant un temps assez long, à peu près semblables à celles du bibliothécaire dans l'Église romaine [10], mais dans cette dernière le bibliothécaire ne possédait pas tous ces mêmes avantages [11].

[1] Strabon, l. XVI. — [2] Philostrate, l. I. Cf. O. Seemann, *De primis sex bibliothecæ Alexandrinæ custodibus*, in-8°, Essen, 1859; W. Busch, *De bibliothecariis Alex. qui feruntur primis*, in-8°, Schwerin, 1884. — [3] *Corp. inscr. lat.*, t. VI, n. 2132; cf. t. VI, part. 2, n. 4231, 5190, 5191, 5884. — [4] Ovide, *Tristes*, III, 1, 63. — [5] Orelli, *Inscript. lat. select.*, in-8°, Turici, 1827, n. 41. — [6] H. Greppo, *Notice sur un monument funèbre d'un esclave librarius*, dans la *Revue du Lyonnais*, 1841, t. XIII; 1842, t. XIV. Cf. *Corp. inscr. lat*, t. VI, part. 2, n. 8883. — [7] *Cod. théodosien*, l. XIV, tit. IX, l. 2. — [8] Ch. Cahier, dans *Nouveaux mélanges d'archéologie*, t. IV, p. 72. — [9] Marin, *Les moines de Constantinople*, in-8°, Paris, 1897, p. 105. — [10] E. Beurlier, *Organisation de la bibliothèque et des archives au patriarcat de Constantinople*, dans la *Société nationale des antiquaires de France*, 1895, p. 93; E. Beurlier, *Le chartophylax de la grande église de Constantinople*, dans le *Congrès scientif. internat. des catholiques*, 1894, t. II, section V, p. 252-267. Cf. Goetz, *De chartophylacibus veteris Ecclesiæ*, dans ses *Miscell. histor. crit.*, t. I. — [11] Thomassin, *Anc. et nouv. discipline de l'Église*, in-fol., Paris, 1725, t. I, col. 1203.

Il ne faut pas être surpris que la charge du bibliothécaire subisse comme une éclipse à l'époque que nous étudions. L'état troublé de l'Occident, les invasions, les pilleries ne permettaient guère de réunir de vastes bibliothèques et on n'éprouvait pas la nécessité d'instituer un bibliothécaire pour surveiller un nombre très restreint de volumes. L'église de Constantinople avait son chartophylax, l'église de Rome son bibliothécaire, et on ne lit rien de semblable des autres églises. A la fin du VIIIe siècle ou au début du siècle suivant, apparaît la *cura bibliothecæ*. Sous le pape Serge Ier, cette *cura* fut d'abord remise au primicier des notaires, mais comme on éleva ensuite à cette charge des évêques suburbicaires, le bibliothécaire devint indépendant et contresigna avec le primicier les lettres des papes, enfin lorsqu'il reçut le titre de *cancellarius* il absorba le primicier. La *cura bibliothecæ* donnée par Serge Ier à Grégoire le sacellaire n'est distincte de la charge de primicier que jusqu'au VIIIe siècle; la bibliothèque avait alors son administrateur spécial.

Le pape Grégoire II fut d'abord sous-diacre et sacristain, ensuite bibliothécaire, enfin diacre, d'où il s'éleva sur le Siège apostolique[1]. Le premier titre formel de *Bibliothecarius S. Sedis apostolicæ*, paraît sous le pape Paschal Ier, en 817[2].

La charge de bibliothécaire que nous voyons exercée par des évêques, des abbés, des hommes considérables à l'époque du moyen âge, avait une importance considérable qui explique la nécessité de la confier à des personnages de confiance et incorruptibles. Hincmar rapporte que Félix d'Urgel avait corrompu un jeune bibliothécaire de Charlemagne, à Aix-la-Chapelle, afin de pouvoir avec sa connivence altérer le texte d'un manuscrit de saint Hilaire. Au bibliothécaire retombait le soin ou du moins la responsabilité des traductions officielles, principalement la traduction des actes conciliaires, ou encore la collation des copies avec les originaux; le choix se trouvait nécessairement restreint puisqu'il ne pouvait se porter que sur un homme connaissant parfaitement le latin et le grec. Il devait en outre exercer une surveillance contre un danger que couraient les livres et qui nous est signalé par le canon 68 du concile *in Trullo : Nulli ex omnibus licere Veteris et Novi Testamenti librum nec sanctorum sed eximiorum præconum et doctorum corrumpere vel conscindere vel librorum cauponatoribus* βιβλιοκαπήλοις, *vel iis, qui dicitur Ungentarii, vel alicui alii ex omnibus ad eum perdendum tradere. —* Βιβλιοκαπήλους *hic canon, inquit Zonaras, non vocat eos qui libros vendunt, sed qui eos delent, vel aliter utuntur libris ad ea, quæ iis continentur perdenda et abolenda.*

H. Leclercq.

BIBLIOTHÈQUES. — I. Différents sens du mot. II. Bibliothèques du monde grec. III. Bibliothèques du monde latin. IV. Origines chrétiennes. V. Au IIIe siècle. VI. Destruction des bibliothèques sous Dioclétien. VII. Réfection des bibliothèques après la paix de l'Église. VIII. La bibliothèque apostolique. IX. Bibliothèque du Latran : 1° Emplacement, 2° Catalogue, 3° Classement. X. Bibliothèques privées. XI. Bibliothèques d'Espagne. XII. Bibliothèque de Vivarium. XIII. Bibliothèques d'Égypte. XIV. Bibliothèques d'Angleterre et autres. — XV. Aménagement : 1° Bibliothèques païennes, 2° Bibliothèques chrétiennes. XVI. Classement. XVII. Catalogues. XVIII. Bibliographie.

I. Différents sens du mot. — Les anciens appliquaient, comme de nos jours, le terme de bibliothèque, aussi bien au local dans lequel on conserve les livres qu'à la collection de ces livres mêmes. L'étymologie ne fait aucune difficulté : βιβλιοθήκη vient de βιβλίον, livre, et de θήκη, coffre, boîte. On trouve le mot employé couramment par les auteurs profanes et dans la version dite des Septante[3]. On le rencontre également chez les plus anciens parmi les Pères apostoliques : Justin le martyr[4] et Théophile d'Antioche[5], enfin chez les byzantins[6]. Quant aux latins, ils se sont contentés d'emprunter le mot aux grecs et l'ont employé avec une telle fréquence qu'on ne peut songer à entrer dans la voie des citations. Ce qui n'est pas douteux, c'est le sens double attribué au mot *bibliotheca* puisque, au témoignage de Festus : *Bibliothecæ et apud Græcos et apud nos tam librorum magnus per se numerus, quam locus ipse, in quo libri collocati sunt, appellantur*[7]. Le terme a même été étendu à l'armoire ou au coffre dans lequel on pose les livres[8] : *Bibliothecæ parietibus inhærentes.* On ne s'est pas arrêté là et on a donné le nom de « bibliothèque » à un ouvrage composé de plusieurs livres : *Diodorum, græcorum scriptorem, historiam suam* βιβλιοθήκην *inscripsisse*[9]. Saint Jérôme confirme cette observation : *Polybius et Diodorus,* dit-il, *qui bibliothecarum scribunt historias* (il a voulu écrire : *bibliothecas scribunt historiarum*) *narrant*[10]. Et c'est dans le même sens que le mot *bibliotheca* fut appliqué, par les écrivains ecclésiastiques, à l'Écriture sainte : *Pamphilus,* nous dit encore saint Jérôme, *tanto bibliothecæ divinæ amore flagravit ut maximam partem Origenis voluminum sua manu descripserit*[11]; et ailleurs : *et quoniam, largiente Domino, sacræ bibliothecæ codicibus abundantes,* etc.[12]; enfin saint Avit, de Vienne, désigne l'Ancien et le Nouveau Testament sous le nom *utramque bibliothecam*[13]. Ce sens s'est conservé pendant toute la période qui fait l'objet de nos recherches. Une charte relative à l'abbaye de Saint-Maur-sur-Loire, datée de l'année 843, mentionne : *donum autem confirmat bibliotheca Veteris ac Novi*

[1] *P. L.*, t. CXXVIII, col. 974. — [2] Jaffé, *Regest. roman. pontif.*, n. 1937; les autres attestations plus anciennes sont apocryphes, Bethmann, *Arch. für ältere deut. Geschichte,* t. XII, p. 202. — [3] Esd., VI, 1; Esth., II, 23; II Mach., II, 13; Posidon. dans Athen., IV, 53; Diodor., I, 49; Aristeas, II; Strabon, II, I, 5; XIV, I, 37; XIII, I, 54; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, II, 1; Plutarq., édit. Paris, 1625, t. I, p. 316 *c*, 731 *d*, 943 *a*. On trouve aussi ἀναθέσεις βιβλίων, cf. Dion, l. XLII, c. XXXVIII; Lucien, *Adv. indoct.*, 5; *Digeste*, l. XXXIII, tit. VII, l. 12, § 34; *Corp. inscr. Atticarum*, t. II, n. 468, 25; 482, 50; *Journ. of hellenic studies*, t. IX, p. 240; *Athen. Mittheil.*, t. XIV, p. 109; X. Keil, dans *Rheinisches Museum*, t. XVIII, p. 268, 388, Le Bas, *Voy. arch. en Grèce*, t. V, n. 1618; *Bull. de corresp. hellén.*, t. III, p. 258 sq.; U. Wilken, dans *Hermès*, t. XXVIII, p. 233; *Bull. de corresp. hellén.*, t. II, p. 448; K. Meisterhaus, *Gramm. d. att. Inschr.*, 1888, p. 22; C. Haeberlin, dans *Centralblatt für Biblioth.*, t. VII, p. 273 sq.; *Jahresbericht*, 1895, t. LXXXV, p. 139; F. Poland, *Histor. Untersuchungen E. Förstemann gewidmet*, 1894, p. 9. Quant à l'orthographe, on trouve *bybliotheca* : M. Ihm, dans *Centralbl. f. Bibl.*, t. X, p. 524; *bibliotheca* : *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 431; t. VI, n. 2132, 2348, 5190, *bybliotheca*, t. III, n. 607; t. V, n. 5262; t. VI, n. 5188, 5189, 5884; t. X, n. 1739, 6638 *a*; t. XI, n. 2704; t. XIV, n. 2916; *bubliotheca*, t. VI, n. 5192. — [4] Justin, I *Apolog.*, c. XXXI, *P. G.*, t. VI, col. 376. — [5] Théophile, *Ad Autolycum*, l. III, *P. G.*, t. VI, col. 1125 *c*. — [6] Eunape, *Vitæ sophistarum*, c. VIII. — [7] Forcellini-De Vit, *Totius latinitatis lexicon*, in-4°, Prati, 1858, t. I, p. 554. — [8] Paul, au *Digeste*, XXX, l. 41. Cf. Ulpien, au *Digeste*, XXXII, l. 50. — [9] Pline, *Hist. nat.*, procem. — [10] S. Jérôme, *Comment. in Danielem*, XI, XXVI, *P. L.*, t. XXV, col. 570; *Epist.*, XLIX, *Ecclesiarum bibliothecæ*, *P. L.*, t. XXII, col. 512. Cf. Eusèbe, *Præparatio evangelica*, l. I, c. VI, ἄπασαν τὴν ἱστορικὴν βιβλιοθήκην, *P. G.*, t. XXI, col. 48 sq. — [11] S. Jérôme, *De viris illustribus*, édit. Richardson, in-8°, Lipsiæ, 1896, p. 41, n. LXXV. — [12] Même expression dans S. Jérôme, *Epist.*, V, *P. L.*, t. XXII, col. 337 : *multis sacræ bibliothecæ codicibus abundamus.* Cf. *De vir. illustr.*, c. XXXV, *P. L.*, t. XXIII, col. 683; Isidore, *Origines*, l. VI, c. III, n. 2, *P. L.*, t. LXXXII, col. 235 : *bibliotheca veteris Testamenti; bibliotheca cælestis;* on trouve encore à deux reprises cette expression dans les *Epistolæ merowingici et karolini ævi*, éditées dans les *Monum. germ. historica*, Epistularum, t. III, 1892, *Indices verborum.* — [13] S. Avit, *Epist.*, LXXXVI, édit. U. Chevalier, in-8°, Lyon, 1890, p. 254.

Testamenti[1], tandis que Paul de Mérida dans les très précieux *Gesta episcoporum emeritensium*, nous dit : *Infra paucorum curricula annorum omne officium ecclesiasticum omnemque bibliothecam scripturarum divinarum perfectissima docuit*[2].

Ainsi qu'on devait s'y attendre *bibliotheca* finit par prendre une acception mystique : *Committi non potest caducis et corruptibilibus instrumentis æternum et cæleste secretum, sed in ipsa arca animæ, in ipsa bibliotheca interni spiritus est locandum*, écrit saint Pierre Chrysologue[3], et saint Jérôme n'est pas en reste avec lui puisqu'il mentionne que : *lectione... assidua et meditatione diuturna pectus suum bibliothecam fecerat Christi*[4]. La traduction des homélies d'Origène sur la Genèse, par Rufin, nous fait lire : *intra cor suum arcam salutis ædificat et bibliothecam, ut ita dicam, intra se divini conserat verbi*[5]; enfin, c'est du même tour d'idées que relève cette phrase de Cassiodore : *tantos libros in memoriæ suæ bibliotheca condiderat*[6].

Le mot βιβλιοθήκη servait en Orient, et notamment en Égypte, à désigner les dépôts d'archives administratives et municipales pour lesquels on s'attendrait plutôt à rencontrer ἀρχεῖον, ἀρχεῖα, χαρτοφυλάκιον, γραμματοφυλάκιον[7]. Ces dépôts d'archives fonctionnaient en Égypte à partir du Ier siècle de notre ère[8]. Nous trouvons dans un papyrus une expression digne de remarque : παρέχειν τὴν βιβλιοθήκην καθαράν; cette expression est employée par le vendeur d'une parcelle de jardin d'oliviers : Ἐν ᾧ μηνὶ (mois de Phamenoth) ἐπανάγκον παρέξαι με τὴν βιβλιοθήκην καθαρὰν καὶ τὰ ἄλλα ἀρχῖα αὐτόθεν. La même phrase contient pour désigner le dépôt où sont les pièces nécessaires à la vente, les mots βιβλιοθήκη et ἀρχῖα (pour ἀρχεῖα) d'où sortiront plus tard les mots *bibliothèque* et *archives*. La grande entreprise du cadastre de l'empire commencée sous Auguste et continuée par ses successeurs favorisa et développa l'institution des dépôts d'archives dans les chefs-lieux de circonscription administrative désignés sous les noms de δημοσία βιβλιοθήκη[9], nom qui s'appliquait également aux dépôts d'ouvrages littéraires et scientifiques. A mesure que le nom de « bibliothèque » se spécialisa et prévalut exclusivement pour désigner les établissements étrangers à l'administration, le nom d' « archives » s'applique plus spécialement aux établissements qui contiennent des documents anciens et modernes en grande partie originaux. Mais cette distinction est très postérieure à l'époque à laquelle se limitent nos recherches.

Ainsi, une même ville pouvait posséder plusieurs bibliothèques, par exemple Alexandrie qui, outre sa δημοσία βιβλιοθήκη, avait l'établissement du *Musée* et du *Sérapéum*. Enfin une même bibliothèque, telle que celle des Ptolémées, n'était pas toujours désignée par le singulier : ἡ μεγάλη βιβλιοθήκη[10], on employait parfois le pluriel[11] ce qui marquait non les différentes bibliothèques de la même ville, mais les corps de logis distincts d'un unique dépôt[12].

Nous aurons l'occasion d'énumérer, au cours de ce travail, plusieurs textes mentionnant le terme *bibliotheca* avec des acceptions diverses. Désormais nous accorderons notre attention aux bibliothèques publiques et privées, réservant à d'autres dissertations ce qui a trait à la fabrication et à la composition des livres. C'est d'ailleurs le sens le plus ordinaire du mot *bibliotheca* que celui de librairie accessible au public. Nous pourrions en donner un grand nombre de preuves même en nous bornant aux seuls écrivains chrétiens[13]. Dans le manuscrit de la *Regula pastoralis* de saint Grégoire, conservé à Sainte-Marie-Majeure (IXe siècle) le frontispice représente saint Grégoire tenant en main la *membrana* et près de lui une ciste à deux poignées sur laquelle on lit : PIBLIOTHECA (fig. 1551)[14], c'est la *capsa* dont les anciens faisaient usage pour mettre les rouleaux de livres. Un autre exemple d'un sens rare du mot se lit au sujet de Wilfrid d'York (664-709) qui fit fabriquer une *bibliotheca* pour conserver un manuscrit des évangiles écrit en or sur parchemin pourpré[15].

II. Bibliothèques du monde grec. — Le goût des bibliothèques ne remonte pas à une très lointaine antiquité. A travers l'imprécision des textes, on croit reconnaître en Grèce l'existence de quelques bibliothèques : celles de Polycrate de Samos, de Nicocrate de Chypre, d'Euclide l'archonte, du poète Euripide et du philosophe Aristote[16]. Xénophon nous parle de la bibliothèque d'Euthydème, ce ne sont pas là, à ce qu'il semble, des bibliothèques publiques, mais simplement des cabinets de livres à l'usage d'un particulier, Aulu-Gelle mentionne une bibliothèque réunie par Pisistrate qui aurait eu le caractère d'un dépôt public, et après bien des pérégrinations[17], finit par échouer à Athènes où, dès le Ier siècle avant notre ère, le *Ptolémaion* possédait la sienne propre[18]. Au début de notre ère, Delphes[19] et Smyrne[20] possédaient la leur; au siècle suivant, Hadrien, au cours d'un de ses voyages, fondait une bibliothèque à l'*Olympieion* d'Athènes[21]. Les migrations de ces premières bibliothèques montrent qu'on savait en apprécier, sinon l'utilité du moins la rareté. La bibliothèque de Pisistrate fut enlevée d'Athènes et expédiée en Perse par Xerxès jusqu'au temps où Séleucus Nicator la fit réintégrer à Athènes. La bibliothèque d'Aristote, léguée à Théophraste, finit par venir entre les mains de Nélée[22]. Les héritiers de celui-ci enfermèrent les livres dans une cave, de crainte de se

[1] Du Cange, *Glossarium med. et infim. latin.*, in-4°, Niort, 1883, t. II, p. 650. — [2] Paul, *Gesta episcopor. emeritensium*, c. III, *P. L.*, t. LXXX, col. 126. — [3] Pierre Chrysologue, *Serm.*, LVIII, *P. L.*, t. LII, col. 360 sq. — [4] S. Jérôme, *Epist.*, LX, 10, *P. L.*, t. XXII, col. 595. — [5] Origène, *In Genesim*, II, 6, trad. Rufin. Aquil., *P. G.*, t. XII, col. 173. — [6] Cassiodore, *Institut. divin.*, V, *P. L.*, t. LXX, col. 1116. — [7] Ἀρχεῖον est rare dans les papyrus administratifs dans lesquels on désigne les services que nous nommerions aujourd'hui les « contributions » et les « hypothèques ». Cf. Mitteis, *Zur Berlin. Papyrus publicat.*, dans *Hermès*, 1895, t. XXX, p. 592-596. Au lieu de ἀρχεῖον on trouve fréquemment γραφεῖον désignant le bureau d'enregistrement de toutes sortes de transactions en matière immobilière. Le bureau du γραφεῖον relevait, à certains égards, du service des archives avec lequel il était régulièrement en rapport. — [8] [αἱ διὰ τῆς β]ιβλιοθέκ[ης οἰκονομίαι]; ἡ διὰ τῆς βιβλιοθήκης ἐρώτις, *Papyrus Erzherzog Rainer*, in-4°, Wien, n. 1547-1551, 1533-1536; *Corpus papyrorum Raineri*, t. I, n. 206, cf. n. 198. — [9] Cette désignation semble antérieure en Égypte à l'époque de la conquête romaine, cf. A. Couat, *La poésie alexandrine sous les trois premiers Ptolémées*, in-8°, Paris, 1882, p. 14 sq. — [10] Plutarque, *Cæsar*, c. XLIX. — [11] Καὶ τῶν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ βιβλιοθηκῶν πρόσοιτε, écrit Suidas à propos du bibliothécaire Zénodote, cf. Couat, *op. cit.*, p. 30-33. — [12] Apollonius de Rhodes, p. 51 (édit. Westerm.) : ὡς καὶ τῶν βιβλιοθηκῶν τοῦ Μουσείου ἀξιοῦσι αὐτόν; Athen., V, 203 : περὶ δὲ βιβλίων πλήθους καὶ βιβλιοθηκῶν κατασκευῆς καὶ τῆς εἰς τὸ Μουσεῖον συναγωγῆς. — [13] Tertullien, *Apologet.*, c. XVIII, *P. L.*, t. I, col. 433; S. Jérôme, *Chronicon a. Abr. 1736*, *P. L.*, t. XXXVII, col. 408; *Comment. in Danielem*, XI, 5; *P. L.*, t. XXV, col. 559; S. Augustin, *De civitate Dei*, l. XV, c. XIII, *P. L.*, t. XLI, col. 452; *Ibid.*, l. XVIII, c. XLII, *P. L.*, t. XLI, col. 602; P. Orose, *Hist.*, VI, XV, *P. L.*, t. XXXI, col. 1030; *Ibid.*, l. VII, XVI, *P. L.*, t. XXXI, col. 1099; S. Grégoire Ier, *Epist.*, l. VIII, epist. XXVIII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 929 : *in romanæ urbis bibliothecis*. — [14] *Archivio storico della soc. rom.*, 1901, fasc. 1, 2; *Rassegna gregoriana*, 1902, p. 35. — [15] Mabillon, *Acta sanct. O. S. B.*, t. IV, part. 2, p. 552. — [16] Athénée, I, p. 3. — [17] Aulu-Gelle, VI, 17. — [18] Ph. Le Bas, *Voyage archéologique en Grèce*, in-4°, Paris, *s. d.*, t. II, n. 845; t. V, n. 1618; *Corp. inscr. græc.*, t. III, n. 6186; *Éphém. arch. d'Athènes*, n. 4041. Cf. E Egger, *Callimaque et les origines de la bibliographie*, dans l'*Annuaire de l'association des études grecques*, 1876, n. 1. — [19] Keil, dans *Rheinisches Museum*, t. XVIII, p. 268. — [20] Strabon, l. XIV. — [21] Keil, dans *Rheinisches Museum*, t. XVIII, p. 269. — [22] Strabon, XIII, 1. Le dernier roi de Macédoine, Persée, possédait une bibliothèque importante que le consul Paul-Émile fit transporter à Rome, Plutarque, *Paulus Æmilius*, XXVIII.

les voir enlever par les rois de Pergame qui rassemblaient alors leur bibliothèque célèbre. Ils profitèrent d'un moment favorable pour vendre les livres à Apellicon de Téos, de la maison duquel ils furent envoyés à Rome par Sylla, qui chassait alors de la Grèce les troupes de Mithridate. Une partie de la bibliothèque de Nélée avait été vendue à Ptolémée Philadelphe qui la réunit aux acquisitions de livres faites par lui à Athènes et à Rhodes et envoya le tout grossir la bibliothèque déjà célèbre d'Alexandrie.



1351. — Saint Grégoire.
D'après une miniature de la *Regula pastoralis* de saint Grégoire, conservée à Sainte-Marie-Majeure.

La réputation de cette dernière avait été balancée quelque temps par la bibliothèque de Pergame, créée par les rois de la famille d'Attale, probablement par Eumène, au IIe siècle avant Jésus-Christ[1]. Nous ne savons rien quant à sa composition et à son administration, quoiqu'elle possédât ses catalogues[2], mais Plutarque nous apprend[3] que lorsque Antoine fit transporter cette bibliothèque à Alexandrie, elle renfermait 200000 volumes simples : βιβλίων ἁπλῶν, c'est-à-dire des volumes qui ne contenaient chacun, suivant l'usage, qu'un seul livre du même ouvrage.

Ce fut, au dire de Strabon, le cabinet de livres formé par Aristote qui donna aux successeurs d'Alexandre l'idée de la plus illustre des bibliothèques, celle d'Alexandrie. Celle-ci aussi connut ses vicissitudes. Fondée par Ptolémée Soter, dans le quartier de la ville appelée le Bruchium[4], elle portait le titre de bibliothèque du Musée (ἡ μεγάλη βιβλιοθήκη). Ptolémée Philadelphe enrichit notablement les collections. La faveur des Lagides combla de bienfaits le musée jusqu'au règne d'Evergète II. La persécution de ce prince contre les savants aura pu amener la perte du Catalogue en 120 tables (πίνακες), rédigé par Callimaque. La bibliothèque du Musée étant parvenue au chiffre de 490000 volumes, exactement : 400000 συμμιγεῖς βίβλοι et 90000 ἀμιγεῖς βίβλοι[5] on songea a créer un autre dépôt confiné dans l'intérieur du palais, au Sérapéum, dans le quartier de Rhakotis, au sud-ouest de la ville. L'incendie des chantiers du port, lors de la guerre de César contre Alexandrie, se communiqua à la ville dont une partie, comprenant le Musée, fut consumée[6]. D'après Aulu-Gelle, la bibliothèque comptait 700000 volumes[7], d'après Tite-Live, 400000 seulement[8] ; il est difficile de faire l'accord des chiffres devant un semblable écart[9] ; peut-être Aulu-Gelle a-t-il confondu les chiffres du Musée (400000) et du Sérapéum (300000) en un seul ; quoi qu'il en soit, la bibliothèque du Sérapéum subsista seule à Alexandrie et s'augmenta, ainsi que nous l'avons dit, de celle des rois de Pergame, offerte par Antoine à Cléopâtre. Malgré ce don, l'histoire de la bibliothèque du Sérapéum était virtuellement achevée. On n'apprend pas qu'elle ait reçu désormais de notables accroissements. Les textes n'offrent plus que de rares mentions de son existence jusqu'à l'époque de la catastrophe finale[10].

III. Bibliothèques du monde latin. — A Rome, la littérature, les livres, les bibliothèques ne firent leur apparition qu'assez tard. Quand les Romains s'emparèrent de Carthage ils y trouvèrent des collections de livres qui ne leur semblèrent bonnes qu'à être partagées entre les chefs des peuplades africaines ; ils exceptèrent seulement vingt-huit volumes de Magon sur l'agriculture, qu'ils firent traduire en latin[11]. Cependant, dès le IIe siècle avant notre ère, l'existence des bibliothèques municipales semble certaine, car Polybe écrit que l'on peut se livrer sans péril ni peine aux recherches qui ne demandent que des livres « à condition qu'on se fixe dans une ville bien pourvue de documents, ou qu'on ait une bibliothèque dans son voisinage[12]. » Ce n'étaient pas encore des bibliothèques publiques ; mais il était visible qu'on s'y acheminait.

Les grandes collections de livres commençaient à devenir moins rares à Rome. Après Paul-Émile qui y rapporta la bibliothèque de Persée[13], ce fut Sylla qui ramena celle d'Apellicon de Téos enlevée à Athènes ; enfin Lucullus rapporta de ses guerres d'Asie la bibliothèque des rois du Pont dont il orna sa maison de Tusculum, qu'il augmenta sans cesse et dont il ouvrit l'accès aux savants et aux littérateurs[14]. Atticus avait une riche bibliothèque, toujours ouverte à son ami Cicéron[15] et probablement à bien d'autres. Cicéron hérita de la bibliothèque de Papirius Petus ; son frère Quintus et l'érudit Varron en possédaient de fort belles[16]. Ce n'était plus seulement à Rome, mais dans de petites villes italiennes qu'on était exposé à rencontrer une bibliothèque. Cicéron avait la sienne à Antium et il trouvait à Cumes celle de Sylla, venue aux mains du fils de celui-ci.

César forma le projet de fonder à Rome une bibliothèque publique, projet dont il confia l'exécution à Varron[17] ; mais il semble que ce plan n'ait pas été réalisé. Ce n'est que sous le règne d'Auguste qu'apparaissent à Rome les bibliothèques publiques[18]. L'an 39 av. Jésus-Christ, Asinius Pollio avait fondé à Rome la première bibliothèque publique, dans l'*atrium* de la Liberté[19]. Puis furent livrées successivement au public les bibliothèques à la fois grecques et latines du portique d'Octavie[20] et du Palatin[21], l'une s'appelait *Bibliotheca Octaviæ* l'autre *Bibliotheca Appollinis* ou *Palatini*. L'exact emplacement de la bibliotheque du Palatin demeure douteux parce que l'emplacement du temple d'Apollon n'a pu être déterminé. Tout ce qu'on en peut dire, c'est qu'il était tout proche de la *domus Augustana*, ce qui rend vraisemblable l'opinion qui le place aujourd'hui

[1] Strabon, l. XIII. — [2] Athénée, VIII. — [3] Plutarque, *Antonius*, LVIII ; Calvisius, cité par Plutarque, est mis en doute par G. Lumbroso, *L'Egitto dei Greci e Romani*, Rome, 1895, p. 134-138, et acceptée par Dziatzko : Ἀμιγεῖς βίβλοι, dans Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie der klassischen Alterthumswissenschaften*, 1899, t. I, cf. t. III : *Bibliotheken*. — [4] Voir *Dictionn.*, t. I, col. 1175. Cf. G. Parthey, *Das alexandrinische Museum*, in-8°, Berlin, 1838 ; Ritschl, *Die alexandrinischen Bibliotheken*, in-8°, Breslau, 1838 ; E. D. Bœck, *Specim. hist. bibl. Alexandr.*, in-4°, Lipsiæ, 1779 ; Dedel, *Dissert. d. historia critica bibl. Alex.*, in-8°, Lugduni Batavorum, 1823. — [5] C'est-à-dire 400000 rouleaux de divers réunis dans un rouleau et 90000 autres ne contenant chacun qu'un seul ouvrage. — [6] Sénèque, *De tranquill. animi*, 9 ; Dion Cassius, *Hist. rom.*, l. XLII, c. XXXVIII ; Aulu-Gelle, VI, 17 ; Paul Orose, *Hist.*, l. VI, c. XV ; Plutarque, *Cæsar*, XLIX ; Ammien Marcellin, l. XXII, c. XVII ; Letronne, dans le *Journal des savants*, 1838, p. 365 ; nous ne pouvons admettre l'explication donnée par Parthey, *op. cit.*, p. 31, 90, que le Musée ne fut pas atteint par l'incendie et que les livres furent brûlés parce qu'on les avait déjà enlevés et emballés pour être emportés à Rome (47 avant Jésus-Christ). Sur cette question on trouvera une étude, d'ailleurs peu concluante, de V. Mortet, dans la *Revue des bibliothèques*, 1899, t. IX, p. 103-109. — [7] Aulu-Gelle, VI, 17. — [8] Sénèque, *De tranquill. animi*, citant le témoignage de Tite-Live. — [9] Parthey, *op. cit.*, p. 77 ; Ritschl, *op. cit.*, p. 28. — [10] Parthey, *op. cit.*, p. 92 sq. — [11] Pline, *Hist. nat.*, l. XVIII, c. V. — [12] Polybe, XII, 27. — [13] Isidore, *Origines*, l. VI, c. V, n. 1. — [14] Isidore, *Origines*, l. VI, c. V, n. 1 ; Plutarque, *Lucullus*, XLII. — [15] Cicéron, *Ad Atticum*, IV, 14. — [16] Cicéron, *Ad Atticum*, I, 7, 10 ; IV, 5, 14 ; XIII, 31, 32 ; *Ad famil.*, IX, 4 ; XIII, 77 ; *Ad Quint. fratr.*, III, 4 ; Aulu-Gelle, III, 10. — [17] Suétone, *Cæsar*, c. XLIV. — [18] Pline, *Hist. nat.*, l. VII, c. XXXI ; l. XXXV, c. II ; Isidore, *loc. cit.*, l. VI, c. VI, *P. L.*, t. XXXII, col. 237. — [19] Ovide, *Tristes*, l. III, I, 71. — [20] Dion, *Hist. rom.*, XLIX, 43 ; Plutarque, *Marcellus* ; Suétone, *De illustr. gram.*, c. XXI. Le principal ornement était la colonne de bronze d'Auguste sous les traits d'Apollon : *Cæsar sibi in bibliotheca statuam posuerat ad habitum et staturam Apollinis* (Schol., *Ad Horat.*, epist. I, III, 17, édit. Pauly, p. 318). *Augusto simulacrum factum est cum Apollinis cunctis insignibus* (Servius, *ad Eclog.*, l. IV, vs. 10). *Factitavit colossos et Italia. Videmus certe tuscanicum Apollinem in bibliotheca templi Augusti quinquaginta pedum a pollice* (= 14m85), *dubium ære mirabiliorem an pulchritudine*, Pline, *Hist. nat.*, l. XXXIV, c. VII, n. 18. Il se pourrait qu'à la bibliothèque Palatine, il existât une coutume analogue à celle de nos « salles d'exposition » dans les bibliothèques modernes, cf. Pline, *Hist. nat.*, l. VIII, c. LVIII. *Gentium consensus tacitus primus omnium conspiravit, ut Jonum literis uterentur. Veteres græcas fuisse easdem pæne quæ nunc sunt latinæ indicio erit Delphica tabula antiqui æris quæ est hodie in Palatio, dono principum Minervæ dicata in bibliotheca cum inscriptione tali :* Ναυσιμάχης Τισαμένου Ἀθηναῖος ἀνέθηκεν. — [21] Suétone, *Augustus*, c. XXIX ; Dion, l. LIII, c. 1 ; Horace, *Epist.*, I, III, 17. Le scholiaste de Juvénal (édit. Heinrichs), *Satir.*, I, vs. 128... *iurisque peritus Apollo*, dit à ce propos en manière de commentaire : *Bibliothecam juris civilis et liberalium studiorum in templo Apollinis palatini dedicavit Augustus.* Ce dépôt n'aurait donc pas contenu (ou bien en proportion insignifiante) de livres d'histoire.

dans la partie septentrionale de la villa Mils [1]. L'incendie du temple d'Apollon, sous Commode, entraîna la destruction d'une partie de la bibliothèque; un autre incendie survenu en 363 [2], amena la ruine de ce qui restait. Au VIe siècle, il n'en subsistait nulle trace, ce qui n'a pas empêché Jean de Salisbury, évêque de Chartres, en 1176, de répéter à deux reprises dans son *Polycraticus, seu de nugis curialium et vestigiis philosophorum*, que le pape saint Grégoire le Grand, pour venir à bout de l'hérésie, fit incendier la bibliothèque palatine [3]. Cette accusation ne paraît pas soutenable, et elle est aujourd'hui généralement abandonnée [4].

La bibliothèque Octavienne eut une durée éphémère. Elle brûla sous le règne de Titus; elle n'avait pas duré un siècle entier. Lors des fouilles entreprises, en 1860, au *porticus Octaviæ*, non loin de *San Angelo in Pescheria*, l'archéologue Pellegrini releva les traces d'une salle de cette bibliothèque. Dédiée par Octavie à son fils Marcellin, cette bibliothèque fut confiée à la direction du grammairien Mélissus, affranchi de Mécène [5].

On est moins assuré en ce qui concerne la bibliothèque Palatine. Le nom du grammairien Pompéius Macer a été mis en avant [6], mais c'est plutôt Hyginus, affranchi d'Auguste, qui, d'après la notice de Suétone, *præfuit palatinæ bibliothecæ* [7]. Juste-Lipse rapporte deux inscriptions qui prouvent que la partie grecque et la partie latine de la bibliothèque avaient leur préposé particulier [8]. L'une est l'épitaphe d'un certain Julius Félix, directeur de la bibliothèque grecque palatine; l'autre est l'épitaphe d'Antiochus, conservateur, sous Tibère, de la bibliothèque latine d'Apollon. Une autre inscription mentionne un grec nommé Alcibiade qui cumulait les fonctions de conservateur de la bibliothèque latine du palais et secrétaire de l'empereur pour les lettres latines [9]. Ces bibliothécaires portent dans les inscriptions les noms de *a bibliotheca* [10], *bibliothecarii* [11], *custodes* [12], *procuratores bibliothecæ*; ils appartenaient à la classe des esclaves ou des affranchis et à la catégorie des *librarii* [13]. De Néron à Trajan, un rhéteur alexandrin fut directeur des bibliothèques de Rome [14]. Sous Trajan, nous rencontrons à Rome un certain VLPIVS CASTORAS LIBRARIVS ARABICVS [15]; sous Hadrien, C. Julius Vestinus, ancien précepteur, ensuite secrétaire de l'empereur, va prendre le gouvernement de la bibliothèque d'Alexandrie [16].

Les successeurs d'Auguste se piquèrent de l'imiter dans plusieurs détails de son administration. Tibère fonda une bibliothèque dans le palais même, on a été jusqu'à dire dans ses appartements. C'est du moins ce qu'avance Aulu-Gelle : « Apollinaire et moi, dit-il, nous reposâmes dans la bibliothèque de l'appartement de Tibère [17]; » Vopiscus ne s'exprime pas autrement quand il nous avertit qu' « il consulta les livres de la bibliothèque Ulpienne et ceux de l'appartement de Tibère [18]. » La *bibliotheca domus Tiberianæ* se trouvait probablement sur le Palatin et l'opinion récente qui cherche à l'identifier avec les *scrinia præfecturæ urbanæ* [19] est d'autant moins recevable que ces *scrinia* étaient à bonne distance du Palatin, entre l'église de *San Pietro in Vincoli* et les Thermes de Trajan [20].

Vespasien fonda une bibliothèque non loin du temple de la Paix, dédié par lui en l'année 75 de notre ère. L'emplacement de ce dépôt devait se trouver à peu de distance de l'église actuelle des Saints-Côme et Damien. Aulu-Gelle nous apprend qu'il avait « cherché, avec beaucoup d'application, le Commentaire de L. Ælius, qui fut le maître de Varron, et il l'avait trouvé dans la bibliothèque du temple de la Paix [21]. » Galien parle de cette même bibliothèque dans son traité de la composition des médicaments [22].

La bibliothèque Ulpia fut créée par l'empereur Trajan dans le temple qui portait son nom [23]. Vopiscus en était un des habitués : « Je tiens ces choses, dit-il, de gens dignes de foi et je les ai lues et relues dans des ouvrages de la bibliothèque Ulpienne... Si vous ne me croyez pas, consultez les ouvrages grecs, ainsi que ceux qui sont écrits sur toile, vous en trouverez quand vous voudrez dans la bibliothèque Ulpienne [24]. » Tandis que Aulu-Gelle désigne cette bibliothèque sous le nom de « bibliothèque du temple de Trajan », Vopiscus, qui en parle en quatre endroits différents l'appelle toujours « bibliothèque Ulpienne [25] » du nom d'Ulpia qui était celui de la *gens* de l'empereur. Il est vraisemblable qu'elle se trouvait à l'origine sur la place Trajane d'où elle fut tirée, probablement sous Dioclétien qui la logea dans les Thermes qui portaient son nom. Cette bibliothèque était divisée en deux parties, l'une latine, l'autre grecque. Elle s'est conservée mieux et plus longtemps que les autres, car il semble bien qu'elle arriva sans trop d'avaries jusqu'au Ve et même jusqu'au VIe siècle et, pendant la période du bas-empire, elle avait éclipsé toutes les bibliothèques de Rome.

Enfin, au Capitole, se voyait une importante bibliothèque. Sous Commode, nous apprend Eusèbe, le tonnerre tomba sur le Capitole, le feu prit à l'instant de tous côtés et la bibliothèque et les maisons voisines furent la proie des flammes. Orose est plus di-

[1] Lanciani, *Il tempio di Apolline Palatino*, dans *Bull. di archeol. commun.*, 1883, p. 185; Otto Richter, *Topographie*, 2e éd., p. 148; H. Grisar, *Le Biblioteche nell' antichità classica e nei primi tempi cristiani*, dans *Civiltà cattolica*, 1902, série XVIII, t. VII, p. 720. — [2] Ammien Marcellin, l. XXIII, c. III, n, 3. — [3] L. II, c. XXVI, *P. L.*, t. CXCIX, col. 461; l. VIII, c. XIX, *P. L.*, t. CXCIX, col. 792. — [4] Tiraboschi, *Storia della litteratura italiana*, in-4°, Modena, 1787, t. III, p. 113 sq.; S. Grégoire, édit. des Bénédictins, *Vita S. Gregorii*, l. I, c. I, n. 9, *P. L.*, t. LXXV, col. 248; F. Garbelli, *Le biblioteche d'Italia à l'epoca romana*, Milano, 1894, p. 144; H. Grisar, *op. cit.*, p. 721. Cf. Le Blanc, *Utrum B. Gregorius magnus litteras humaniores et ingenuas artes odio persecutus sit*, in-8°, Paris, 1852; E. Egger, *Hist. du livre depuis son origine jusqu'à nos jours*, in-12, Paris (1880), p. 71. — [5] Suétone, *De illustr. gramm.*, c. XXI; *Bull. dell' istit. di corrisp. archeol.*, 1861, p. 241 sq. — [6] H. Géraud, *Essai sur les livres dans l'antiquité, particulièrement chez les Romains*, in-8°, Paris, 1840, p. 216. — [7] Suétone, *De illustr. gramm.*, c. XX. — [8] Juste Lipse, *De bibliothecis syntagma*, in-4°, Antverpiæ, 1602, c. VI; *Corp. inscr. lat.*, t. VI, part. 2, n. 5188, 5189; nous n'avons aucun indice permettant de décider si les bibliothèques grecques et latines occupaient des locaux distincts; en ce cas elles étaient probablement réparties symétriquement de chaque côté du portique. C'est ce que viendrait confirmer une observation de G. Bianchini, *Del palazzo de' Cesari*, dans ses *Opera posthuma*, in-fol., Romæ, 1738, p. 137. — [9] Orelli, *Inscript. latinar. select.*, in-8°, Turici, 1827, n. 41. — [10] *Ibid.*, n. 40, 41. — [11] Fronton, *Epist.*, IV, 5. Ce n'est peut-être qu'un « habitué » de la bibliothèque. — [12] Ovide, *Tristes*, III, I, 63. — [13] H. Greppo, *Notice sur un monument funèbre d'un esclave librarius*, dans la *Revue du Lyonnais*, 1841, t. XIII; 1842, t. XIV. — [14] Διονύσιος Ἀλεξανδρεύς : τῶν βιβλιοθηκῶν προέστη, E. Egger, *Mémoires d'hist. ancienne et de philologie*, in-8°, Paris, 1863, p. 237. — [15] Orelli, *op. cit.*, n. 823; Egger, dans le *Journal des savants*, 1881, p. 338. — [16] Letronne, *Inscriptions de l'Égypte*, in-4°, Paris, 1842, p. 251; *Corp. inscr. græc.*, t. III, col. 5900; E. Egger, *Mém.*, p. 239. — [17] Aulu-Gelle, XIII, 19; Vopiscus, *Vita Probi*, c. II; Suétone, *Tiberius*, LXXIV; Fronton, *Epist.*, IV, 5e édit. Naber, Lipsiæ, 1867, p. 68. — [18] *Hist. August.*, Aurel., IX, 1. — [19] H. Grisar, *op. cit.*, p. 721. L'opinion contraire avait été présentée par Wölfflin et reprise par Dziatzko au mot *Bibliotheken*, dans Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie der klassischen Alterthumswissenschaften*, 1899, t. III, p. 419. — [20] Aulu-Gelle, l. XVI, c. VIII. — [21] Gallus, l. I,. — [22] Aulu-Gelle, l. II, c. XXVII. Dans l'article *Bibliotheca*, du *Dictionn.* Daremberg-Saglio on a distingué à tort une bibliothèque de Trajan et une bibliothèque Ulpia, t. I, p. 708. — [23] Vopiscus, *Aurelianus*. — [24] Vopiscus, *Aurelianus*, I. VIII; *Tacitus*, VIII; *Probus*, II. — [25] Dion, *Hist. rom.*, LXVIII, 16; Vopiscus, *Probus*, II.

sert[1] : « La ville, dit-il, expie les crimes de l'empereur; le Capitole est frappé de la foudre; le feu dévore la bibliothèque qui avait coûté tant de peines et tant de soins aux savants; les maisons voisines ne sont bientôt plus que des monceaux de cendres. » Qui avait créé cette bibliothèque? On n'a rien d'assuré sur ce point, peut-être était-ce Domitien au sujet duquel nous lisons dans Suétone, qu' « il fit, à grands frais, relever les bibliothèques qui avaient été incendiées, et, à cet effet, il envoya de tous côtés des savants pour chercher des livres, et surtout á Alexandrie; quand on ne put pas se procurer les originaux, on les copia et on les corrigea[2]. »

Nous ne compterons pas au nombre des bibliothèques de Rome celle dont quelques auteurs ont pensé découvrir la mention dans les *Mirabilia Romæ*[3] et qui se trouvait *juxta arcum septem lucernarum*. Cet arc n'était autre que l'arc de Titus sur les bas-reliefs duquel se voyait le chandelier à sept branches. A peu de distance de cet arc de triomphe s'élevait, au moyen âge, la *turris cartularia* laquelle renfermait, vers la fin du XIe siècle et au XIIe siècle, les documents administratifs de l'Église romaine[4]. Rien ne permet d'induire, ni même de supposer que l'on se trouvait dans les locaux ou sur l'emplacement d'une ancienne bibliothèque.

Tandis que le nombre des bibliothèques à Rome allait croissant, l'Italie voyait se multiplier les dépôts publics de livres. Aulu-Gelle cite les bibliothèques de Tibur et de Patras[5]. Une lettre de Pline le jeune[6] et une inscription de Milan[7] constatent qu'il avait créé une bibliothèque dans son municipe de Côme et doté celle qui existait déjà à Milan de 100000 sesterces (environ 25000 francs); à Dertona, à Volsinium, à Dyrrachium, ailleurs encore, autres attestations[8].

Ces collections publiques excitaient le zèle des particuliers, les bibliothèques privées devenaient une manie, un agiotage et un ridicule, car les riches Romains avaient dès lors des collections de livres dans leurs maisons de campagne. Un certain Épaphrodite de Chéronée[9] possédait 30000 volumes. Sammonicus Sérénus en eut jusqu'à 62000[10]. Les illettrés n'étaient pas les moins âpres à accroître leur collection. Sénèque se plaint non « de la passion qu'on montre pour les livres, mais de ce qu'on transforme les bibliothèques en objets de parade. Il arrive donc que beaucoup d'ignorants ont des livres, non pour s'instruire, mais pour décorer leur salle à manger... On voit chez les oisifs des bibliothèques inutiles très volumineuses, où se trouve tout ce que l'on peut désirer dans le genre de l'éloquence et de l'histoire. Enfin, une maison manquerait d'un meuble nécessaire si l'on n'y voyait une bibliothèque dans une salle de bains[11]. » La bibliothèque était devenue assez importante pour que le législateur eût à prévenir les litiges à son sujet. « Dans le legs d'un fonds, écrit le jurisconsulte Paul, sont compris les livres et bibliothèques qui se trouvent dans ce fonds[12]. »

On s'est demandé quelle avait pu être la destination primitive d'une vaste construction antique dont la partie méridionale touche la petite église ou l'oratoire de Santa Maria Antiqua, au forum? D'après le P. H. Grisar, ce seraient les vestiges d'un édifice public attenant aux bâtiments du Palatin et voisin d'un petit édicule décoré d'une statue de Minerve et où étaient suspendues et exposées les *tabulæ honestæ missionis* accordées aux vétérans et auparavant exposées au Capitole. Jusqu'en l'année 298, les *tabulæ* furent déposées : *Romæ in muro post templum divi Augusti ad Minervam*[13]. Telle aurait été la destination de la construction retrouvée; selon toute vraisemblance c'était la *bibliotheca publica*, fondée par Livie et Tibère, à proximité du temple d'Auguste. Cette bibliothèque se composait de trois salles rectangulaires disposées sur le même alignement. La salle située le plus au sud et aussi la plus voisine du palais de Caligula devint l'église de *Sancta Maria antiqua*, divisée en trois nefs et pourvue d'une abside; par devant se trouvait un grand *atrium* à portiques, jadis la deuxième salle de la bibliothèque, enfin venait la salle la plus au nord, celle-ci pourvue d'une piscine. Chacune des salles communiquait autrefois avec le temple d'Auguste et successivement elles devinrent ainsi propriété ecclésiastique[14].

La cession qui en fut faite à l'Église de Rome s'explique aisément par le fait que, dès le règne de Dioclétien, le local dont nous parlons cessa de recevoir les *tabulæ honestæ missionis* et que, à partir du IVe siècle, les bibliothèques publiques de Rome, à l'exception de la bibliothèque Ulpienne, perdirent toute importance[15]; c'est ce que nous savons par un texte de Ammien Marcellin : *bibliothecis sepulcrorum ritu in perpetuum clausis organa fabricantur*[16].

A ces bibliothèques romaines païennes ajoutons celles que les fouilles de 1884 ont fait reconnaître sous l'église *San Martino-dei-Monti*[17] et peut-être aussi la grande salle découverte sous l'église des *Santi Giovanni e Paolo*[18] au mont Cœlius. On y voit des personnages peints sur les parois dans lesquels on a imaginé découvrir des apôtres, mais le rouleau que chacun d'eux tient à la main montre assez qu'ils figurent des philosophes et des écrivains.

Le document intitulé *Notitia, Curiosum*, et qui, contemporain de Constantin, nous donne la description des quatorze régions de Rome, mentionne dans la ville l'existence de vingt-huit bibliothèques[19]; on y lit :

[1] Orose, *Hist.*, l. VII, c. XVI; Dion, *Hist. rom.*, l. LXVI, c. XXIV. Durant la guerre civile que termina la victoire de Vespasien le Capitole brûla. Il contenait des milliers de registres qui disparurent sans retour. Cependant, grâce aux copies qui existaient dans d'autres dépôts de la plupart de ces textes, on était parvenu á reconstituer une collection atteignant un nombre de 3000 pièces. C'était ce que Suétone appelait *instrumentum imperii pulcherrimum*, Suétone, *Vespasianus*, c. VIII. — [2] Suétone, *Domitianus*, c. XX. — [3] *Mirabilia Romæ*, édit. Parthey, p. 21. — [4] De Rossi, *D'un tesoro di monete*, dans *Notizie degli scavi*, décembre 1883; Le même, *De origine, historia, indicibus scrinii et bibliothecæ Sedis apostolicæ*, in-4°, Romæ, 1886, p. XCI, XCIV. — [5] Aulu-Gelle, IX, 14; XVIII, 9. La bibliothèque de Tibur était voisine du temple d'Hercule. — [6] Pline, *Epist.*, I, VIII, 2; cf. IV, 13. — [7] Orelli, *Inscript. lat.*, n. 1172; *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 5262. — [8] *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 7376; t. XI, n. 2704 *b*; t. III, n. 607; t. X, n. 4760. — [9] Suidas, *Lexicon*, au mot *Épaphrodite*. — [10] J. Capitolin, *Gordianus secundus*, c. XVIII. — [11] Sénèque, *De tranquillitate animi*, c. IX. Cf. Lucien, *Adv. indoctos*. — [12] Paul, *Sententiæ*, III, VI, 51. Cf. *Digeste*, l. XXXII, tit. LII, lig. 7 : *Sed si bibliothecam legaverit, utrum armarium solum vel armaria continebuntur an vero libri quoque continentur, quæritur, et eleganter Nerva ait interesse id quod testator senserit : non et locum significari* « bibliothecam eo » *alias armarium sicuti dicimus* « eboream bibliothecam emit »; *alias libros sicuti dicimus* « bibliothecam emisse ». *Quod igitur scribit Sabinus libros bibliothecam non sequi non per omnia verum est : nam interdum armaria quoque debentur quæ plerique bibliothecas appellant.* — [13] *Corp. inscr. lat.*, t. III, p. 843 sq.; *Ephem. epigraph.*, t. II, p. 400; t. IV, p. 185, n. 502; t. V, p. 652. — [14] H. Grisar, dans *Civiltà cattolica*, 1896, t. II, p. 458 sq.; 1901, t. I, p. 228, 727, a exposé les raisons d'après lesquelles *Sancta Maria Antiqua* serait la plus ancienne église de Rome dédiée au culte de la Vierge, dès le temps du pape Sylvestre. — [15] Ch. Huelsen, dans *Allgemeine Zeitung*, 1902, n. 145; *Mittheilungen des archäologischen Instituts*, 1902, n. 1; H. Grisar, dans *Civiltà cattolica*, 1902, série XVIII, t. VII, p. 716-718. — [16] Ammien Marcellin, *Hist. rom.*, l. XIV, c. VI, n. 18. — [17] R. Lanciani, dans *Bull. della commiss. archeol. comunale di Roma*, 1884, p. 49, pl. V. — [18] H. Grisar, *Storia di Roma e de' papi nel medio evo*, in-8°, Rome, t. I, part. 1, p. 76; H. Grisar, dans la *Civiltà cattolica*, 1902, t. VII, p. 723. — [19] O. Richter, *Topographie der Stadt Rom.*, in-8°, München, 1901, 2e édit., p. 375.

Bibliothecæ (*N*) *XXVIII*. Il ne s'agit évidemment que des dépôts publics ou semi-publics, c'est-à-dire les bibliothèques des *collegia*. Comme le document que nous venons de nommer utilise et transcrit sans explications des renseignements empruntés à des listes plus anciennes, il faut supposer qu'entre ce nombre de 28 et les bibliothèques que nous avons énumérées, il s'en trouve quelques-unes antérieures au IVe siècle.

IV. Origines chrétiennes. — L'histoire des bibliothèques chrétiennes ne nous est pas connue pour la période primitive du christianisme. Le fait le plus ancien, s'il n'était légendaire, serait celui que nous a conservé un apocryphe copte contenant le récit des occupations de Denys aréopagite le jour du crucifiement du Christ. Denys se trouvait à Baalbek, « et moi, raconte-t-il, je notai le jour et la lune et le mois et les heures. Alors, du reste, je quittai Pelpah (πελπαχ) et je vins à Athènes, mais j'apportai avec moi le livre que j'avais écrit; je le scellai avec mon anneau et je le déposai à la bibliothèque des Athéniens, le gardant pour les générations à venir. » Sur ces entrefaites, l'apôtre Paul vint prêcher à Athènes et il donna le jour et l'heure du crucifiement. « Et aussitôt j'envoie Asklépios, mon élève, qui m'accompagnait. Il alla et me rapporta de la bibliothèque des Athéniens le livre scellé [1]. » Saint Paul a manifesté dans une autre circonstance de sa vie une extrême rigueur pour les livres. Pendant son séjour à Éphèse « plusieurs de ceux qui s'étaient adonnés aux sciences, apportèrent leurs livres et les brûlèrent devant tout le monde; et le prix fut supputé, l'on trouva qu'il montait à cinquante mille deniers [2]. » Mais cette sévérité ne s'appliquait qu'à certaines catégories de livres, puisque l'apôtre recommande la lecture à Timothée, son disciple [3]. Sélection redoutable néanmoins et qui, mal interprétée, deviendra préjudiciable au développement de l'humanité. L'autodafé d'Éphèse justifiera des mesures non moins radicales et peut-être moins justifiées qui priveront le christianisme d'une partie de son propre héritage littéraire condamné à périr sous des prétextes divers et parfois mesquins.

Nous pouvons entrevoir dans une épître de saint Ignace d'Antioche aux Philadelphiens les bibliothèques chrétiennes embryonnaires : Παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς μηδὲν κατ' ἐριθείαν πράσσειν, ἀλλὰ κατὰ χριστομαθίαν. Ἐπεὶ ἤκουσά τινων λεγόντων, ὅτι, ἐὰν μὴ ἐν τοῖς ἀρχείοις εὕρω, ἐν τῷ εὐαγγελίῳ, οὐ πιστεύω· καὶ λέγοντός μου αὐτοῖς, ὅτι γέγραπται, ἀπεκρίθησάν μοι, ὅτι πρόκειται. Ἐμοὶ δὲ ἀρχεῖά ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός, τὰ ἄθικτα ἀρχεῖα ὁ σταυρὸς αὐτοῦ καὶ ὁ θάνατος καὶ ἡ ἀνάστασις αὐτοῦ καὶ ἡ πίστις ἡ δι' αὐτοῦ, ἐν οἷς θέλω ἐν τῇ προσευχῇ ὑμῶν δικαιωθῆναι [4]. « Je vous supplie de ne pas agir avec jalousie, mais d'après la doctrine du Christ. Ayant ouï dire par certains : « Si je ne trouve cela dans l'archive, c'est-à-dire « dans l'évangile, je ne puis croire, » j'ai répondu que c'était néanmoins écrit. « Voilà, disaient-ils, ce qu'il « faudrait démontrer ». Mon archive c'est Jésus-Christ, mon archive intacte c'est sa croix, sa mort, sa résurrection et la foi en lui... » Ἀρχεῖα ne désigne pas seulement les livres, les rouleaux [5], mais le local dans lequel on les conserve ἔνθα αἱ δημόσιαι χάρται ἀπόκεινται. On voit que les adversaires d'Ignace refusaient d'accepter l'autorité de l'Évangile et des Épîtres, n'acceptant que les livres des Juifs conservés dans les archives des synagogues [6], archives réduites à un petit nombre de rouleaux, mais auxquelles on appliquait ce nom d'ἀρχεῖον si commun dans les cités grecques [7]. La synagogue d'Hammam-Lif, sur la côte d'Afrique, à peu de distance de Carthage, comprenait un réduit destiné aux livres et auquel nous pouvons donner le nom de bibliothèque [8].

On peut supposer que les anciennes églises chrétiennes réservèrent d'abord une armoire, ensuite une chambre, pour la conservation des livres liturgiques et des documents relatifs à l'administration des communautés chrétiennes. Malheureusement nous ne savons rien de précis et qui sorte du domaine trop libre de la conjecture. Au VIe siècle, le *Liber pontificalis* attribue au pape Clément, qui gouverna au Ier siècle, une institution dont le fonctionnement suffirait à prouver l'existence d'une bibliothèque bien organisée, mais si on ne peut tenir compte d'un renseignement anticipé de deux siècles environ, nous le transcrivons néanmoins : *Notariis fidelibus ecclesiæ qui gestas martyrum sollicite et curiose unusquisque per regionem suam diligenter perquireret* [9]. Ce que nous pouvons retenir de très bonne heure c'est un goût très général dans l'Église pour la conservation des livres et documents relatifs à chaque fraternité. Le *Martyrium Clementis*, qui veut se donner pour contemporain du pape martyr, attribue à celui-ci l'établissement d'une liste matricule des pauvres de toutes les régions de Rome : ἐπειδὴ τοὺς καθ' ἕκαστον ῥίγεῶνα πένητας κατ' ὄνομα εἶχεν γεγραμμένους [10]. Ici encore on anticipe sur la date probable de la constitution de cette matricule dont l'existence, dans l'Église de Rome, ne paraît pas antérieure au IIe siècle. Un des plus anciens catalogues des Livres saints qui aient pu faire partie de la bibliothèque épiscopale de Rome est assurément le célèbre « canon de Muratori » [11]. Vers le même temps cette bibliothèque aura dû recevoir un exemplaire du « Pasteur » d'Hermas, frère du pape Pie Ier, vers l'an 150. Nous verrons plus loin ce qu'est devenue au IIIe siècle, cette bibliothèque romaine qui paraît s'être accrue assez rapidement. Nous ne pouvons nous spécialiser dans l'Église de Rome. D'ailleurs deux indications utiles nous viennent l'une d'Asie, l'autre de Lyon. Le copiste du *Martyrium S. Polycarpi* nous avertit de l'origine du manuscrit dont il fait usage : Ταῦτα μετεγράψατο μὲν Γάϊος ἐκ τῶν Εἰρηναίου, μαθητοῦ τοῦ Πολυκάρπου, ὃς καὶ συνεπολιτεύσατο τῷ Εἰρηναίῳ. Ἐγὼ δὲ Σωκράτης ἐν Κορίνθῳ ἐκ τῶν Γαίου ἀντιγράφων ἔγραψα. « Caius a transcrit ce qu'on vient de lire d'après le manuscrit d'Irénée, le disciple de Polycarpe, lequel Irénée est connu de Caius et s'est entretenu avec lui. Moi Socrates, j'ai transcrit à Corinthe d'après l'exemplaire de Caius [12]. » La date de cette transcription n'est pas connue, mais ce n'était pas la dernière, car l'exemplaire de Socrate passa aux mains de Pionius qui jugea bon d'en tirer une nouvelle copie, vu l'état de fatigue de celle qu'il avait sous les yeux : ἐγὼ δὲ πάλιν Πιόνιος ἐκ τοῦ προγεγραμμένου ἔγραψα ἀναζητήσας αὐτά... συναγαγὼν αὐτὰ ἤδη σχεδὸν ἐκ τοῦ χρόνου κεκμηκότα... [13]. Le second fait que nous voulons noter concerne

[1] Seymour de Ricci, *Variétés*, dans la *Revue archéologique*, 1903, IVe série, t. II, p. 309. Cf. Von Lemm, *Eine dem Dionysius Areopagita zugeschriebene Schrift in koptischer Sprache*, dans *Bull. de l'Acad. des sciences de Saint-Petersbourg*, 1900, t. XIII, p. 267-306. — [2] Act., XIX, 19. — [3] II Tim., IV, 12, 13. Il lui dit d'apporter des livres et ce qu'il faut pour en écrire. — [4] S. Ignace, *Epist. ad Philadelph.*, VIII, 2, édit. Funk, 1887, c. 1, p. 230. Ce passage a exercé les commentateurs, nous renvoyons à Funk et à Lightfoot qui ont approfondi le sens du texte et tenu compte des explications anciennes. — [5] Denys d'Halic., *Antiquit.*, l. II, c. XXVI; Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. I, c. VII, *P. G.*, t. XX, col. 89 sq. — [6] J. B. Lightfoot, *Apostolic Fathers*, in-8°, London, 1885, t. II, part. 1, p. 270, note 2. — [7] Dareste, *Le* ΧΡΕΩΦΥΛΑΚΙΟΝ *dans les villes grecques*, dans le *Bull. de corresp. hellénique*, 1882, t. VI, p. 241-245. — [8] H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrét.*, t. I, p. 345, fig. 106. — [9] *Liber pontificalis*, in-4°, Paris, 1886, t. I, p. 123. — [10] *Martyrium S. Clementis*, édit. Funk, *Oper. patr. apost.*, Tubingæ, 1881, t. II, p. 30. — [11] F. Cabrol et H. Leclercq, *Monum. Eccles. liturg.*, in-4°, Parisiis, 1902, t. I, p. 206, n. 2288. — [12] *Martyrium S. Polycarpi*, édit. Funk, *Opera patr. apost.*, t. I, p. 306. — [13] *Martyrium S. Polycarpi*, édit. Funck, t. I, p. 306-308. Cf. L. Duchesne, *Vita S. Polycarpi, auctore Pionio, primum græce edita*, in-8°, Parisiis, 1881, p. 8. sq.

saint Irénée. Nous savons par Eusèbe que l'évêque de Lyon avait composé sous le titre de Περὶ ὀγδοάδος un écrit contre la doctrine de Valentin. A la fin de ce livre on lisait ceci : Ὁρκίζω σε, τὸν μεταγραψόμενον τὸ βιβλίον τοῦτο, κατὰ τοῦ Κυρίου ἡμων Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ κατὰ τῆς ἐνδόξου παρουσίας αὐτοῦ, ἧς ἔρχεται κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς, ἵνα ἀντιβάλῃς ὃ μετεγράψω, καὶ κατορθώσῃς αὐτὸ, πρὸς ἀντίγραφον τοῦτο, ὅθεν μετεγράψω, ἐπιμελῶς, καὶ τὸν ὅρκον τοῦτον ὁμοίως μετεγράψῃς, καὶ θήσεις ἐν τῷ ἀντιγράφῳ[1]. « J'adjure celui qui transcrira ce livre, par... de collationner son travail et de corriger soigneusement sa copie sur l'original et de transcrire le présent avertissement. »

V. Au IIIe siècle. — Avec le IIIe siècle, les indications relatives aux bibliothèques deviennent plus nombreuses et surtout plus précises. On entrevoit sans pouvoir distinguer très nettement un ensemble administratif comprenant différents services : bibliothèque, archive, *scrinium,* etc. Dès l'an 212, l'existence d'une bibliothèque chrétienne, ou, si l'on préfère, d'un dépôt de textes relatifs à l'histoire et à l'administration du christianisme, est attestée clairement à Jérusalem[2]. Les Églises d'Afrique ont également de très bonne heure leurs archives constituées. Grâce aux renseignements fournis par Tertullien, nous pouvons nous faire une idée du contenu des archives de l'Église de Carthage. C'est d'abord les registres, *census*[3], indispensables au bon gouvernement d'une communauté nombreuse. Ce terme s'applique à des catalogues, des inventaires, des statistiques, des livres de compte. Certainement, dans le nombre, se trouvait une liste officielle de tous les membres de l'église locale, liste disposée par classes d'après l'ordre hiérarchique *ordines ecclesiastici*[4] : en tête, ceux que leur caractère sépare de la foule, les clercs, dans l'ordre de préséance, *ordo sacerdotalis*[5], évêques, prêtres, diacres, lecteurs et ministres inférieurs, ensuite les laïques, *laici, plebs*[6]. Une autre liste — que nous rencontrons dans les principales et les plus anciennes églises[7] — est l'*ordo episcoporum*[8], c'est-à-dire la liste des évêques qui se sont succédé depuis la fondation du siège. A cette première série s'ajoutait celle des livres indispensables à la célébration du culte et déposés entre les mains des lecteurs. Ces livres saints ne sont pas toujours au complet parce que le canon officiel des églises varie alors beaucoup et, jusqu'à une date tardive, on rencontre des églises pourvues d'une Bible incomplète faute de pouvoir se procurer, par achat ou par échange, tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Mais à ces livres de l'écriture sainte on ajoute alors arbitrairement quelques écrits non inspirés qui, à la faveur du succès dont ils jouissent prennent place dans le *divinum instrumentum.* Tertullien nous apprend que *le Pasteur* d'Hermas n'a pas obtenu d'être inséré au canon officiel et que tous les conciles l'ont classé parmi les apocryphes[9]. Moins nombreuse que la bibliothèque canonique semble avoir été la bibliothèque liturgique dont les attestations sont si rares que d'éminents liturgistes, tels que le P. Lebrun, ont enseigné que les formules liturgiques se transmettaient de mémoire. Nous croyons le contraire puisque, vers le milieu du IIIe siècle, l'auteur du *De rebaptismate,* dont le témoignage ne nous éloigne guère de Carthage, atteste l'existence d'une liturgie baptismale écrite[10]. En outre, on possédait une copie des décisions des anciens conciles : c'est ainsi que saint Cyprien peut invoquer l'autorité de canons qu'il déclare fort anciens, par exemple au sujet de la délégation de tutelle à un clerc[11] et à propos de la procédure pour le baptême des hérétiques[12]. A ces documents venaient se joindre ceux qui concernaient l'histoire de l'Église locale. Tandis que la communauté catholique de Carthage conservait la profession de foi autographe de l'hérétique Praxéas[13] au temps où il désavouait l'erreur qu'il prêchait maintenant, la communauté montaniste possédait des recueils de prophéties, de visions, de prières improvisées par des extatiques[14]. Cette collection se grossissait de jour en jour des procès-verbaux, relations, récits, qu'on jugeait à propos d'y joindre[15].

Ont également fait partie de l'archive épiscopale, le calendrier ecclésiastique et les documents variés, d'un usage si délicat, qui relèvent du comput. Le vieux calendrier de Carthage nous a été conservé en partie; on peut constater qu'il a été formé d'un fond primitif étendu par des additions successives[16]. Dès le temps des persécutions, Carthage avait son calendrier, *Fasti*[17], tenu à jour avec le plus grand soin. Saint Cyprien s'en servait comme d'une source historique pour y trouver l'indication de martyrs presque ignorés, antérieurs d'un demi-siècle[18]. Les calendriers avaient deux sources principales conservées également dans la bibliothèque

[1] F. Cabrol et H. Leclercq, *Monum. Eccles. liturg.*, t. I, p. 199, n. 2257, *P. G.*, t. XX, col. 484. — [2] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VI, c. XI, *P. L.*, t. XX, col. 541 sq.; Nicéphore Callixte, *Hist. eccles.*, l. V, c. IX, X, *P. G.*, t. CXLV, col. 1083. — [3] Tertullien, *De corona*, n. XIII, *P. L.*, t. II, col. 115 sq. : *Habes tuos census, tuos fastos.* — [4] Tertullien, *De exhortat. castitatis*, n. VII, XIII, *P. L.*, t. II, col. 970, 977; *De monog.*, n. XII, *P. L.*, t. II, col. 997 : *Qui alleguntur in ordinem sacerdotalem... differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesiæ auctoritas. — Quanti igitur et quantæ in ecclesiasticis ordinibus de continentia censentur! — An ordo aliquis seorsum debebit institui monogamorum, de quo allectio fiat in clerum?... De ecclesiasticis ordinibus agebatur, quales ordinari oporteret. Oportebat igitur omnem communis disciplinæ formam sua fronte proponi.* — [5] Tertullien, *De exhortat. castit.*, n. VII, *P. L.*, t. II, col. 970 sq. Cf. *De idolatria*, n. VII, *ordo ecclesiasticus, P. L.*, t. I, col. 744 sq.; *De monogamia*, n. XI, *ordo ecclesiæ, P. L.*, t. II, col. 993 sq. — [6] Tertullien, *De exhortat. castit.*, n. VII, *P. L.*, t. II, col. 970 sq.; *De baptismo*, n. XVII, *P. L.*, t. I, col 1326 sq. — [7] J. Flamion, *Les anciennes listes épiscopales des quatre grands sièges*, dans la *Revue d'hist. eccléS.*, 1900, t. I, p. 645-678; 1901, t. II, p. 209-238. — [8] Tertullien, *De præscript. hæretic.*, n. XXXII, *P. L.*, t. I, col. 544 : *Edant ergo origines Ecclesiarum suarum, evolvant ordinem episcoporum suorum, ita per successionem ab initio decurrentem. Hoc enim modo ecclesiæ apostolicæ census suos deferunt... Perinde utique et ceteræ exhibent quos ab apostolis in episcopatum constitutos apostolici seminis traduces habeant;* Pontius, *Vita Cypriani*, c. XIX, *P. L.*, t. III, col. 1557 : *Ex quo enim Carthagini episcopatus ordo numeratur.* — [9] Tertullien, *De pudicitia*, c. X, *P. L.*, t. II, col. 1051 sq. : *Si scriptura Pastoris, quæ sola mœchos amat, divino instrumento meruisset incidi, si non ab omni concilio ecclesiarum etiam vestrarum inter apocrypha et falsa judicaretur.* — [10] Anonyme, *De rebaptismate*, c. X, *P. L.*, t. III, col. 1261 : *Si quidem per nos baptisma tradetur, integre et solemniter et per omnia quæ scripta sunt adsignetur atque sine ulla ullius rei separatione tradatur.* — [11] S. Cyprien, *Epist.*, I, *P. L.*, t. IV, col. 193 sq. — [12] S. Cyprien, *Epist.*, LXXI, 4; LXXIII, 3, *P. L.*, t. IV, col. 424; t. III, col. 1157 sq. — [13] Tertullien, *Adversus Praxeam*, c. I, *P. L.*, t. II, col. 177 sq : *Caverat pristinum doctor de emendatione sua et manet chirographum apud Psychichos, apud quos tunc res gesta est; exinde silentium.* — [14] Tertullien, *Adversus Marcionem*, l. V, c. VIII, *P. L.*, t. II, col. 520 sq : *Exhibeat itaque Marcion Dei sui dona, aliquos prophetas... edat aliquem psalmum, aliquam visionem, aliquam orationem, duntaxat spiritualem, in ecstasi, id est amentia, si qua linguæ interpretatio accessit; probet etiam mihi mulierem apud se prophetasse exiliis suis sanctioribus feminis magnificam : si hæc omnia facilius a me proferuntur.* — [15] Tertullien, *De anima*, n. IX, *P. L.*, I, II, col. 700 sq. : *Forte nescio quid de anima disseruerамus. cum ea soror in spiritu esset. Post transacta solemnia dimissa plebe, quo non solet nobis renuntiare quæ viderit (nam et diligentissime digeruntur aut etiam probentur) : Inter cetera, inquit, ostensa est mihi anime corporaliter.* — [16] Ruinart, *Acta martyrum sincera*, in-4°, Amstelædami, 1713, p. 618-619; De Rossi-Duchesne, *Martyrologium hieronymianum*, in-fol., Bruxellis, 1894, p. LXX sq. — [17] Tertullien, *De corona*, c. XIII, *P. L.*, t. II, col. 115 : *Habes tuos census, tuos Fastos.* — [18] S. Cyprien, *Epist.*, XXXIV, édit. Hartel.

de l'église : la *depositio episcoporum* ou liste des évêques locaux accompagnée de la date de la mort ou de l'inhumation de chacun d'eux; les *depositiones martyrum* conçues d'après le même type et accueillant tous les martyrs; les *Acta martyrum* et les Passions, récits ou procès-verbaux des souffrances et de la confession des martyrs. Dès le IIIe siècle, on rédige en Afrique des sermons ou homélies martyrologiques, sortes de catalogues, dont on prenait grand soin. Saint Cyprien écrit à ses clercs : « Notez sur la liste les jours où meurent les confesseurs, pour que nous puissions célébrer leur anniversaire du milieu des tombeaux des martyrs [1]. »

L'Église de Carthage est incontestablement favorisée entre toutes les Églises chrétiennes du début du IIIe siècle. Pour aucune d'elles nous ne serions en état de reconstituer les divisions principales de l'archive épiscopale telles que nous venons de les indiquer.

Il semble que certaines ressemblances indéniables aient existé entre les bibliothèques chrétiennes et les bibliothèques païennes. Celles-ci avoisinaient d'ordinaire les temples, de même les premières étaient souvent installées dans l'*atrium* des églises, ce qui avait le double avantage de mettre les livres sous la protection de Dieu et des saints et à proximité des habitations des clercs, les seuls qui étudiassent. Pendant les accalmies des persécutions nous voyons la bibliothèque fondée par Alexandre de Jérusalem, 212-251, se développer considérablement grâce aux soins des évêques de cette ville et devenir le noyau de la bibliothèque du Saint Sépulcre [2] à l'aide de circonstances qui lui valurent d'être épargnée pendant les destructions méthodiques de la persécution de Dioclétien [3]. La bibliothèque de Césarée de Palestine, fondée par Pamphile, comptait 30 000 rouleaux [4]. D'autres villes de Palestine n'étaient pas entièrement dépourvues de livres et Origène, exilé d'Alexandrie, trouvait, en passant d'un lieu dans un autre, les principaux éléments indispensables à ses études [5]. C'est ainsi qu'il consulte la version d'Aquila à Nicopolis, près d'Actium dans l'Epire; la version de Théodotion en une autre localité qui n'est pas nommée, ἐν ἑτέρῳ τοιῷδε τόπῳ; la version de Symmaque à Jéricho [6] ainsi qu'un autre exemplaire de la version d'Aquila; enfin celle de Théodotion à Nicopolis [7]. Ces bibliothèques de Palestine, principalement celle de Césarée, ont fourni à l'historien Eusèbe les principaux matériaux de ses ouvrages. Il a fait de longs emprunts aux écrivains les plus anciens dont les œuvres ne nous sont parfois connues que par les fragments qu'il a jugé bon d'en extraire. Le soin avec lequel étaient copiés les livres rassemblés par Pamphile est tout à la fois une garantie pour l'historien et un témoignage pour l'archéologue en faveur des bibliothèques dont les matériaux étaient réunis et vérifiés avec de si minutieuses précautions [8].

Nous connaissons peu et mal la bibliothèque épiscopale de l'Église de Rome au IIIe siècle. Le *scrinium* pontifical est mentionné pour la première fois dans la notice du pape Antéros, du *Liber pontificalis* : *Hic gestas martyrum a notariis exquisivit et in ecclesia recondit, propter quodam Maximino presbytero (qui) martyrio coronatus est* [9]. Quel était ce prêtre Maxime ou Maximin qui fut, sous Antéros, mis à mort et dont le supplice fut l'occasion d'une si importante mesure? Les faits relatifs à la persécution de Maximin enregistrés par le *Liber pontificalis* sont empruntés à une source digne de créance [10] et l'auteur attribue le même décret à Fabien, successeur d'Antéros [11]. Pour se faire une idée des livres rassemblés et mis à la disposition du clergé romain, nous n'avons d'autre indice que les citations prodiguées à pleines mains par Hippolyte dans ceux de ses ouvrages qui ont été retrouvés et dans les *Philosophumena* qu'on lui attribue. Mais une telle recherche demanderait une discussion trop étendue pour trouver place ici [12]. Ces mêmes *Philosophumena* nous apprennent que Praxéas l'hérétique était venu à Rome sous le pontificat de Zéphyrin et il est fort probable qu'on y gardait quelque document faisant foi de son passage ainsi qu'on le faisait à Carthage [13]. Nous savons qu'Origène avait écrit au pape Fabien une lettre d'excuses qui devait être gardée dans l'archive : *Origenes in epistola, quam scribit ad Fabianum Romanæ urbis episcopum, pœnitentiam agit talia scripserit* nous apprend saint Jérôme [14] et Rufin dit à peu près dans les mêmes termes : *Origenes pro dictis pœnituit libello pœnitentiæ ad Fabianum tunc Urbis Romæ episcopum dato* [15]. Un cas analogue pour Bachiarius, philosophe chrétien : *Oblato libello de fide satisfecisse pontifici Urbis adversus quærulos et infamatores peregrinationis suæ* [16]. Un écrivain très sincère a ajouté, vers le milieu du IIIe siècle, une rapide chronique aux *Fasti romanorum pontificum* et il a imaginé de réunir la charge de prendre soin des cimetières à celle des diaconies fondées par Fabien [17]. Trois siècles plus tard, le redacteur du *Liber pontificalis* a interpolé les paroles de ce chroniqueur en ajoutant la mention, tirée on ne sait d'où, de sous-diacres et de notaires. Quoi qu'il en soit, il ne subsiste rien des actes qui auront été rédigés à Rome depuis Antéros et Fabien

[1] S. Cyprien, *Epist.*, XII, 2, édit. Hartel. — [2] Βιβλιοθήκη τῆς ἁγίας Ἀναστάσεως. Hésychius de Jérusalem mentionne à la fin du martyrium S. Longini ἐν σχιδαρίῳ ἐν τῇ βιβλιοθήκῃ τῆς ἁγίας Ἀναστάσεως. *P. G.*, t. XCIII, col. 1550. — [3] Ehrhardt, *Die griechische Patriarchalbibliothek in Jerusalem*, dans *Römische Quartalschrift*, 1891, 1892, t. V, p. 218. — [4] Isidore de Séville, *Etymologiæ seu origines*, l. VI, c. VI, 1, *P. L.*, t. LXXXII, col. 237. Cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1863, p. 65; S. Jérôme, *Adv. Rufinum*, l. I, c. IX, *P. L.*, t. XXIII, col. 404 : *Unde et multos codices præparabat ut cum necessitas poposcisset volentibus largiretur* (ex Eusebii *Vita Pamphili*, l. I, c. III). — [5] S. Jérôme, *Præfat. ad Origenis Homil. in cant. canticor.*, *P. L.*, t. XXIII, col. 1117. — [6] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VI, c. XVI, *P. G.*, t. XX, col. 553. — [7] S. Épiphane, *De mensuris et ponderibus*, *P. G.*, t. XLIII, col. 265. Cf. *Vet. Testam. ab Origene recondita fragm. apud Syros servata præmittitur Epiphanii de mens. et pond. lib. nunc primum integer et ipse syriacus*, in-8°, Gottingæ, 1880. — [8] De Rossi, *La sottoscrizione di S. Pamfilo martire nel cod. sinait.*, dans *Bull. di arch. crist.*, 1863, p. 65; *Monum. Eccles liturg.*, 1902, t. I, præf., CXXX-CXXXI. — [9] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, 1886, t. I, p. 147; cf. préf., p. XCV. Une leçon différente : *propter quod a Maximo præfecto martyrio coronatus est*, avait été proposé par B. Borghesi, *Œuvres complètes*, t. V, p. 492, et par De Rossi, *Roma sotterr.*, t. II, p. 182, mais la leçon donnée par M. L. Duchesne est plus ancienne. — [10] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, 1886, t. I, p. XCV, XCVI. — [11] *Ibid.*, t. I, p. 148. Cf. C. Marini, *Memorie istoriche degli archivi della s. Sede*, p. 5, dans H. Læmmer, *Analecta romana, Kirchengeschichtliche Forschungen in römischen Bibliotheken und Archiven*, in-8°, Schaffhausen, 1861. — [12] Petit-Radel, *op. cit.*, p. 21-22 : « Il est exact de dire qu'à l'exception de [Pline et de Plutarque] la variété des connaissances d'aucun autre écrivain de la gentilité ne peut être comparée à celle des philosophes chrétiens du même temps. Ce sera donc faire connaître autant qu'il se peut la bibliothèque de ces chrétiens que de nommer les auteurs dont ils n'employaient continuellement les témoignages que parce que, sans doute, ils en avaient les écrits continuellement à leur disposition, et l'on croira pouvoir tirer dans la suite une semblable conséquence d'une supposition partout ailleurs aussi naturelle. » Daunou, dans le compte rendu de l'ouvrage de Petit-Radel, dans le *Journal des savants*, 1819, p. 162-173, relève dans saint Paul trois citations : Épiménide, Euripide, Aratus. Tit., I, 12; I Cor., XV, 33; Act., XVII, 28. — [13] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1866, p. 68-72. Cf. Hagemann, *Die römische Kirche und ihr Einfluss auf Disciplin und Dogma in den ersten drei Jahrhunderten*, in-8°, Freiburg-im-Br., 1864, p. 165. — [14] S. Jérôme, *Epist.*, LXXXIV, *ad Pammachium et Oceanum*, n. X, *P. L.*, t. XXII, col. 751. — [15] Rufin. *Invectiva in Hieronymum*, l. I, c. XLIV, *P. L.*, t. XXI, col. 583 sq. — [16] Gennade, *De viris illustrib.*, c. XXIV, édit. Richardson, in-8°, Leipzig, 1896, p. 71, n. 24. — [17] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. I, p. 117, 199; t. III, p. 515 sq.

jusqu'à la persécution de Dioclétien. Rien non plus des circulaires ou encycliques annonçant la mort des papes, la vacance du siège, l'élection du successeur, sur le modèle du document que nous savons avoir été adressé à Saint Cyprien à l'occasion de la mort du pape Fabien et de celle du pape Xyste II. La seule pièce qui semble avoir échappé au brasier c'est le martyre de Justin l'apologiste. Le reste fut misérablement détruit et les efforts tentés pour reconstituer la bibliothèque, au moins en ce qui concerne les récits martyrologiques, n'offraient guère de garantie, à preuve le discrédit que le décret dit de Gélase jette sur cette littérature [1] et la pauvreté du fonds hagiographique romain jusqu'au temps de saint Grégoire Ier [2].

VI. Destruction des bibliothèques sous Dioclétien. — La persécution de Dioclétien marque le début du IVe siècle et l'un des plus irréparables désastres qui pussent atteindre le christianisme. L'édit de persécution portait que les édifices du culte chrétien devaient être abattus, les livres sacrés qu'ils contenaient ou qui étaient en dépôt dans les maisons des clercs et des fidèles devaient être jetés au feu : τὰς δὲ γραφὰς ἁπαντεῖς πυρὶ γενέσθαι [3]. L'édit fut appliqué avec plus ou moins de rigueur suivant les provinces. En Italie, en Afrique, en Espagne, on fut sans pitié. Dans ce dernier pays, nous entendons le poète Prudence qui montre les soldats pillant, les livres sacrés, et attribue, à la destruction de documents qui eut lieu alors, l'oubli où tomba la mémoire des anciens martyrs [4]. Les bibliothèques de Jérusalem et de Césarée échappèrent, nous l'avons dit [5]. Il n'en fut pas ainsi à Rome où l'on est en droit de supposer que la bibliothèque devait être abondamment pourvue ainsi qu'il convenait à une Église opulente et, de tous temps, un peu paperassière. Mais nous manquons de détails sur ce qui s'y passa, où pour mieux dire, les seuls détails que nous possédons découlent d'une source suspecte. S'il faut en croire un document rédigé un siècle après les événements par des adversaires avérés, les donatistes, pour les besoins de la polémique, il y aurait eu à Rome de nombreux « traditeurs » des Livres saints [6]. Deux seulement sont désignés par leurs noms : Straton et Cassien [7]. Quant à l'accusation de tradition des livres saints par le pape Marcellin et ses prêtres Miltiade, Marcel et Silvestre on ne peut l'appuyer d'aucune pièce incontestable, et saint Augustin la repousse comme dénuée de preuves [8]. Nous avons raconté ailleurs [9] les efforts surhumains tentés par Marcellin pour dérober aux profanateurs les sépultures vénérées des catacombes. Apparemment, suivant une très juste remarque [10], si la police romaine avait dû recourir à la trahison ou à la faiblesse pour se faire livrer les manuscrits, ce n'aurait été que dans quelques-unes des églises paroissiales ou *tituli*, situées pour la plupart dans les quartiers excentriques de la ville; les plus anciennes n'étant point distinguées par leur architecture comme les somptueuses basiliques de l'Orient, pouvaient être jusque-là demeurées inconnues à l'autorité civile [11]. Mais celle-ci avait entretenu des rapports officiels avec le chef de la communauté chrétienne : elle connaissait, à n'en pas douter, l'existence des archives et de la bibliothèque pontificales, situées dans un des lieux les plus fréquentés de la ville, près du théâtre de Pompée et des écuries de la faction verte des jeux du cirque [12]. Sans doute elle n'eut besoin d'aucun délateur pour s'emparer d'un dépôt déjà considérable à cette époque [13], et que sa richesse même n'avait pas dû permettre de déménager furtivement. Le petit nombre des Actes, des documents, des écrits antérieurs au IVe siècle qui nous soient restés d'un siège mêlé comme celui de Rome aux affaires de la chrétienté universelle, prouve que cette saisie eut lieu et montre que nulle part peut-être la destruction ne fut plus complète et plus systématique [14].

En Afrique, les destructions des bibliothèques chrétiennes fut poursuivie avec non moins de passion qu'à Rome. Les manuscrits bibliques étaient déjà fort nombreux en Afrique; les magistrats chargés de l'exécution des édits brûlèrent une multitude de volumes, principalement en Numidie [15]. Ceux qui furent assez faibles pour livrer aux gens de police les livres réclamés reçurent ce nom infamant de « traditeurs » qui va se trouver mêlé aux troubles de l'église d'Afrique pendant plus d'un quart de siècle. Parmi ces traditeurs, nous connaissons Purpurius, évêque de Limata, d'une moralité détestable; Donat, évêque de Maxula; Victor, évêque de Rusicade, qui consentit à brûler lui-même par ordre du curateur de la cité, un manuscrit des quatre évangiles et prétendit trouver une excuse à sa lâcheté dans le fait que l'écriture du volume était, disait-il, presque effacée; enfin Fundanus, évêque d'Abitène, dont les livres furent jetés sur le bûcher au moment où, par une coïncidence inattendue, éclatait un orage qui éteignit la flamme [16]. Le procès-verbal de « tradition » de l'église et du clergé de Cirta (= Constantine) nous a conservé

[1] H. Leclercq, *Les martyrs. Juifs, Sarrasins, Iconoclastes*, in-12, Paris, 1905, p. CXI; E. Preuschen, *Analecta. Kurzere Texte zur Geschichte der alten Kirche und Kanons*, in-8°, Leipzig, 1893, p. 151; J. Friedrich, *Ueb. die Unechtheit der Decretale de recip. et non recip. libr. des Papst Gelasius I*er, dans *Sitzungsb. d. Abhandl. d. königl. Akad. zu Münch.*, 1888; *Philos. hist. Klasse*, p. 54-86. L. Delisle, dans la *Revue archéologique*, mai 1981, p. 259, décrit un ms. de la fin de VIIe siècle qui attribue le décret à Gélase. — [2] S. Grégoire Ier, *Epistular.*, l. VIII, epist. XXIX, *ad Eulogium Alexandr.*, *P. L.*, t. LXXXVII, col. 930 sq. Cf. Grégoire de Tours, *De glor. mart.*, c. XXXIX, édit. Krusch, dans *Monum. german. histor., Script. rer. merovingicarum*, t. I, p. 513, *Historias passionum nobis integras non esse delatas.* — [3] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VIII, c. II, *P. G.*, t. XX, col. 743 sq. — [4] Prudence, *Peristephanon*, hymn. I, vs. 73-78, *P. L.*, t. LX, col. 288 sq. — [5] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VI, c. XX, *P. G.*, t. XX, col. 572. — [6] S. Augustin, *Breviculus collationis cum donatistis*, diss. III, n. XXXIV, *P. L.*, t. XLIII, col. 645 : Dans cette séance, les donatistes donnèrent lecture de *gesta quædam prolixissima apud præfectum multorum hoc tempore multa ecclesiastica tradentium*. En supposant ces Actes authentiques, on n'a aucune preuve que l'insinuation qu'ils contiennent porte sur les chrétiens de Rome; car, ainsi que le remarque saint Augustin : *nec præfectus ipse.... nec locus legebatur.* — [7] S. Augustin, *Breviculus collationis cum donatistis*, III, c. XXXIV-XXXVI, *P. L.*, t. XLIII, col. 645 sq. — [8] S. Augustin, *Contra litteras Petiliani*, l. II, n. 202, *P. L.*, t. XLIII, col. 322; *De unico baptismo*, c. VII, *P. L.*, t. XLIII, col. 599 sq.; *Brevic. collat. cum donatistis*, III, XXXIV-XXXVI, *P. L.*, t. XLIII, col 645 sq. — [9] H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrét.*, in-8°, Paris, 1907, t. I, p. 245. — [10] P. Allard, *Hist. des persécutions*, in-8°, Paris, 1890, t. IV, p. 184-185. — [11] L'expansion monumentale du christianisme témoigne dans Rome d'une sorte de timidité. Tandis qu'en Orient, les églises chrétiennes s'élèvent au centre même des villes, ἀνὰ πάσας τὰς πόλεις (Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VIII, c. I), à Rome presque toutes les églises titulaires occupent une zone relativement excentrique. La partie centrale, le cœur de la ville, où se trouvaient le Capitole, le Palatin, la Voie sacrée, les divers Forums, le Grand Cirque, ne renferme pas dans ses quatre régions de « titres » chrétiens dont on puisse placer l'origine avant la fin des persécutions. — [12] De Rossi, *De origine, historia, indicibus scrinii et biblioth. Sedis apostol.*, p. XXXVII, et dans *Studi e documenti di storia e diritto*, 1884, p. 334. — [13] *De origine*, p. XI-XXVII. — [14] *De origine*, p. XVIII, *La bibliotheca*, p. 336. — [15] S. Augustin, *Contra Cresconium*, III. XXX, *P. L.*, t. XLIII, col. 514 : *Valentianus curator fuit. Ipse me coegit ut mitterem illa in ignem. Sciebam illa delitia fuisse.* — [16] *Acta sanct. Saturnini, Dativi*, n. 3, dans Ruinart, *Acta sincera*, in-4°, Parisiis, 1689, p. 410 : *In isto namque foro jam pro scripturis dominicis dimicaverat cœlum, cum Fundanus civitatis quondam episcopus Scripturas dominicas traderet exurendas : quos cum magistratus sacrilegus igni apponeret, subito imber sereno cœlo diffunditur, ignis Scripturis sacris admotus extinguitur, grandines adhibentur, omnisque ista regio, pro Scripturis dominicis, elementis furentibus, devastabatur.*

d'utiles renseignements. En voici quelques passages : « Quand on fut arrivé à la maison où s'assemblaient les chrétiens, Félix, flamine perpétuel, curateur, dit à Paul, évêque : « Apportez les Ecritures de votre loi, et « tous les écrits que vous avez ici, afin d'obéir aux ordres « des empereurs. » Paul, évêque, dit : « Ce sont les lec- « teurs qui ont les Ecritures : ce que nous avons ici, « nous le donnons. » Félix, flamine perpétuel, curateur, dit : « Montrez les lecteurs, ou les envoyez chercher. » Paul, évêque, dit : « Vous les connaissez tous. » Félix, flamine perpétuel, curateur, dit : « Réservant les lec- « teurs, que nos officiers produiront, donnez ce que « vous avez. »... On se rendit ensuite à la bibliothèque [1], mais on trouva les armoires vides... Quand le triclinium eut été ouvert... Félix, flamine perpétuel, curateur, dit : « Apportez les Ecritures que vous possédez, afin d'obéir « aux ordres des empereurs. » Catulinus remit un très gros volume. Félix, flamine perpétuel, curateur, dit à Marcuclius et à Silvain : « Pourquoi n'avez-vous « donné qu'un volume ? Apportez les Écritures que vous « possédez. » Catulinus et Marcuclius dirent : « Nous « n'en avons pas plus, parce que nous sommes sous- « diacres ; mais les lecteurs ont les volumes. » Félix, fla- mine perpétuel, curateur, dit à Marcuclius et Catulinus : « Montrez-nous les lecteurs. » Marcuclius et Catulinus dirent : « Nous ne savons où ils demeurent »... Quand on fut arrivé à la maison d'Eugène, Félix, flamine per- pétuel, curateur, dit à celui-ci : « Donne les Écritures « que tu possèdes, afin de montrer ton obéissance. » Il apporta quatre volumes... Et quand on fut à la maison de Félix le marbrier, celui-ci réunit cinq volumes. Quand on fut arrivé à celle de Victorin, il réunit huit volumes. Quand on fut arrivé à celle de Projectus, il réunit cinq gros volumes et deux petits. Et quand on fut arrivé à la maison du grammairien Victor, Félix, fla- mine perpétuel, curateur, lui dit : « Donne les Écritures « que tu as, afin de te montrer obéissant. » Le grammai- rien Victor offrit deux volumes et quatre cahiers... Quand on fut à la maison de Codéon, sa femme apporta six volumes [2]. Au total vingt-neuf volumes. »

Dans d'autres villes le clergé tenta de sauver une partie de la bibliothèque. Marin, évêque d'Aquæ Thibi- litanæ, livra aux gens de police les archives de son église, mais sauva les livres [3]. Donat, évêque de Calame, sut profiter de l'ignorance ou de la complicité des enquêteurs pour leur faire emporter des ouvrages de médecine [4] et, grâce à ce subterfuge, sa biblio- thèque fut sauvée. Cette conduite fut imitée par Men- surius, évêque de Carthage [5]. Celui-ci retira de la basi- lique tous les livres de religion auxquels il substitua des ouvrages hérétiques. Les agents n'y regardant pas de très près emportèrent ce qu'on leur livrait de si bonne grâce. Cependant quelques décurions s'aperçu- rent de la méprise et la dénoncèrent au proconsul. Celui-ci, convaincu comme tout véritable administra- teur, que l'administration ne se trompe jamais, refusa de donner suite à cette affaire et d'autoriser des per- quisitions dans la propre demeure de Mensurius où, disait-on, les Livres saints étaient cachés. Ainsi fut sauvée la bibliothèque de l'Église de Carthage : qui sait le nombre de documents d'un prix infini dont nous sommes redevables à l'habileté de Mensurius et à la tolérance du proconsul.

Les procès intentés aux traditeurs après la paix de l'Église nous ont conservé ces détails et quelques autres. Tandis que Secundus, évêque de Tigisi, se tirait d'embarras en livrant des paperasses sans intérêt, *chartas ejectas, inutiles,* et en donnant *aliqua æbola* [6], nous lisons que Alfius Cæcilianus, duumvir munici- palis Autumnitanorum *perrexit ad locum ubi* (christiani) *orationes celebrare consueti fuerant, inde ca- thedram tulit et epistolas salutatorias* [7], et encore : *epistolas salutatorias de basilica esse prolatas* [8]. Peut- être ne s'agit-il ici que de *litteræ formatæ.* On men- tionne ailleurs des *codices pretiosi* et *pretiosissimi.*

Nous venons de voir les volumes confiés aux lecteurs. Cette mesure a pu sauver quelques livres, mais combien peu auront, après la paix de l'Église, rejoint la biblio- thèque épiscopale? A cette même époque, en Mace- doine, plusieurs fidèles sont traduits à Thessalonique devant le gouverneur Dulcetius. Parmi ces fidèles se trouvaient des femmes, trois sœurs, Agape, Irène et Chionie, qui, l'année précédente, s'étaient enfuies dans les montagnes après avoir caché de nombreux manus- crits des Écritures. On lit dans l'interrogatoire : « N'y a-t-il pas chez vous quelques écrits des impies chré- tiens, parchemins ou livres? — Aucun, ceux qui sont aujourd'hui empereurs nous les ont tous enlevés. » L'interrogatoire d'Irène contient ce précieux passage : « Ton but impie, se montre clairement en ce que tu as voulu conserver jusqu'à ce jour tant de parchemins, de livres, de tablettes, de volumes et de pages des Écritures appartenant aux impies chrétiens... Et maintenant qu'on me remette tous les livres cachés dans les coffres et les boîtes d'Irène, *a scriniis et arculis* [9]. » Quelques exceptions locales ne peuvent empêcher de dire qu'en 303-304 les bibliothèques chré- tiennes furent impitoyablement et irrémédiablement supprimées [10].

VII. Réfection des bibliothèques après la paix de l'Église. — « L'Église, après la tourmente, dut pourvoir à la réfection de ses archives dévastées [11]. » La bibliothèque de Césarée de Palestine, rassemblée par Pamphile, épargnée on ne sait pourquoi ni com- ment, allait permettre à Eusèbe [12] d'entreprendre des ouvrages historiques qui sont la seule compensation aux ruines accumulées par l'édit de 303. Il est pro- bable que les cachettes utilisées avaient endommagé certains manuscrits, puisque dans la deuxième moitié du IVe siècle, l'évêque Euzoius dut faire transcrire sur

[1] *In bibliothecam*, le ms. porte *in bibliothecis*. C'est Masson *qui collato Augustino Contra Cresconium IV, 29, 56 mu- tavit in bibliothecam*, tandis que Ellies du Pin, *De schism. donatist.*, Parisiis, 1702, p. 172, a maintenu *in bibliothecis*. Cependant De Rossi est favorable à la leçon : *in bibliothecam*. — [2] *Gesta apud Zenophilum consularem*, réimprimés à la suite du t. IX, des œuvres de saint Augustin, édit. Gaume, col. 1106-1107 ; *P. L.*, t. XLIII, col. 513 ; *De orgine*, p. XIV sq. ; Dziatzko, dans Pauly-Wissowa, *Realencyklopädie*, 1899, t. III, p. 420, croit que *armaria inania* veut tout simplement dire que les livres furent sauvés, c'est-à-dire qu'ils étaient « en ville ». — [3] S. Augustin, *Contra Cresconium*, III, 30, *P. L.*, t. XLIII, col. 514 : *Dedi Pollio chartulas, nam codices mei salvi sunt* — [4] *Ibid.* : *Secundus Donato Calamensi dixit : « Dicitur te tradidisse, » Donatus respondit : « Dedi codices medicinales. »* — [5] S. Augustin, *Breviculus collationis cum Donatistis*, d. III, n. 25, *P. L.*, t. XLIII, col. 638 : *Non scripserat (Mensurius) se sanctos codices tradidisse, sed potius ne a persecutoribus invenirentur abstulisse atque servasse ; dimisisse autem in basilica Novorum quæcumque reproba scripta hæretico- rum, quæ cum invenissent persecutores et abstulissent, nihil ab illo amplius postulasse. Verumtamen quosdam Carthaginensis ordinis viros postea suggessisse proconsuli quod illusi fuerunt qui missi erant ad christianorum Scrip- turas auferendas et incendendas, quia non invenerant nisi nescio quæ ad eos non pertinentia ; ipsas autem in domo episcopi custodiri, unde deberent proferri et incendi ; procon- sulem vero ad hoc eis consentire noluisse.* — [6] S. Augustin, *Brevic. collat. cum Donatist.*, III, n. 13, *P. L.*, t. XLIII, col. 631. — [7] *Gesta purgationis Cæcilii*, dans E. du Pin, *op. cit.*, p. 168. — [8] *Gesta purgationis Felicis episc. aptungitani*, dans E. du Pin, *op. cit.*, p. 164. — [9] *Acta sanct. Agapes, Chioniæ, Irenes*, n. 5, 6, dans Ruinart, *Acta sincera*, in-4°, Parisiis, 1689, p. 423 sq. — [10] H. Grisar, *Le bibliotheche nell' antichita classica e nei primi tempi cristiani*, dans *Civiltà cattolica*, 1902, sér. XVIII°, t. VIII, p. 463 sq. — [11] E. Le Blant, *Les Actes des martyrs, suppl. aux Acta sincera de Ruinart*, in-4°, Paris, 1882, p. 25. — [12] Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VI, c. XI, XIV, XIX, *P. G.*, t. XX, col. 541, 549, 561.

parchemin les rouleaux de papyrus qui tombaient en pourriture[1]. Peut-être une copie d'un des manuscrits ainsi désignés nous est-elle parvenue dans le ms. *Vindobon. theol. gr. 29,* du XIe siècle. On y lit au fol. 146 : Εὔξιος ἐπίσκοπος ἐν σωματίοις ἀνενεώσατο[2]. Il est beaucoup plus douteux que nous ayons conservé un seul des cinquante exemplaires des Écritures commandés par Constantin après la paix de l'Église et destinés à réparer le vide des bibliothèques des églises[3].

En Afrique, la bibliothèque de l'église d'Hippone se reconstitua petit à petit, l'épiscopat de saint Augustin fut particulièrement favorable[4]. Les bibliothèques privées se formaient avec non moins d'application que les bibliothèques publiques. *Hieronymus quoque atque Gennadius ecclesiasticos scriptores toto orbe quærentes, ordine persecuti sunt*[5] et saint Jérôme nous parle lui-même avec complaisance de cette *bibliotheca quam mihi Romæ summo studio ac labore confecéram*[6]. Sidoine Apollinaire de son côté nous signale les bibliothèques de Ferréol[7], de Loup[8] et de Consentius qui est, dit-il, *thesauris bibliothecalibus large refertus*[9].

Les conditions nouvelles de sécurité faites à l'Église par le revirement politique de l'an 313 eurent nécessairement leur retentissement sur les bibliothèques. En temps de paix, les livres furent déposés dans les églises. Les armoires affectées pour les contenir se dressaient de chaque côté du *bêma*.

Il est probable qu'on a fréquemment utilisé les deux petits appartements, — ou l'un des deux — qui dans un grand nombre de basiliques du IVe et du Ve siècle flanquaient l'abside[10]. L'entretien et tout ce qui concerne la bibliothèque et l'archive étaient remis à la vigilance du diacre qui gérait les fonds, soldait les dépenses, entretenait les pauvres pourvus d'une patente officielle; il était le véritable syndic de cette chère bibliothèque qu'il administrait de son mieux[11].

VIII. La bibliothèque apostolique. — A Rome, dès le IVe siècle, les papes prirent un soin constant de reconstituer et d'enrichir la bibliothèque pontificale. Depuis la paix de l'Église il nous faut descendre jusqu'au temps du pape Jules Ier (337-352) pour rencontrer la première mention du *scrinium sanctum*[12]. Il semble que, dès le IVe siècle, chaque église de quelque importance possède une bibliothèque et une archive, sans que la distinction apparaisse bien nette entre l'une et l'autre[13]. L'archive et la bibliothèque, pendant la première moitié du IVe siècle, et peut-être dès le temps de Constantin, semblent avoir été situées dans le voisinage du théâtre de Pompée, à très peu de distance de l'emplacement sur lequel le pape Damase érigea une basilique dédiée à Saint Laurent[14]. Cependant, dès le temps du pape Silvestre, le Lateran, devenu résidence officielle des papes et centre de l'administration ecclésiastique, possédait sa bibliothèque et son archive. Mais la première attestation qu'on rencontre de ce fait est tout à fait tardive puisqu'elle date du VIIe siècle. On voit dans le *Liber diurnus,* que *archivum sanctæ romanæ Ecclesiæ* et *sacrum Lateranense scrinium* désignent le même rouage administratif[15]. Dès la deuxième moitié du IVe siècle, sous Damase (366-384), nous pouvons admettre l'existence de deux dépôts pour l'Église de Rome. Était-ce pour mieux classer ou pour éviter l'encombrement, nous ne saurions le dire. Pas plus que nous ne savons la véritable raison du choix de San Lorenzo, car la conjecture qui propose d'y voir la maison paternelle de Damase n'est pas même appuyée de l'ombre d'une preuve. Ce qui pourrait expliquer ce choix c'est le long séjour du père de Damase attaché à San Lorenzo en qualité d'*exceptor* (*notarius*), *lector, levita* (*diaconus*) et *presbyter*. Damase lui-même avait commencé dans cette église sa carrière cléricale[16]. Outre l'église, Damase renouvela le *scrinium,* lui fit faire un toit nouveau et diverses décorations à l'extérieur de l'édifice, notamment des colonnes à droite et à gauche lesquelles font supposer que c'était un portique. En réalité l'église primitive de Saint-Laurent in Damaso était, par une rareté remarquable, entourée de portiques de toutes parts, ainsi que le temple de Minerve, à Pergame. Ces portiques servaient de bibliothèques et Damase, en rebâtissant l'église, conserva cette inscription de l'abside qui nous apprend le culte antique de saint Laurent en ce lieu et nous autorise à supposer que ladite inscription était posée sur la partie antérieure du portique, sur les propylées de la façade, devant l'entrée[17] :

Hæc Damasus tibi Xq̄e deus nova tecta dicavi
Laurenti sæpius martyris auxilio

[1] S. Jérôme, *De viris illustribus,* c. CXIII, *P. L.,* t. XXIII, col. 707 : *Plurimo labore corruptam jam bibliothecam Origenis et Pamphili in membranis instaurare conatus est.* — [2] Gardthausen, *Griechische Palæographie,* in-8°, Leipzig, 1879, p. 42. Cf. Philo Alexandrinus, *Liber de opificio mundi,* édit. Leop. Cohn, Breslau, 1889; Ehrhardt, dans *Römische Quartalschrift,* 1891, t. V, p. 222 sq.; Siberus, *De Cæsareæ Palestin. episc.,* in-4°, Lipsiæ, 1734; S. Jérôme, *Adv. Rufinum,* l. III, c. XXII, *P. L.,* t. XXIII, col. 486; *Contr. Pelagian.,* l. III, c. II, *P. L.,* t. XXIII, col. 597 sq.; *Comment. in epist. ad. Titum,* 3, *P. L.,* t. XXVI, col. 626 sq. — [3] Eusèbe, *De vita Constantini,* l. V, c. XXXVI, XXXVII, *P. G.,* t. XX, col. 1184; Ehr. Audr. Frommann, *De codicibus SS. jussu Constantini Magni ab Eusebio adornatis,* in-4°, 1759. — [4] S. Augustin, *De hæresibus,* c. LXXXVIII, *P. L.,* t. XLII, col. 49, et surtout Possidius, *Vita Augustini,* c. XXXI, *P. L.,* t. XXXII, col. 64. *Ecclesiæ bibliothecam omnesque codices diligenter custodiendos semper jubebat... Ecclesiæ dimisit una cum bibliothecis libros et tractatus vel suos vel aliorum scriptos habentibus, Acta sanct.,* aug. t. VI, p. 440, n. 70. La bibliothèque échappa en 430, lors de la prise de la ville par les Vandales. Chladenius, *De fortuna bibliothecæ Augustini in excidio hipponensi,* in-4°, Lipsiæ, 1742; H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne,* in-4°, Paris, 1904, t. II, p. 151, notes 2, 6. Pour la bibliothèque de Ruspe, cf. *Vita Fulgentii,* c. VIII, XIV, XIX, XX, XXVII. — [5] S. Isidore, *Origines,* l. VI, c. VI, n. 2, *P. L.,* t. LXXXII, col. 237. — [6] S. Jérôme, *Epist.,* XXII, *P. L.,* t. XXII, col. 416. — [7] Sidoine Apollinaire, *Epistular.,* l. II, epist. IX, *P. L.,* t. LVIII, col. 484. — [8] *Ibid.,* l. VIII, epist. XI, *P. L.,* t. LVIII, col. 603. — [9] *Ibid.,* l. VIII, epist. IV, *P. L.,* t. LVIII, col. 592. — [10] De Rossi, *Bull. di arch. crist.,* 1876, p. 52; Paulin de Nole, *Epist.,* XXXII (al. XII), n. 16, *P. G.,* t. LXI, col. 338; De Rossi, *Inscriptiones christian.,* in-fol., Romæ, 1888, t. II, p. 292-297. — [11] De Rossi, *Bull. di arch. crist.,* 1866, p. 8 sq., 20 sq. — [12] *Liber pontificalis,* édit. Duchesne, t. I, p. 205, *Julius,* n. 50. — [13] H. Bresslau, *Handbuch der Urkundenlehre,* in-8°, Leipzig, 1889, p. 120. — [14] Appelée depuis Saint-Laurent-in-Damaso. Lanciani, *Forma urbis Romæ,* pl. 20, 21 : *Ove si scorge che il presente luogo della chiesa di S. Lorenzo in Damaso non concide perfettamente con quello de la basilica originaria dello stesso nome, Percia l'indicazione topografica della bibliotheca e dell' antica chiese, fornita dell' Lanciani e incompleta.* — [15] *Le Liber diurnus,* édit. E. de Rozière, p. 173; édit. Sickel, p. 89 : *Decretum (electionis novi pontificis) a nobis factum ...in arcivo domine nostræ sanctæ romanæ ecclesiæ, scilicet in sacro Lateranensi scrinio profuturorum temporum cautela recondi facimus. Ibid.,* édit. Rozière, p. 145, édit. Sickel, p. 74 : *in sacro scrinio sanctæ apostolicæ Sedis. Ibid.,* édit. Rozière, p. 61; édit. Sickel, p. 24 : *in ecclesiastico nostro scrinio.* — [16] De Rossi, *De origine,* p. XL : *ædes sacra Laurentio martyri ante Damasum (hoc loco) exstitisse, nullo argumento probatur.* Le P. H. Grisar, qui a apporté à cette étude une attention spéciale, soutient le contraire. — [17] De Rossi, *Inscript. christianæ urbis Romæ,* in-fol., Romæ, 1888, t. II, pars. 1, p. 134 : le sylloge Virdunensi; n. 5 : *Ad ecclesiam sancti Laurentii in Damaso, quæ alio nomine appellatur, in prasino, isti versiculi sunt scripti in illo throno.* Cf. Fonseca, *De basilica S. Laurentii in Damaso,* p. 204. Sur le nom de *S. Lorenzo in prasino,* cf. Grisar, *Storia di Roma e dei Papi ne medio evo,* t. I, part. 1, p. 353 sq.; *Geschichte Roms,* t. I, p. 206 sq.

Voici l'autre inscription qui se lisait *in introïtu ecclesiæ ipsius*[1].

Hinc pater exceptor lector levita sacerdos.

. . . . . .

Archibis fateor volui nova condere tecta
Addere præterea dextra levaque columnas.

. . . . . .

Entre le IVe et le VIIe siècle on rencontre fréquemment la mention de l'archive et de la bibliothèque pontificales, mais sans détermination de lieu. Tantôt on emploie le mot *chartarium*, tantôt *scrinium*, enfin *bibliotheca* et *archivum*. Saint Jérôme y renvoie un de ses contradicteurs vérifier les pièces douteuses : *Si a me fictam epistolam suspicaris, cur eam in romanæ Ecclesiæ chartario non requiris*[2] ? Les papes Boniface Ier[3], Célestin Ier[4], Gélase Ier[5] et Hormisdas[6] font mention du *scrinium sedis apostolicæ*, tandis que deux livres du pape Gélase Ier dirigés contre Nestorius et contre Eutychès, parlant des anciens manuscrits de Gennadius, nous apprennent que *hodie in bibliothecæ ecclesiæ archivo reconditi tenentur*[7]. C'est dans ce même *scrinium* que le pape Vigile déposait l'exemplaire d'Arator sur les Actes des apôtres[8].

Sous Grégoire Ier, on collationna dans le *scrinium* apostolique les actes du concile d'Éphèse. Dès le pontificat de ce pape (590-604), on voit le *scrinium* apostolique prendre soin de compiler les *regesta* de Grégoire. Ce travail ingrat était indispensable pour la bonne gestion des services publics[9]. Ces *regesta* devaient être vraisemblablement composés d'après les registres, qui étaient conservés *in scriniis memoriæ* de la *domus Augusta*[10]. Le terme *regesta* s'entendait dans le sens le plus large. C'était non seulement la correspondance papale, mais la comptabilité, le polyptyque des entrées et des aumônes. Ces documents étaient de toute nécessité. Dès le milieu du IIIe siècle, l'Église de Rome avait à sa charge l'entretien de quinze cents pauvres[11]. A la fin du Ve siècle, le pape Gélase avait fait rédiger le polyptyque de l'Église de Rome et c'est d'après ce document qu'un siècle plus tard saint Grégoire Ier régla le dû *omnibus ordinibus ecclesiasticis vel palatinis, monasteriis, ecclesiis, cœmeteriis, diaconis, xenodochiis urbanis vel suburbicanis*. On faisait encore usage de ce polyptyque au IXe siècle[12].

Le *scrinium* des églises servit à recueillir une importante série d'actes légaux, qui sont les affranchissements d'esclaves ou « manumissions » dans les églises[13]. La notice du pape Jules (337-352) contient le renseignement suivant : *De manumissionibus celebrandis in ecclesia per scrinium sanctum* [*et de*] *cautionibus instrumentis, testamentis* (*in eodem scrinio*) *conficiendis et asservandis*[14]. Cenni, Galletti, Marini voient dans ce texte la création officielle de l'archive romaine. Quoiqu'il en soit, dès le Ve siècle, il existe un *Chartarium Ecclesiæ romanæ* qui garde les lettres papales, classe les documents et en tire, au besoin, des expéditions.

Dans la basilique de Saint-Pierre, entre les manuscrits liturgiques et les manuscrits divers, on gardait les *acta* et *munimenta*, tels que les *cautiones* des évêques et des papes, c'est-à-dire les *professiones fidei scriptæ a notariis in scrinio Lateranensi deponebantur in sanctissima confessione beati Petri apostoli ad corpus ejus conservandæ*[15]. Les décrets des élections étaient conservés au Latran[16], les donations importantes au tombeau de Saint-Pierre[17]. La notice du pape Zacharie ou *Liber pontificalis* ajoute que : *in prædicta etiam* (*ecclesia S. Petri*) *omnes codices domus suæ proprios, qui in circulo anni leguntur ad matutinos, armarii opere ordinavit*.

Le *Liber pontificalis* qui a inséré dans la notice du pape Sylvestre l'état très exact des dons de Constantin, ne contient aucune mention d'une bibliothèque ou simplement de livres. La *Charta cornutiana* (en 471) type de donation à une église dressée par le donataire lui-même est heureusement moins discrète. Après l'énumération des bijoux et des vêtements on lit la mention de livres sacrés et liturgiques[18]. Le cas n'est pas unique et se trouve sur d'autres chartes lapidaires, mais le *Liber pontificalis* ignore toujours et systématiquement ce genre de présents. On n'en peut donc tirer aucune conclusion. Il est peu probable en effet que l'Église de Rome n'ait pas reçu un ou plusieurs de ces cinquante exemplaires transcrits par les soins d'Eusèbe à la demande de l'empereur Constantin[19]; mais on ne peut espérer atteindre jamais à une certitude puisque aucun manuscrit romain du IVe ou du Ve siècle ne nous est parvenu.

Ainsi que nous venons de le voir, quelques indications utiles relativement à la bibliothèque de Rome se rap-

[1] De Rossi, *Inscript.*, p. 151, n. 23, cf. p. 135, n. 7; *De origine*, p. XXXVIII; Duchesne, *Liber pontificalis*, t. I, p. 213, note 7, Damasus, n. 54 : *Hic fecit basilicas duas, una beato Laurentio juxta theatrum et alia via Ardeatina ubi requiescit*. H. Breslau, *Handbuch der Urkundenlehre*, t. I, p. 121, s'accorde avec De Rossi, sur l'interprétation de l'épigramme et tient pour non avenues les objections soulevées par le P. Kehr, dans *Mittheilungen des österreich. Instituts*, t. VIII, p. 143. Au IVe siècle, saint Laurent possédait à Rome plusieurs églises. Outre celle de Saint-Laurent in Lucina, dans laquelle Damase fut élu pape, en 366, la petite basilique constantinienne de Saint-Laurent à l'Agro Verano, De Rossi, *Inscript.*, t. II, p. 82, 117-135, 151. — [2] S. Jérôme, *Apolog. adv. Rufinum*, l. II, c. XX, *P. G.*, t. XXIII, col. 471. — [3] Jaffé-Kaltenbrünner, *Regesta romanor. pontif.*, n. 300 : *scrinium Sedis apostolicæ*. — [4] *Ibid.*, n. 369. — [5] Thiel, *Epist. romanor. pontif.*, t. I, p. 447 : *ex scrinio editi*. — [6] *Ibid.*, p. 795 : *ex scrinio edidit*. — [7] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, in-4°, Paris, 1886, t. I, p. 257, note 14. — [8] *Præfatio Arntzii ad Aratorem*, *P. L.*, t. LXVIII, col. 55. — [9] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1866, p. 8, 20; *Roma sotterranea*, t. III, p. 511 sq. — [10] H. Breslau, *Die commentarii der römisch. Kaiser und die Registerbucher der Päpste*, dans *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Römische Abtheilung*, 1885, t. VI, p. 242-260; Löwenfeld, *Geschichte der päpstlichen Archivs*, dans *Historisches Taschenbuch*, in-8°, Leipzig, 1886, p. 30; De Rossi, *De origine*, p. XXII. — [11] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VI, c. XLIII, *P. G.*, t. XX, col. 616 sq.; *matriculæ*, dans Du Cange, *Glossarium med. et infim. latinitatis*. — [12] Jean Diacre, *Vita S. Gregorii Magni*, l. II, c. XXIV, XXX; *Exstat usque hodie...*, *P. L.*, t. LXXV, col. 96, 98. Cela n'était pas nouveau, voilà les lettres de Denys de Corinthe à Soter, dans Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. IV, c. XXIII, *P. G.*, t. XX, col. 384 sq., et dès la fin du IIe siècle nous savons qu'on tenait une matricule des *damnati ad metalla*, De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1866, p. 11; 1868, p. 19-22; B. Aubé, dans la *Revue archéologique*, mars 1879, p. 161. Voir encore la lettre d'Étienne aux Syriens et aux Arabes, Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VIII, c. V, *P. G.*, t. XX, col. 749. — [13] Sur ce mode d'affranchissement, voir *Dictionn.*, t. I, col. 557. Cf. S. Augustin, *Serm.*, XXI, *P. L.*, t. XXX, col. 135; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. I, c. IX, *P. G.*, t. LXVII, col. 881 sq.; *Code théodosien*, l. IV, tit. VII, l. 1; *Code justinien*, l. I, tit. III, l. 1, 2. Ennodius confirme le fait de cette manumission *qua gestis ecclesiasticis servus ex omni obnoxietate solvendus pronuntiatur*; de Rozière, *Rec. de formules*, t. I, p. 85; Fournier, *Essai sur les formes et les effets de l'affranchissement dans le droit gallo-romain*, dans le *Bull. de l'École des Hautes Études*, fasc. 69, p. 79 sq. — [14] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, 1886, t. I, p. 205. Cf. Cenni, *Dissertazioni*, t. I, p. LXXVI; Galletti, *Del primicerio della Sede apostolica*, p. 3, 4; Marini, *Memorie storiche degli archivi*, p. 6; Marini, *Papiri diplomatici*, in-fol., Roma, 1805, p. 130, n. LXXXIV; *Chartæ quidem donationum et paginæ testamentorum exhibendæ et allegandæ erant actis municipalibus ut bona data legata ecclesiis fide publica tuta essent cujus exhibitionis specimen authenticum servat papyrus tabularii ecclesiæ Ravennati scriptus anno 491*. — [15] *Liber diurnus*, édit. de Rozière, form. LXXXIII, LXXXV, p 182, 202, 203. — [16] *Ibid.*, form. LXXXII, p. 173; Mabillon, *Museum italicum*, t. I, part. 2, p. 38. — [17] *Lib. pont.*, Stephanus II, n. 47; Hadrianus I, n. 37-43. — [18] *Lib. pont.*, édit. Duchesne, 1886, t. I, p. CCXLVI, CCXLVII; Bruzza, *Regesto della chiesa di Tivoli*, p. 15-17. — [19] Eusèbe, *De vita Constantini*, l. IV, c. XXXVI-XXXVII, *P. G.*, t. XX, col. 1184 sq.

portent au pontificat de Damase. Nous savons ainsi que Damase profita du séjour de saint Jérôme à Rome pour lui confier la correction de ses manuscrits grecs. Lors du concile, en 369, nous rencontrons ce renseignement : *Similiter et alii* CXLVI *orientales episcopi subscripserunt, quorum subscriptio in authenticum hodie in archivis romanæ Ecclesiæ tenentur* [1]. Un autre fait nous montre que, malgré le soin apporté par les papes, les accroissements de la bibliothèque laissaient place à bien des lacunes. Dans un concile tenu à Rome, sous Damase, on fut obligé de recourir à un *codex Athanasii*, emprunté probablement à la bibliothèque d'un particulier [2]. C'est que évidemment on était mieux approvisionné de documents romains que de tous autres, ce qui était nécessaire vu l'importance grandissante du siège de Rome et la portée des lettres pontificales conservées dans ce *chartarium Ecclesiæ romanæ unde cuilibet requirenti epistolæ pontificum statim exhibebantur* [3].

A partir du Vᵉ siècle, on remplace le *chartarium Ecclesiæ romanæ* par *scrinia sedis apostolicæ*. Ce changement d'appellation aura-t-il coïncidé ou même consacré le transfert de la bibliothèque de l'*ædes damasiana* au Latran ? Nous n'avons aucun moyen de nous prononcer. J.-B. De Rossi pense que ce transfert eut lieu d'assez bonne heure, *maturæ*. Ce qui est certain, c'est que la nécessité aura dû se faire sentir sans tarder d'avoir des locaux spacieux, étant donné le rapide accroissement des collections. Presque chaque concile nous révèle l'existence de documents tirés de l'archive pontificale. Sirice, successeur de Damase, inaugure la série des décrétales et on nous apprend à son sujet : *fecisse constitutum de omnem ecclesiam servandum in omnem ecclesiæ archivo, id est in ecclesiarum archivis* [4]. Nombre de pièces alors conservées ont disparu depuis ainsi qu'on peut s'en apercevoir par les numéros de classement des *regesta* dont Maassen a retrouvé les vestiges dans les lettres d'Innocent Iᵉʳ (402-407) [5]. Au concile de 531, on lut certaines lettres du pape Damase au sujet desquelles Boniface II ordonna *fidem in Sedis apostolicæ scrinio requiri* [6]. C'est donc dès le pontificat de Damase qu'on conservait les écrits pontificaux et l'*epistola Anastasii I* (400-401) prouve que, dès cette date reculée, on faisait usage d'un mode de classement [7].

Les lettres papales écrites en un unique exemplaire adressé à différents destinataires étaient rapportées dans les *regesta*. Le texte transcrit une seule fois était précédé du nom de chacun de ceux qui avaient reçu un exemplaire; c'est ce que voulait dire la formule *a pari* qui se lit sur deux lettres de Zosime [8]. Une lettre du pape Célestin sur l'hérésie de Nestorius nous est parvenue en grec dans les actes du concile d'Éphèse d'après l'exemplaire authentique envoyé à Jean d'Antioche [9], et en latin avec la formule : *a pari*, qui se retrouve une fois dans la correspondance de saint Léon [10].

Dès la fin du VIᵉ siècle et le début du siècle suivant, le *scrinium* apostolique prend soin de compiler les *regesta* de Grégoire Iᵉʳ (590-604). P. Ewald [11] a essayé de reconstituer ces *libri chartici regestorum* au sujet desquels Jean Diacre nous dit *tot charticos libros epistularum ejusdem patris, quot annos* [12]. Ces *regesta* firent bon usage depuis le VIIᵉ jusqu'au IXᵉ siècle. Ce pontificat de Grégoire le Grand semble avoir exercé une influence considérable sur la destinée du *scrinium* et de la *bibliotheca* [13]. Ce fut une période d'organisation et de grande activité. Le pape étendait cette activité du côté des documents grecs auxquels l'avait initié son séjour à Constantinople. A plusieurs reprises il s'occupe des actes du concile d'Éphèse et fait collationner les manuscrits romains et ceux de Constantinople, ce qui lui permet de constater la sincérité des pièces conservées à Rome : *quæ ab antiquitate servata in scriniis (sedis apostolicæ) habebantur*. Dans une lettre au comte Narsès, on rencontre cette attestation : *Romani codices multo veriores sunt Græcis, quia nos vestra sicut non acumina, ita nec imposturas habemus* [14]. Outre les *regesta* du pape, le *scrinium* conservait le polyptyque des entrées et des aumônes. On sait en outre que la copie des homélies sur l'évangile y était déposée : *Editæ (homiliæ) in scrinio sanctæ Ecclesiæ nostræ retinentur* [15], et nous savons que la bibliotheque était publique, puisque la préface des homélies nous avertit que *editas in hic inveniant unde in his, quæ emendata sunt certiores fiant* [16]. C'est ainsi que nous voyons au VIIᵉ siècle, entre 642 et 649, le prêtre Taïon, de Saragosse, chercher dans l'*archivum Sedis apostolicæ*, les *Morales* de saint Grégoire sur Job, mais ce qu'il est plus intéressant de savoir, c'est qu'il ne put les découvrir *præ multitudine aliorum librorum*. On peut en induire que l'ordre ne régnait guère dans cette multitude de livres, et que les catalogues y étaient ignorés. Taïon découvrit les *Morales* dans la basilique de Saint-Pierre, *in scrinio, cujus altior locus continebat beatum Augustinum* [17]. Les bénédictins de Saint-Maur ont induit de là qu'au VIIIᵉ siècle le *scrinium* apostolique se trouvait au Vatican, c'est une erreur. Il est absolument certain qu'à cette date le *scrinium* et la *bibliotheca*, sous la direction du *primicierius notariorum*, étaient au Latran. On lit en effet dans le *Liber diurnus : Archivum sanctæ romanæ Ecclesiæ et sacrum Lateranense scrinium* [18].

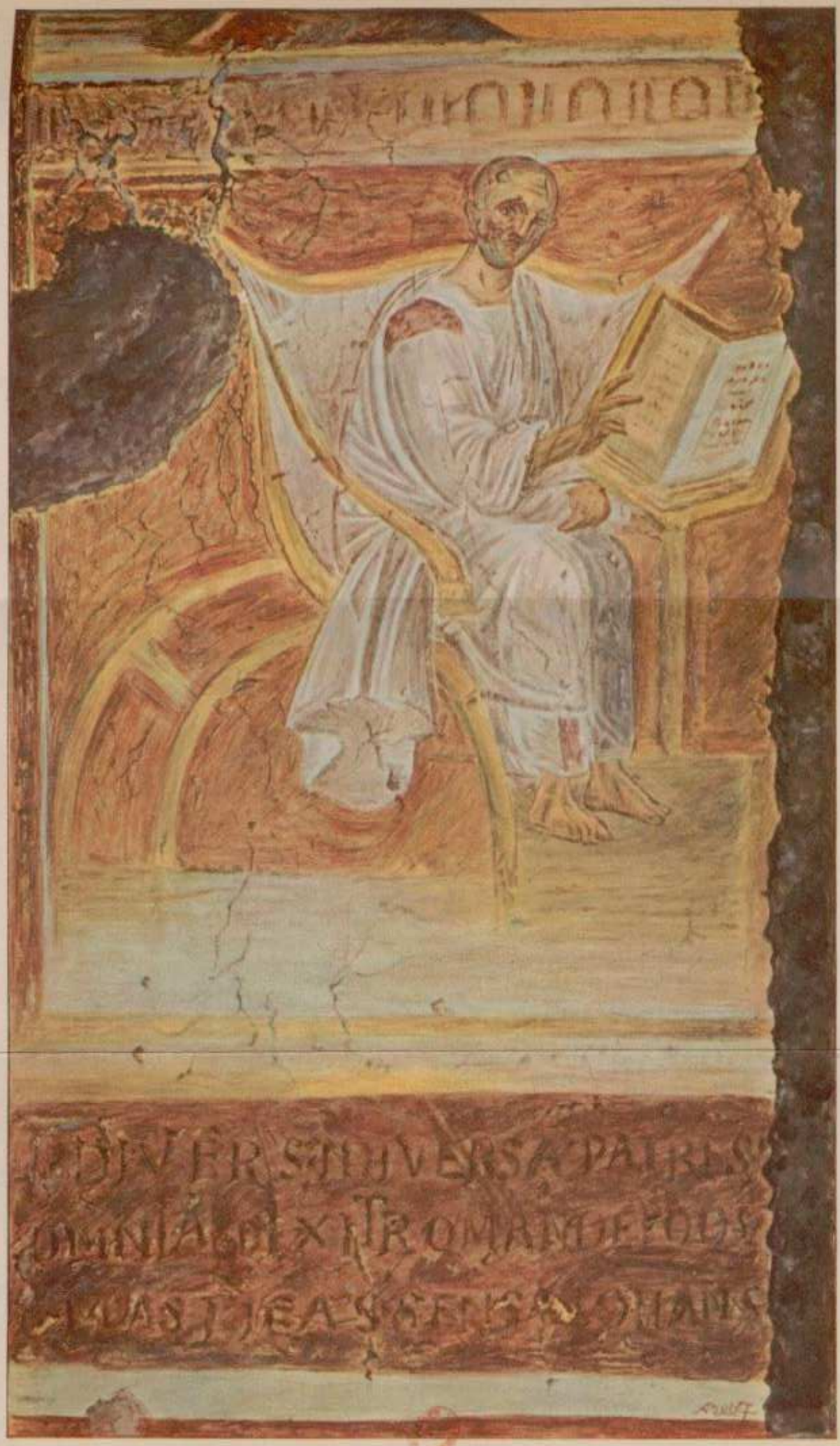
D'après le *Liber pontificalis*, les papes Hilaire, Célestin, Léon, Gélase, Boniface II, Grégoire I, Martin, Léon II, Jean VI, Grégoire II, Hadrien, Nicolas, Étienne portèrent leur attention sur la bibliothèque apostolique. On nous apprend que le pape Zacharie *ante scrinium Lateranense fecit porticum et turrim, portas æreas atque cancellos... et super turrim triclinium et cancellos aureos construxit ubi et orbis terrarum descriptionem depinxit atque diversis versiculis ornavit.*

Avant d'en finir avec le *Liber pontificalis*, nous relè-

[1] Holstenius, *Collectio romana*, t. I, p. 177; P. Coustant, *Epist. romanor. pontif.*, p. 500; Bethmann, dans Pertz, *Archiv*, t. XII, p. 201. — [2] S. Jérôme, *In Rufinum*, l. II, c. XX, *P. L.*, t. XXIII, col. 465. — [3] *Ibid.*, l. II, c. XX, *P. L.*, t. XXIII, col. 465. — [4] *Liber pontificalis*, édit., Duchesne, t. I, p. 216. — [5] Maassen, dans *Sitzungsberichte d. phil. hist. Classe der Akad. d. Wissensch.*, Wien, t. LIII, p. 373 sq.; t. LIV, p. 157 sq.; t. LVI, p. 157 sq. : *Ueber eine Sammlung Gregor's I von Schreiben und Verordnungen der Kaiser der Päpste;* t. LXXV, p. 227; *Geschichte der Quellen und d. Liter. d. canonisch. Rechts*, a montré que les lettres des papes étaient classées dans les *Regesta* par des numéros apposés sur chacune d'elles; il a retrouvé des vestiges de ce classement dans les lettres d'Innocent Iᵉʳ, *Sitzungsberichte*, t. LXXV, p. 240, 241; sur les manuscrits de saint Grégoire, cf. Pitra, *Analecta sacra novissima*, t. I, p. 51-63. — [6] Holstenius, *Collectio romana*, t. I, p. 37, cf. p. 50, 51; P. Coustant, *op. cit.*, p. 817, 1019. — [7] Zosime (417-418), Célestin Iᵉʳ (422-432), *cujus regestorum indicia certissima sagaci doctrina nuperrime detexit*, H. Breslau, dans *Zeitschrift d. Savigny-Stiftung fur Rechtsgeschichte. Röm. Abtheilung*, 1885, p. 242-260. — [8] D. Coustant, *Epist. romanor. pontif.*, p. 955, 959. — [9] Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. IV, col. 1047. — [10] *Ibid.*, t. VI, col. 315. — [11] P. Ewald, *Studien zur Ausgabe der Register Gregor's I.*, dans *Neues Archiv*, t. III, p. 431-625. — [12] Jean Diacre, *Vita Gregorii Magni*, l. IV, c. LXXI, *P. L.*, t. LXXV, col. 223. — [13] S. Grégoire, *Epistolar.*, l. IX, epist. XLIX, *P. L.*, t. LXXVII, col. 980. — [14] *Epistolar.*, l. VI, epist. XIV, *P. L.*, t. LXXVII, col. 805 sq. — [15] S. Grégoire, *Homiliæ in Evangel., præfat. ad Secundum Tauromen. episc.*, *P. L.*, t. LXXVI, col. 1075 sq. — [16] S. Grégoire, *Præfat ad. libr. XL homil.*, *P. L.*, t. LXXVI, col. 1075 sq. — [17] Florez, *España sagrada*, t. XXXI, p. 168. — [18] *Liber diurnus*, édit. E. de Rozière, p. 173, n. LXXXII. Le concile de 745 mentionne le *scrinium, in scrinio nostro reserventur*. Le pape Hadrien Iᵉʳ fait traduire et entrer à la bibliothèque les actes du deuxième concile de Nicée : *In sacra bibliotheca pariter recondita ad æternam orthodoxæ fidei memoriam.*



FRESQUE DÉCOUVERTE AU-DESSOUS DU *SANCTA SANCTORUM* AU LATRAN



FRESQUE DÉCOUVERTE AU-DESSOUS DU *SANCTA SANCTORUM* AU LATRAN

verons les appellations qu'il emploie : *Bibliotheca : sanctæ sedis*[1], *agapiti*[2], *alia*[3]; *Archivum*[4] : *Ecclesiæ romanæ*[5]; *Scrinium : Ecclesiæ lateranensis*[6]; *Scrinarius*[7]; *Bibliothecarius*[8]

On rencontre dans d'autres documents, la plupart de basse époque, les termes suivants pour désigner la bibliothèque : *secretarium, chartilogium, chartophylacium, chartarium, chartularium, armarium, tabularium, tablinum, scrinium, librarium, grammatophylacium*[9], *agano, peribolum*[10].

X. Vestiges de la bibliothèque du Latran. — La chapelle actuelle du *Sancta sanctorum* est l'unique vestige de l'ancien *patriarchium* du Latran. Cette chapelle, construite sous Nicolas III, est élevée sur une base de maçonnerie qui mesure 9 mètres en largeur sur 13 mètres en longueur et 6 mètres en hauteur. Des fouilles exécutées en 1900 ont eu pour objet de vérifier si cette masse était pleine ou bien évidée à l'intérieur et, dans ce dernier cas, d'étudier la crypte dont elle formait l'enveloppe. Après avoir traversé différents ouvrages de maçonnerie en blocage et en brique, on rencontra un puits dans lequel se voyaient des restes de fresques et une inscription du Vᵉ ou du VIᵉ siècle. « Il semble qu'on soit ici en présence de débris d'une grande salle du palais de Latran, peut-être la bibliothèque (*scrinium lateranense*) dont, jusqu'à présent, on ignorait l'emplacement[11]. » A une profondeur de 4 mètres se voit donc une fresque très bien conservée et que nous reproduisons en couleurs dans le présent travail. Cette fresque était accompagnée d'une inscription dont un large fragment s'est détaché et brisé presque aussitôt après la découverte. Fresque et inscription viennent confirmer ce que nous avons dit au sujet de la décoration des bibliothèques, notamment celle de saint Grégoire au *Clivus Scauri* et celle de saint Isidore de Séville.

A l'angle d'une chambre se développe une fresque représentant un personnage chauve et imberbe, vêtu de la toge avec le *clavus* sur l'épaule, les pieds nus. Il est assis sur un siège de forme rare, sorte de fauteuil à dossier arrondi; devant lui un livre ouvert sur un pupitre. Le bras droit est étendu dans la direction du pupitre, la main gauche tient un rouleau. Point de nimbe autour de la tête[12]. Le personnage et l'inscription tracée au-dessous de lui mesurent ensemble 2ᵐ50 en hauteur[13] (fig. 1552).

L'inscription se compose du distique suivant :

+ DIVERSI DIVERSA PATRES S
OMNIA DIXIT ROMANO ELOQV[*io*]
MVSTICASSENSA TONANS

Voilà la restitution du P. H. Grisar[14] :

Diversi diversa patres hic omnia dixit
romano eloquio mystica verba sonans.

Voilà la restitution de M. Ph. Lauer[15] :

Diversi diversa Patres s[ed hi]c omnia dixit.
Romano eloqu[io] mystica[s]sensa tonans.

Au-dessous de l'inscription tracée en lettres blanches[16] on voit un cercle jaune sur fond brun avec du vert au centre. Plus bas une niche[17] dont la conque peinte figure des plumes de paon[18].

Le personnage représenté ne peut être que saint Augustin, le seul entre les Pères latins (*romano eloquio*) dont l'œuvre littéraire présente le caractère d'universalité visé par le premier vers du distique. En ce cas, la peinture aura été exécutée un peu plus d'un siècle après la mort du saint[19]. Peut-être d'après un portrait authentique. On voit ainsi l'importance considérable de ce débris.

Comme la fresque ne présente aucun rapport avec le culte religieux, on est porté à croire qu'elle servait de décoration dans un lieu où étaient conservées les œuvres de saint Augustin, par conséquent, une bibliothèque. Cette conjecture est appuyée par le style de l'inscription qui offre certaines analogies avec l'épigraphie des bibliothèques d'églises ou de monastères. La salle devait être spacieuse, car la peinture est très haute au-dessus du sol et, pour être vue commodément, voulait un recul considérable. Il y a donc lieu d'admettre que les fouilles ont rendu un coin de l'antique bibliothèque de l'église romaine installée dans le palais de Latran avec les archives et les divers services de la chancellerie pontificale. C'était le *scrinium sanctum* désigné par le primicier des notaires. Le voisinage d'une chapelle dédiée à Saint-Laurent ajoute à la vraisemblance de la présence d'une bibliothèque sur ce point du Latran; les archives de l'église romaine ayant été contiguës à la basilique Saint-Laurent-in-Damaso, au IVᵉ siècle, il était juste qu'en revenant prendre place au Lateran elles aient conservé le vocable de leur saint patron.

Nous ne pouvons douter que ce transfert était chose faite dès l'année 649, car à cette date se tint un concile au Latran et les livres nécessaires se trouvent tous sous la main des Pères. Ce concile, dirigé contre les monothélites, nous a valu d'utiles détails relativement à la bibliothèque. Nous voyons le primicier des notaires, Théophylacte, donner les livres de son dépôt à mesure que le pape Martin Iᵉʳ lui en donne l'ordre. On le voit puiser dans le fonds dont il a la garde *de apostolico scrinio, de venerando scrinio, de scrinio sanctæ Ecclesiæ*, les ouvrages réclamés : *suggestiones supplicum, — relationes, — (epistolas) synodicas, — scripta et capitula novitatis accusata. — chartulas, — ecthesis Heraclii imperatoris, — monumenta et epistolas ad eam ecthesin pertinentia, — acta sanctorum conciliorum Nicæni, Constantinopolitani, Ephesini, Chalcedonensis et quinti.* En parcourant les *capitula* de Cyrille d'Alexandrie, on y trouve la mention *cujusdam dictionis beati Dionysii Atheniensis episcopi;* un Père du concile prend la parole et dit : *Necesse est ut codex prædicti doctoris afferatur*[20]. Le primicier l'envoie chercher aussitôt : *secundum jussionem vestræ beatitudinis* (Martini I) *afferens de venerabili bibliotheca sedis vestræ codicem beati Dionysii præ manibus habes*[21]. On peut juger par ces paroles de la proximité de la bibliothèque.

[1] *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 396, 512. — [2] *Ibid.*, t. I, p. 288. — [3] *Ibid.*, t. I, p. 245. — [4] *Ibid.*, t. I, p. 213. — [5] *Ibid.*, t. I, p. CXXX, CLII, 103, 230, 238, 281, 337, 360, 367, 453. — [6] *Ibid.*, t. I, p. 205, 389, 391, 432, 498. — [7] *Ibid.*, t. I, p. 389, 472, 477, 505. — [8] *Ibid.*, t. I, p. 396. — [9] Cancellieri, *De secretariis veteris basilicæ vaticanæ*, in-4°, Romæ, 1786, t. II, p. 890, cap. XXX : *De veteri basilicæ vaticanæ bibliotheca.* — [10] *Chronicon Glanafol.*, dans *Acta sanct.*, t. I, p. 1054. — [11] Ph. Lauer, *Note sur les fouilles du Sancta sanctorum à Rome*, dans les *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions*, juin 1900, p. 324. H. Grisar argue que la chapelle de Saint-Laurent, à droite de la *Scala sancta*, sous Nicolas III (1277-1280), était précédée d'une autre chapelle également dédiée à Saint-Laurent, cette dernière est ainsi mentionnée dans le *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 469, Étienne III (768-772) *in oratorio sancti Laurenti intro eundem patriarchium*. D'après Grisar, dans *Civiltà cattolica*, 1901, t. IV, p. 485; cette chapelle fut érigée, au plus tard, quand le *scrinium* apostolique, au Vᵉ ou VIᵉ siècle, fut transporté à Saint-Laurent-in-Damaso. Le *scrinium* avait pour patron saint Laurent, il le conserva. — [12] *Comptes rendus de l'Acad. des inscript.*, 1900, p. 323, 381. — [13] Ph. Lauer, *Les fouilles du Sancta sanctorum au Lateran*, dans les *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1900, t. XX, p. 251-287, pl. VI-X. — [14] *Civiltà cattolica*, 1901, t. IV, p. 473. — [15] *Comptes rendus*, p. 380; *Mélang. d'arch. et d'hist.*, 1900, p. 251 sq.; M. L. Duchesne propose : *mystica sensa.* — [16] On n'en voit plus aujourd'hui que l'empreinte rougeâtre. — [17] Cette niche est à 1ᵐ18 au-dessous de l'inscription. — [18] Rouge et vert sur fond blanc, la niche contenait une lampe en terre à deux becs. — [19] *Mélang. d'arch. et d'hist.*, 1900, p. 283. — [20] Coleti, *Concilia*, t. VII, p. 186. — [21] *Ibid.*, p. 187.

CODICES PATRUM ET HAERETICORUM E BIBLIOTHECA SEDIS APOSTOLICAE EXHIBITI IN CONCILIO ROMANO, A. D. 649.

I. Patres.

B. Ambrosii, ep. mediolanensis : Sermones tres ad Gratianum imp.[1]. Interpretatio evangelii secundum Lucam[2]. Sermones fidei duo[3].

S. Amphilochei, ep. Iconii : In eo quod dictum est : « Ex se filium nihil facere posse, » et : « Pater major me est[4]. »

S. Anastasii, ep. Antiochiæ : De satisfactione pro epistola apostolicæ memoriæ Leonis papæ[5].

S. Athanasii, ep. Alexandriæ : Sermo contra Apollinarium[6]. Sermo major contra Apollinarem pro fide[7]. Sermo contra Apollinarem factus per interrogationem et responsionem[8]. (De eo) quod dicitur : « Nunc anima turbata est[9]. » Sermo tertius contra arianos[10]. Dogmatica epistola ad Antiochenos[11]. Sermo de evangelio sec. Matth., quo ait : « Qui dixerit verbum contra filium hominis[12]. »

S. Augustini, ep. hipponeregiensis : Homilia XXII de evangelio secundum Joannem[13]. Interpretatio psalmi XCIII[14]. Civitatis Dei, sermo XIV[15]. Interpretatio psalmi centesimi[16]. Liber de gratia novi testamenti ad Honoratum[17].

S. Basilii, ep. cæsereensis, prov. Cappadociæ : Syllogisticum contra Eunomium[18]. Sermo primus contra Eunomium[19]. Sermo ad Amphilochium de Sancto Spiritu[20]. Interpretatio primi psalmi[21]. De Spiritu sancto[22]. Epistola ad beatum Amphilochium[23].

S. Cyrilli, ep. alexandrini : Interpretatio in evangelium secundum Joannem[24]. Interpretatio in evangelium secundum Matthæum[25]. Thesauri[26]. Sermones dialogici vel cogitationes ad Hermen[27]. Interpretatio epistolæ ad Hebræos[28].

S. Cyrillii, ep. hierosolymitani : Homilia in evang. ubi Dñs aquam in vinum convertit[29].

S. Dionysii Areopagitæ, ep. ctheniensis : Sermo divinorum nominum[30]. Epistola quarta ad Gaium[31].

S. Euphremii, ep. Antiochiæ : Contra Severum hæreticum[32].

S. Gregorii, ep. nyssanensis : Epist. ad Eustathium de sancta Trinitate[33]. Epist. ad Ablavium de sancta Trinitate[34]. Sermo ubi exponit Pater noster[35]. Sermo contra Apollinarem[36]. Sermones contra Eunomium secundus et quartus[37]. Contra Eunomium liber tertius volumine X°[38]. Sermo factus in Pascha[39]. In hoc ubi dicit : « Beati qui esuriunt[40]. »

S. Gregorii Theologi : Sermo secundus de filio[41].

S. Hilarii, ep. pictaviensis, confessoris : Sermo pro fide[42].

S. Hippolyti, ep. et martyris : Homilia dominicæ Paschæ[43]. Sermo theologiæ, id est deitatis[44]. S. Joannis, ep. constantinopolitani : Sermo factus ad eos, qui ad missas non occurrerunt, et de consubstantiali[45]. Interpretatio evangelii secundum Lucam[46]. Sermo de vidua quæ duo minuta obtulit, cujus initium : « Simplex quidem jejunii appellatio[47]. » In Thomam apostolum[48].

S. Joannis, ep. scythopoleos : Sermo octavus contra Severum hæreticum[49].

S. Justini, philosophi [episcopi] et martyris : De Trinitate liber tertius[50]. Sermo ad paganos[51].

B. Leonis, romani pontificis : Ad Leonem imperatorem volumen secundum[52]. [Ejusdem], sanctæ romani præsidis : Sermo ad sanctæ memoriæ Flavianum episcopum constantinop.[53].

B. Serviani (em. Severiani), ep. gabalensis : In eo quod scripsit : « Pater transfer a me calicem hunc[54]. » Homilia contra Judæos, paganos et apollinaristas[55].

S. Theophili, ep. Alexandriæ : Sermo factus propter mulierem habentem fluxum sanguinis[56].

II. Hæretici[57].

Apollinaris : Contra Theodorum. Sermo de divina incarnatione. Sermo, qui superscriptus est in Epiphania incarnationis Domini. Colluthi : De satisfactione facta pro tomo Theodosii hæretici.

Rescripta contra Themestium pro Theodosio.

Juliani quondam halicarnassensis episcopi : Sermo contra Manichæos.

Lucii Ariani episcopi quondam Alexandriæ : Sermo dictus in Pascha.

Nestorii : Liber secundus, quem scripsit Epiphanius myeseos. Epistola ad Alexandrum hierapolitanum.

Pauli diaconi Persæ, Nestoriani : Sermo indicii.

Polemonis discipuli Apollinaris : Contradictiones factæ adversus sententias Patrum. Sexta epistola ad Timotheum.

Severi : Prosphoneticus sermo factus in Daphne, in martyrio S. Euphemiæ. Epistola ad Eleusium. Ad Sergium grammaticum. Adversus sanctæ memoriæ Joannem episcopum Cæsareæ Palæstinæ. Epistola prima ad Œcumenium. Ad Joannem (hæreticum) quondam episcopum Alexandriæ.

Themestii hæresiarchæ Agnostarum : Sermones secundus et tertius adversus Collathum. Epistola pro Salamitanis. Sermo ad Charisium monachum. Ad Constantinum episcopum laodicensem.

Themistii : Ad eos qui dicunt pro eo quod una est Deo decibilis operatio. Satisfactio ad generalitem monachorum. Ad Marcellum presbyterum et Stephanum diaconum.

Theodoli Nestoriani : De Consonantia novi et veteris Testamenti liber secundus. Theodosii heretici Alexandriæ : Tomus scriptus Theodoræ Augustæ.

Theodosii Mopsuesteni : Sermo secundus pro miraculis. Sermo incarnationis.

CLASSEMENT. — Les indications recueillies jusqu'ici ne nous ont laissé rien entrevoir au sujet du classement méthodique de la bibliothèque pontificale. Voici, à ce sujet, l'opinion de Cenni que J.-B. De Rossi accepte pleinement : *Duas in partes percommode illud divisum esse comperio; quarum altera spiritualem universæ Ecclesiæ administrationem distinctis cum diœceseon seu tractatum singulorum nominibus præ suis quorumvis pluteis, ut quærenti præsto esset quidquid ferret occasio ; altera vero documenta omnia donationem seu patrimoniorum et quæcumque ad ea pertinebant, quæ infinitum esset enumerare, tam multiplex præceptorum privilegiorum aliarumque chartarum genus occurrit in pontificis litteris, quibus de eorum administratione agitur*[58]. Cenni, suivi encore par J.-B. De Rossi propose d'établir un rapport entre la division méthodique de la bibliothèque et le document connu sous le nom de *Decretum Gelasii papæ, de*

[1] Coleti, *Coll. concilior.*, t. VIII, p. 279, 287. — [2] *Ibid.*, p. 290. — [3] *Ibid.*, p. 290, 303. — [4] *Ibid.*, p. 287, 311. — [5] *Ibid.*, p. 314. — [6] *Ibid.*, p. 294. — [7] *Ibid.*, p. 295. — [8] *Ibid.*, p. 295. — [9] *Ibid.*, p. 295. — [10] *Ibid.*, p. 310. — [11] *Ibid.*, p. 310. — [12] *Ibid.*, p. 310. — [13] *Ibid.*, p. 282. — [14] *Ibid.*, p. 290. — [15] *Ibid.*, p. 291. — [16] *Ibid.*, p. 291. — [17] *Ibid.*, p. 294. — [18] *Ibid.*, p. 282. — [19] *Ibid.*, p. 282. — [20] *Ibid.*, p. 282. — [21] *Ibid.*, p.282. — [22] *Ibid.*, p. 286. — [23] *Ibid.*, p. 310. — [24] *Ibid.*, p. 283, 287, 302. — [25] *Ibid.*, p. 287, 302. — [26] *Ibid.*, p. 283, 302, 314. — [27] *Ibid.*, p. 283, 287. — [28] *Ibid.*, p. 314. — [29] *Ibid.*, p. 311. — [30] *Idbi.*, p. 307. — [31] *Ibid.*, p. 307. — [32] *Ibid.*, p. 314. — [33] *Ibid.*, p. 282. — [34] *Ibid.*, p. 283. — [35] *Ibid.*, p. 283. — [36] *Ibid.*, p. 286, 295. — [37] *Ibid.*, p. 287, 295, 311. — [38] *Ibid.*, p. 311. — [39] *Ibid.*, p. 295. — [40] *Ibid.*, p. 311. — [41] *Ibid.*, p. 286, 295. — [42] *Ibid.*, p. 303. — [43] *Ibid.*, p. 294. — [44] *Ibid.*, p. 287. — [45] *Ibid.*, p. 298. — [46] *Ibid.*, p. 298. — [47] *Ibid.*, p. 311. — [48] *Ibid.*, p. 314. — [49] *Ibid.*, p. 314. — [50] *Ibid.*, p. 307. — [51] *Ibid.*, p. 307. — [52] *Ibid.*, p. 294, 303. — [53] *Ibid.*, p. 303. — [54] *Ibid.*, p. 290. — [55] *Ibid.*, p. 299. — [56] *Ibid.*, p. 299. — [57] *Ibid.*, t. VII, p. 319-330. — [58] Cenni, *Canon seu codex canonum Eccl. rom.*, ms. fol. 49; De Rossi, *De origine*, pl. XLVII, LI.

libris recipiendis et non recipiendis. Voici quelles auraient été les sections principales :

1. *Sacra Biblia.*
2. *Concilia.*
3. *Sanctorum Patrum opera.*
4. *Decretales epistolæ.*
5. *Acta martyrum, chronica et codices alii caute legendi.*
6. *Libri apocryphi.*
7. *Scripta hæreticorum*[1].

J.-B. De Rossi réclame toutefois une modification dans ce classement, car la section quatrième : *Decretales epistolæ* est un rouage distinct de la bibliothèque, c'est l'*archivum*. Il est vrai de dire que si la distinction s'impose, on ne saurait dire dans quelle mesure exactement, car *certum est archivum cum bibliotheca sedis apostolicæ hoc tempore coaluisse, qua ratione alterum cum altera conjunctum sit, ignoramus*. Une autre distinction doit être rappelée ici. Il était assez ordinaire que les églises eussent deux bibliothèques; l'une, intérieure, consacrée aux ouvrages ascétiques et à la science ecclésiastique; l'autre, extérieure, contenant les livres profanes et les écrits des philosophes[2].

Isidore de Séville donne une certaine idée de la distribution des bibliothèques de son temps, lorsqu'il distingue, à propos de celle qu'administrait Claudianus, la bibliothèque romaine, l'attique et la chrétienne[3]. Les anciens ne connaissaient que le fonds grec et le fonds latin.

X. Bibliothèques privées. — Il n'est pas douteux qu'un grand nombre de chrétiens aient possédé leur bibliothèque privée, mais néanmoins les attestations que nous en pouvons recueillir sont en petit nombre. Saint Jérôme, pendant son séjour à Rome, s'était composé une bibliothèque : *bibliotheca quam mihi Romæ summo studio ac labore confeceram*[4]. Peut-être en aura-t-il fait transporter une partie à Bethléhem où il semble n'avoir pas été moins bien fourni de livres. Ausone nous parle de la bibliothèque que possédait Philomusus à Bordeaux[5] et Sidoine Apollinaire signale les bibliothèques de Ferréol à Prusiane[6], de Loup, professeur à Périgueux[7], de Consentius[8], de Magnus, consul à Narbonne[9], et de Redice, évêque à Limoges[10].

L'empereur Julien possédait une riche bibliothèque[11]. Nous allons voir comment il l'accroissait. Au mois de janvier de l'an 362, l'évêque intrus d'Alexandrie, Georges de Cappadoce, fut massacré par la populace. Julien avait autrefois connu Georges qu'il savait grand bibliophile et possesseur d'une riche bibliothèque. Dès qu'il connut la fin tragique de l'évêque arien, Julien songea à mettre la main sur la bibliothèque. L'empereur écrivit à ce sujet à Ecdicius, l'un des administrateurs de l'Égypte : « Les uns aiment les chevaux, les autres les oiseaux, d'autres encore les bêtes sauvages : moi, dès l'enfance, j'ai eu la passion des livres. Il serait donc étrange que je les visse avec indifférence accaparés par les hommes dont l'or ne saurait satisfaire l'insatiable cupidité, et qui songent sournoisement à nous les ravir. Rends-moi donc le service personnel de faire retrouver tous les livres de Georges. Il en avait beaucoup sur la philosophie, beaucoup sur la rhétorique, beaucoup sur la doctrine des impies galiléens. Ces derniers livres, je voudrais les faire entièrement disparaître; mais afin qu'avec eux ne périssent pas de plus précieux, fais une recherche exacte de tous. Prends pour guide dans cette recherche le secrétaire de Georges : s'il s'en acquitte avec fidélité, il sera récompensé par l'affranchissement; mais s'il se montre fourbe dans cette affaire, il subira les tourments de la question. Je connais les livres de Georges, sinon tous, au moins beaucoup, car il me les a communiqués[12] pendant que j'étais en Cappadoce, pour en prendre copie, et les a repris ensuite[13]. » Pour des raisons que nous ignorons les recherches furent d'abord infructueuses. La cachette qui s'était refermée sur la bibliothèque de Georges ne s'ouvrit pas de plusieurs mois, et Julien impatient écrit à l'un de ses intendants nommé Porphyre : « Georges possédait une abondante et précieuse bibliothèque, composée de philosophes de toutes les écoles, de nombreux historiens et de beaucoup de livres de tous genres écrits pour les galiléens. Fais rechercher toute cette collection et aie soin de me l'expédier à Antioche. Sache que tu seras sévèrement puni, si tu ne mets le plus grand soin à la découvrir. Auprès des gens quels qu'ils soient, que tu soupçonnerais de détenir ces livres, use de tous les moyens, emploie tous les serments. Ne te lasse pas de mettre les serviteurs à la torture. Si la persuasion ne réussit pas, emploie la force pour faire tout rapporter[14]. » Le bibliophile, ici, se double d'un tyran[15].

XI. Bibliothèques d'Espagne. — Les deux années[16] pendant lesquelles les barbares s'écoulèrent en Espagne par les passages des Pyrénées ne suffirent pas, malgré bien des destructions, à anéantir la civilisation hispano-latine parvenue à un haut degré de perfection. Sans doute, d'anciennes bibliothèques échappèrent alors aux incendies et aux pillages pour devenir le noyau des bibliothèques de l'époque wisigothique, les seules sur lesquelles nous soyons instruits.

La plus ancienne de celles que nous connaissions est la bibliothèque créée, ou du moins largement accrue, par les soins de saint Martin de Braga, dans son monastère de Dume, en Galice. Cet homme si original et si séduisant à travers ce que nous en savons, avait beaucoup voyagé, il avait passé en Orient des années, et c'est à cette circonstance qu'il faut attribuer la part faite par lui à la langue grecque parmi les livres de sa bibliothèque. La correspondance, malheureusement perdue de saint Martin nous eût vraisemblablement renseigné sur les livres qu'il avait sous la main. Une de ses lettres[17] nous apprend qu'il possédait les Commentaires de saint Jérôme sur l'épître aux Galates, les actes de saint Sylvestre et probablement les actes des conciles relatifs aux Églises d'Espagne. Il était également muni de divers traités sur le Comput pascal[18] et des écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament[19]. Enfin, il possédait la traduction latine du recueil des canons tirés des synodes orientaux, *Capitula sive Canones ex orientalium antiquorum Patrum synodis*, des sentences des Pères

[1] De Rossi, *op. cit.*, p. LIV. — [2] Cancellieri, *De secretariis basilicæ vaticanæ*, in-4°, Romæ, 1786; *Syntagma*, p. 3, n. 4; d'Anse de Villeloison, *Prolegomena ad Homerum*, dans Heeben, *Geschichte der Literatur*, t. I, p. 69-83. — [3] S. Isidore, *Epist.*, l. IV, n. 11, *P. L.*, t. LXXXIII. — [4] S. Jérôme, *Epist.*, XXII, *P. L.*, t. XXII, col. 416. — [5] Ausone, *Epigramm.*, XLIII. — [6] Sidoine Apollinaire, *Epistular.*, l. II, epist. IX, *P. L.*, t. LVIII, col. 484, Prusiane, sur les rives du Gardon, près des frontières du Rouergue. — [7] *Ibid.*, l. VIII, epist. XI, *P. L.*, l. LVIII, col. 603. — [8] *Ibid.*, l. VIII, epist. IV, *P. L.*, t. LVIII, col. 592. — [9] *Carm.*, XXIV, 90, *P. L.*, t. LVIII, col. 748. — [10] *Epist.*, l. V, ep. XV, *P. L.*, t. LVIII, col. 515. — [11] Zozime, *Hist.*, l. III, c. XI, n. 3 : βιβλιοθήκην δὲ τῇ βασιλικῇ εἰσενδοκήσας αὐτῷ καὶ ταύτην βίβλους ἅπας εἶχεν ἐκπεπλησμένος. — [12] Pendant le séjour de Julien à Macellum, dans une sorte d'exil. — [13] Julien, *Epist.*, IX, édit. Hertlein, p. 487. Cf. P. Allard, *Julien l'Apostat*, in-8°, Paris, 1903, t. II, p. 284. — [14] Julien, *Epist.*, XXXVI, édit. Hertlein, p. 531, Cf. P. Allard, *op. cit.*, t. II, p. 285. — [15] Nous ne composons pas un *Corpus* et c'est pourquoi on voudra bien n'être pas surpris si nous ne nous croyons pas obligé de mentionner toutes les localités dans lesquelles nous rencontrons la trace d'une bibliothèque, depuis Hippone, S. Augustini, *De hæret. ad quod vult Deum*, c. LXXXVIII, *P. L.*, t. XLII, col. 47, jusqu'à Édesse, Moïse de Khorène, *Hist. d'Arménie*, l. II, c. IX; l. II, c. XXXV. — [16] De 409 à 411, cf. H. Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, in-12, Paris, 1906, p. 213 sq. — [17] S. Martin, *Epist. de trina mersione*, n. 3, 4. — [18] S. Martin, *Tractatus di Pascha*, *P. L.*, t. LXXII, col. 6 sq. — [19] S. Martin, *Formula vitæ honestæ*, *P. L.*, t. LXXII, col. 21 sq.

d'Égypte, *Aegyptiorum Patrum sententiæ*, des Vies des Pères grecs, *Vitæ Patrum græcorum*.

Licinien de Carthagène usait dans ses écrits de longs extraits non seulement des Écritures — ce qui peut tout au plus nous apprendre parfois la composition et les versions du fonds biblique — mais aussi des Pères de l'Église tels que saint Augustin, saint Hilaire, saint Grégoire de Nazianze, saint Ambroise, Claudien Mamert. En outre, Licinien possédait les quatre livres du *Pastoral* de saint Grégoire, les six livres d'Origène sur Job, dans la traduction latine de saint Hilaire [1].

A ces bibliothèques nous ne pouvons qu'ajouter la mention de celles de Val-clara, que le chroniqueur Jean de Biclar eut à sa disposition : celle du roi Réceswinthe à qui saint Braulion de Saragosse rendait le service de reviser ses manuscrits [2]; enfin la bibliothèque que l'abbé Donat apporta d'Afrique en Espagne. Une phrase de saint Hildefonse nous apprend qu'elle comptait de nombreux volumes, mais nous ne savons rien de plus [3].

Au contraire, la bibliothèque de Tolède nous est mieux connue grâce à l'habitude qu'avait saint Julien, évêque de Tolède, d'introduire dans ses propres écrits de longues citations qui ne semblent pas faites de mémoire, mais transcrites sur les textes des traités mis à contribution [4]. C'est ainsi que nous pouvons entrevoir parmi les livres de la bibliothèque épiscopale les écrits de Tertullien, de saint Cyprien, de saint Hilaire, de saint Ambroise, de saint Jérôme, de saint Augustin, de saint Fulgence, de Cassien, de Vigile de Thapse ou plutôt de l'auteur désigné sous son nom, de saint Pierre Chrysologue, de Julianus Pomerius, de saint Grégoire le Grand, de saint Isidore de Séville, d'Eugène II de Tolède; les pères grecs étaient représentés par Origène, saint Athanase, saint Épiphane, saint Jean Chrysostome, saint Cyrille d'Alexandrie. Théologien avant tout, Julien de Tolède n'a pas fait grand usage des écrivains profanes, il ne les cite guère, sauf Cicéron mentionné deux fois.

A Séville, suivant l'heureuse expression d'un érudit, « saint Isidore nous ouvre à deux battants les portes de sa bibliothèque. » Nous possédons, en effet, de la main de ce docteur, sinon un catalogue complet de la bibliothèque composée par son frère saint Léandre et par lui, du moins les matériaux d'un catalogue à peu près complet, soit dans les inscriptions métriques qui ornaient les murs de sa bibliothèque ou les coffres qui renfermaient ses livres, soit dans les préfaces de plusieurs de ses écrits, notamment dans l'ouvrage : *Sur les étymologies*.

Ces documents divers prouvent qu'Isidore n'exagérait pas lorsqu'il affirmait que sa bibliothèque renfermait des œuvres nombreuses de littérature sacrée et profane :

Sunt hic plura sacra, sunt et mundalia plura.

Si on choisit dans les compilations de saint Isidore les citations de première ou de seconde main, on constate que la bibliothèque épiscopale de Séville était largement pourvue de livres. La théologie y était représentée par les Livres saints, les ouvrages de Tertullien, de Cyprien, de pseudo-Clément (*Recognitiones*), de Lactance, de Victorin, d'Athanase, d'Hilaire de Poitiers, de Basile, de Grégoire de Nazianze, d'Ambroise, de Jérôme, de Rufin, de Chrysostome, d'Augustin, de Cyrille d'Alexandrie, de Léon le Grand, de Cassien, de Fulgence, de Cassiodore et de Grégoire le Grand; la philosophie était représentée par Aristote, Platon, Porphyre (d'après Boèce); les sciences par Aratus, Hygin, Solin, Pline, etc.; les antiquités par Varron et Macrobe; la grammaire et la rhétorique par Cicéron, Quintilien, Priscien, Donat, Servius, Victorin, Vilius Longus Charisius, etc.; les orateurs par Demosthènes (les *Olynthiaques*) et Cicéron; le droit par Gaius, Ulpien, Paul, le Code théodosien, etc.; la médecine par Cœlius Aurelianus; l'histoire par Salluste, Tite-Live, Suétone, Justin, Jules l'Africain, Hégésippe, Eusèbe, Paul Orose, etc.; la poésie par Atta, Cinna, Dracontius, Horace, Juvénal, Juvencus, Lucain, Lucrèce, Martial, Nevius (sous le nom d'Ennius), Ovide, Perse, Plaute, Pomponius, Proba Falconia, Térence et Virgile; l'architecture par Vitruve, etc. On pourrait continuer cette nomenclature, mais sans y rencontrer, — sinon d'une manière exceptionnelle — les représentants de la pensée grecque.

Une lettre de saint Braulion de Saragosse et la réponse du prêtre Emilien, son correspondant, nous apprennent qu'il existait de leur temps, à Tarragonne probablement, car la ville n'est pas nommée, trois bibliothèques, celle d'Émilien, celle du comte Laurent, celle de Domnus, disciple de Braulion. La seconde venait d'être dispersée et les deux autres souhaitaient posséder le commentaire d'Apringius sur l'Apocalypse. Jactatus, autre disciple de Braulion, possédait les œuvres de saint Jérôme, saint Augustin, saint Hilaire et de bon nombre d'autres auteurs ecclésiastiques. Braulion, lui-même, possédait une belle bibliothèque, mais dans un parfait désordre, puisqu'on y cherchait vainement un volume pendant des années et qu'on ne le découvrait que par hasard, au moment où on n'y songeait plus.

Térence, Horace, Ovide, Appius, dans la bibliothèque de saint Braulion, coudoyaient saint Augustin, saint Jérôme, Théophile et Cyrille d'Alexandrie, saint Eucher, Denys, Protaire, Cassien, Paschasinus, Grégoire le Grand, Isidore de Séville et une multitude d'autres. Cette bibliothèque s'accroissait sans cesse. Les lettres de l'évêque de Saragosse nous le montrent tantôt envoyant à l'abbé de l'un des monastères soumis à sa juridiction un commentaire des épîtres de saint Paul dont il désire que les moines lui tirent une copie correcte et soignée, tantôt sollicitant de ses nombreux amis le prêt d'ouvrages qui lui manquent : du prêtre Émilien, les *Commentaires sur l'Apocalypse* d'Apringius; de Taïon, dès le retour de Rome de celui-ci, les *Morales sur Job* de saint Grégoire Ier, que le voyageur en avait rapportées. Celui qu'il importune sans trêve, sans pitié, c'est son collègue Isidore de Séville à qui il réclame chacun de ses ouvrages, et plus particulièrement le *Livre des Origines* ou des *Étymologies*. Isidore lui envoie ses *Synonymes*, c'est bien, mais ce n'est pas tout. Aux *Synonymes* succèdent quatre *Livre des Règles* ou *Pastoral* de saint Grégoire. C'est très bien, mais ce n'est pas tout. Braulion s'étonne de n'avoir pas reçu les actes du concile présidé récemment par saint Isidore. Quant aux *Étymologies*, quoique entreprises à la demande de Braulion, celui-ci les attend encore. On le laisse dire! Après sept années d'attente, il devient intraitable et réclame ses livres. Il les veut à son goût : complets et corrects, sans passages abrégés; exécutés et livrés avec la garantie, l'*imprimatur* dirions-nous, de saint Isidore. Enfin ce dernier cède et envoie à Saragosse « les *Étymologies*, mais incomplètes. Il est vrai qu'il ne les termina jamais, mais connaissant son collègue bibliophile, il s'attendait à un orage et, pour le détourner, il ajoutait à l'envoi quelques autres livres.

Il serait injuste de qualifier Braulion de simple bibliophile, il était plus et mieux que cela, et les requêtes dont il poursuivait saint Isidore n'étaient pas plus instantes que celles qu'on lui adressait à lui-même. Évêques, prêtres, moines, femmes du monde ne lui

[1] Licinien. *Epistolæ*, II, III, *P. L.*, t. LXXII, col. 691, 699. — [2] S. Braulio, *Episc. laesaraugustæ, Epistula*, XXXVIII, *P. L.*, t. LXXX, col. 685; Receswinthi, *Epist.*, dans Braulion, XXXIX, *P. L.*, t. LXXX, col. 685. — [3] S. Ildefonse, Archev. de Tolède, *Catalogus virorum illustrium, continuatio*, c. IV, *P. L.*, t. XCVI, col. 200.

laissent aucun répit. Isidore demande la sixième décade des *Enarrations* de saint Augustin sur les Psaumes, saint Fructueux veut compléter son exemplaire des *Conférences* de Cassien, une certaine dame Apicella réclame en prêt les livres historiques de l'Ancien Testament.

Si de Saragosse nous passons à Barcelone, nous voyons Quiricus, évêque de cette ville, réclamer de saint Hildefonse une exposition mystique de l'Ancien Testament; puis, à force d'importunités, obtenir de Taïon, successeur de Braulion sur le siège de Saragosse, le prêt de son manuscrit récemment terminé du *Livre des Sentences,* qui renferme, dans un ordre clair et méthodique, toute la doctrine contenue dans les écrits de saint Grégoire. Taïon consent au prêt, mais Quiricus, ayant dépassé les limites fixées, est rappelé à l'ordre et doit renvoyer le manuscrit.

A Tolède, saint Julien écrit tour à tour sa *Démonstration du sixième âge* à la demande du roi Erwige et son *Prognosticon* pour l'évêque Idalius de Barcelone qui l'a à peine reçu que son collègue Zunifride, métropolitain de la Gaule narbonnaise, en réclame communication, gracieusement accordée, ainsi que l'autorisation de le faire circuler entre tous les évêques de la province.

Signalons, pour finir, la bibliothèque d'un moine nommé Valère retiré à Vierzo, dans une solitude entre Astorga et l'océan, qui volé par un clerc de ses principaux manuscrits se remet à la besogne et, à force de travail, reconstitue une bibliothèque.

XII. Bibliothèque de Vivarium. — Les bibliothèques monastiques rivalisèrent de bonne heure en Occident avec les bibliothèques épiscopales; néanmoins il ne faut pas anticiper la date de leur création. D'après un diplôme de Micy, attribué à Clovis, on mettait à Micy, en 520, la plus ancienne bibliothèque monastique. Mais il est aujourd'hui démontré que le diplôme est faux, il est sorti de l'office de Jérôme Vignier [1]. Ainsi « tombe la légende d'une bibliothèque de livres d'histoire à Micy dès cette époque. Qu'il y eut une petite collection de manuscrits de piété, bibles, livres d'heures, commentaires sur les écritures, histoires écolâtres réunis à Micy au moment où Létald écrivait *Liber miraculorum,* c'est possible, mais ce n'est pas certain [2]. » Mabillon, au cours de sa querelle avec l'abbé de Rancé, a consacré un chapitre à la démonstration « que les bibliothèques des monastères sont une preuve des études qui s'y faisoient [3]. » Plusieurs des faits qu'il invoque ont été déjà cités dans notre dissertation; il s'arrête avec plus de complaisance à la bibliothèque du monastère fondé à Vivarium, dans l'Italie septentrionale, par Cassiodore. « Quoique ce grand homme n'eût autre chose en vûë que [d']instruire [les moines] dans l'intelligence de l'Écriture sainte, il crût néanmoins que pour y parvenir, ses religieux avoient besoin d'autres connoissances. C'est pourquoy il ne se contenta pas d'amasser tous les livres qui regardoient l'Écriture sainte, mais mesme il rechercha soigneusement tous ceux qu'il crût pouvoir disposer les esprits à cette sainte lecture. Dans ce dessein il amassa avec beaucoup de dépense tous les ouvrages des saints Pères,... sans parler des Pères grecs, dont il recommande la lecture à ceux qui en sçavoient la langue. Outre cela il recueillit tous les historiens qu'il pût trouver qui traitoient des choses du peuple de Dieu et de l'Église. Enfin il crut qu'il estoit nécessaire que les religieux lûssent aussi les Cosmographes et les Géographes, et mesme les Rhéthoriciens et les auteurs qui ont traité de l'orthographe, dont la lecture luy paroissoit utile pour l'intelligence de l'Écriture sainte. En un mot, pour ne rien omettre de toutes sortes de livres, il voulut mesme y rechercher les principaux autheurs de la médecine: afin que ceux qui avoient soin de l'infirmerie, pussent trouver dans ces livres les moyens de soulager les malades. Après avoir fait un détail de toutes ces sortes de livres dont il avoit enrichi la bibliothèque de son monastère de Viviers, il fait une prière à Dieu, afin qu'il éclaire l'esprit de ses religieux pour les rendre capables de l'intelligence de l'Écriture sainte, et sur la fin de cette prière il adresse ces paroles à ses disciples pour les exciter à profiter des avantages qu'il leur avoit procurez afin de les avancer dans l'étude des livres divins : *Eia nunc, carissimi fratres, festinate in Scripturis sacris proficere, quando me cognoscitis pro doctrinæ vestræ copia, adjutorio Dominicæ gratiæ, tanta vobis et talia congregasse* [4]. »

XIII. Bibliothèques d'Égypte. — Parmi les papyrus coptes rapportés du Faïjum en 1889 par M. Flinders Petrie et étudiés par M. W. E. Crum, nous trouvons le catalogue (λογος) d'une bibliothèque monastique conservé en partie. On y voit mentionnés les livres canoniques du Nouveau Testament transcrits à plusieurs exemplaires tant en grec qu'en copte; le psautier, également dans ces deux langues, et quelques livres de théologie comme, par exemple : « Les règles de Apa Petros », les « Mystica » de Syrianus (en grec et en copte), et des « livres de lecture », probablement des lectionnaires liturgiques.

Tous ces livres ne sont pas transcrits uniformément; les uns sont sur parchemin (μεμβρον *sic*), d'autres sur papyrus (χαρτης). Plusieurs titres de volumes sont suivis de la mention πεταλον ou απεταλον dont le sens permet quelque hésitation. D'après Wilcken ces mots pourraient servir à désigner les livres composés de feuilles cousues des rouleaux de papyrus [5].

Un *ostrakon* sur calcaire trouvé, à Louqsor par Urbain Bouriant, en 1888, et publié par lui l'année suivante [6], contient le catalogue de la bibliothèque d'un couvent. Cet éclat de pierre mesure 24 centimètres dans sa plus grande longueur et sa largeur maximum est de 18 centimètres. Il est opistographe avec cette différence que le *recto* est divisé au-dessous du titre en deux colonnes, le *verso* est écrit à longues lignes d'un bout à l'autre de la pierre. Le monastère dont la bibliothèque nous

[1] J. Havet, *Questions mérovingiennes,* II. *Les découvertes de Jérôme Vignier,* dans la *Bibl. de l'École des chartes,* 1885, t. XLVI, p. 224-233. — [2] P. Arnauldet, *Livres historiques de l'abbaye de Saint-Mesmin de Micy,* dans le *Bull. de la Soc. nat. des antiq. de France,* 1903, p. 270-277. — [3] J. Mabillon, *Traité des études monastiques,* in-12, Bruxelles, 1692, part. I, ch. VI, p. 46-53. — [4] *Ibid.,* p. 49-51. « Il ne serait pas malaisé de faire voir que l'on a pratiqué ailleurs la mesme chose dans les monastères les mieux reglez, tant en amassant des livres de toute sorte de disciplines, qu'en les faisant copier. Les bibliothèques de Lerins, de Marmoutier, du Mont-Cassin, de Bobbio, de Luxeuil, de Fleury, de l'une et de l'autre Corbie, de Saint-Remy de Reims, de Fulde, de Saint-Gall, de Saint-Emmeran de Ratisbonne, de Nostre Dame des Ermites [à Einsiedeln] et d'une infinité d'autres monastères en font foy. » Cassiodore, *De divin. litt.,* c. I-III, nous donne encore un passage intéressant : *Qui (liber Petri abbatis) vobis inter alios codices, divina gratia suffragante de* Africana parte *mittendus est... quas (expositiones) continuo de* diversis partibus *ubi direximus inquirendos, suscepturos nos esse domini miseratione confidimus et ideo studiose sustinere debemus, quod nobis transmittandum esse cognovimus. Eoque fiat, ut si cuicumque vestrum, antequam veniant, aliquid eorum fortassis occurrerit, studeat diligenti cura transscribere et prædictis expositoribus aggregare quatenus juvante domino et labore vestro monasterii bibliotheca proficiat, quibus tanta noscuntur esse præparata.* — [5] W. E. Crum, *Coptic papyri,* dans W. M. Flinders Petrie, *Medum,* gr. in-8°, London, 1892, p. 50. — [6] U. Bouriant, *Notes de voyage,* dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes,* 1889, t. XI, p. 131-138. « Le marchand m'a assuré qu'il avait acheté cet *ostrakon* à Gournah, ce qui est possible, mais il a dû être apporté là par quelque habitant de Qous. »

est ainsi inopinément révélée ne nous est pas connu, mais on peut supposer qu'il était de mince importance, car une nombreuse communauté n'eût pas trouvé suffisante une bibliothèque aussi mal garnie. Dans le grand couvent de Schnouti, à Sohag, un même livre se trouvait parfois par quinze ou vingt exemplaires. Les numéros 49 et 50 du catalogue mentionnent le catéchisme de Qous, ce qui permet d'induire que le couvent était situé dans ce diocèse. Bouriant était disposé à admettre que ce couvent était celui de Amba Hélias situé dans le voisinage de Qous, sinon dans la ville même, mais tout aussitôt il se ravise et juge possible que le catalogue provienne d'un couvent situé sur la rive occidentale du Nil; le diocèse de Qasr es Saïad (= *Chenoboskion*) jusqu'à celle de Médamoud. Le titre de l'*ostrakon* nous livre le nom du patron du couvent, Élie et les premières lettres de son lieu de naissance ⲧⲡ.. Les dimensions de la pierre ne permettent pas d'ajouter plus de deux lettres; or parmi les noms de villes coptes composés de quatre lettres nous trouvons ⲧⲡⲏϩ ou ⲧⲡⲉϩ, qui peut convenir. Ce nom est celui d'une localité du Fayoum et de l'ancienne Aphroditis (= *Atfeh*). On voit que l'incertitude persiste. Le nº 51 du catalogue mentionne un Élie, martyr. Or le martyrologe égyptien offre trois personnages de ce nom et de cette qualité, et nous n'avons aucun indice qui autorise un choix entre eux. L'*ostrakon* porte, à vrai dire, une date; mais d'après un comput à peu près incompréhensible. Voici ce qu'en disait Bouriant : « Il est juste, tout d'abord, de faire observer que le bibliothécaire du couvent, en prenant possession de sa bibliothèque, a dû examiner avec soin les livres qu'on lui confiait. » De ces livres, les uns étaient en bon état, les autres avaient besoin d'être *consolidés* (ⲕⲁⲧⲁⲡⲏⲥⲓⲟⲥ), c'est-à-dire recousus ou reliés. Par suite, il est à présumer qu'à la date indiquée fortuitement dans le catalogue le scribe était bibliothécaire.

« Livres consolidés, dit l'*ostrakon*, ϙⲏ ⲧⲣⲟⲙⲡⲉ ⲙ̄ⲛ̄ⲡⲣⲟⲧⲏⲥ ⲙⲁⲓⲕ. » Le premier chiffre est indubitablement un ⲙ̄; quant au second, il n'est permis d'hésiter qu'entre deux letttres, s'il s'agit d'unités, le débris de jambage vertical ne pouvant dans ce cas appartenir qu'au ⲣ ou à l'ⲏ. Le nombre exact serait alors *l'an 43 (ou 48), la première indiction*. Si on admet comme point de départ de la première indiction la date communément acceptée, c'est-à-dire l'année 312, la 43ᵉ année tomberait en 355 et la 48ᵉ en 360. Mais ni l'une ni l'autre de ces deux années ne sont admissibles; parmi les livres reliés cette année-là se trouvent les biographies de personnages morts postérieurement à 360 : Macaire mort en 390, Épiphane mort en 403. Cette considération nous force donc à admettre pour la partie mutilée un chiffre représentant des centaines; cette inversion dans l'écriture des nombres est assez fréquente pour que je n'aie pas besoin de la justifier. Dans cette seconde hypothèse, la lettre mutilée ne peut être que le ⲣ; nous aurions donc ainsi une date 140 de la première indiction, correspondant à l'année 452. Cette date pourrait convenir à la rigueur, car Schnoudi, le plus récent personnage cité dans ce catalogue, mourut vers 450 ou 451. Son éloge, prononcé par Constantinos, est indiqué au n. 66, et fait partie des livres entrés dans la bibliothèque du couvent après ceux reliés en 140 (?) de la première indiction. Rien n'empêche donc d'admettre la date de 452 comme date supérieure extrême de la restauration des livres en mauvais état du couvent d'Élie et par suite de fixer à la dernière moitié du vᵉ siècle au plus tôt la rédaction du catalogue.

RECTO

[π]ροсεγχасθαι περι ⲧⲏⲥ ⲉⲓⲣⲏⲛⲏⲥ ⲧⲏⲥ ⲁγιας κ[αθολ]ικη και αποστολικη εκκλησιας	*Faites des prières pour la paix de la Sainte Église catholique et apostolique.*
[κατα]λ[ογος] ⲡⲡⲛⲟⲩⲱⲱⲙⲉ ⲉⲧⲟγααϩ ⲙ̄ⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲛⲁⲛⲁ ϩⲏⲗⲓⲁⲥ ⲡⲧⲡⲉ[..]	Catalogue des saints livres du couvent d'Amba Hélias de Tpe...
1 [ⲧⲣⲉⲛ]ⲏⲥⲓⲥ : χαρ.·.	La Genèse. — *papier.*
2 ⲉⲝⲟⲇⲟⲥ ⲙ̄ⲙ̄ ⲡⲕⲁⲛⲱⲛ ⲛⲁⲛⲁ ⲁⲑⲁⲛⲁⲥⲓⲟⲥ χαρ :	L'Exode et les canons d'Amba Athanasios. — *papier.*
3 ⲗⲉⲩⲓⲧⲓⲕⲟⲛ : χαρ	Le Lévitique. — *papier.*
4 ⲛⲁⲣⲓⲑⲙⲟⲥ ⲙ̄ⲙ̄ ⲇⲉⲩⲧⲉⲣⲟⲛⲟⲙⲓⲟⲛ : χαρ	Les Nombres et le Deutéronome — *papier.*
5 ⲓⲏⲥⲟⲩⲥ ⲡⲛⲁⲩⲏ χαρ. [illegible]ⲉⲛⲥ.	Jésus, fils de Navé — *papier neuf.*
6 ⲛⲉⲕⲣⲓⲧⲏⲥ ⲙ̄ⲙ̄ ⲣⲟⲩⲑ χαρ	Les Juges et Ruth — *papier.*
7 ⲧⲉⲧⲧⲟⲉ ⲛ̄ⲑⲁⲥⲓⲗⲉⲓⲁ. χαρ :	Les quatre (livres) des Rois — *papier.*
8 ⲡⲁⲣⲁⲗⲉⲡⲟⲙⲉⲛⲟⲛ. χαρ :	Les Paralipomènes — *papier.*
9 ⲛⲉⲥⲁⲣⲁ χαρ.	Les (livres d') Esdras — *papier.*
10 ⲛⲕⲟⲩⲓ ⲙ̄ⲡⲣⲟⲫⲏⲥ χαρ ⲡⲁⲗⲁⲓⲛ —	Les petits prophètes — *papier ancien.*
11 ⲏⲥⲁⲓⲁⲥ — χαρ —	Isaïe — *papier.*
12 ⲏⲥⲁⲉⲓⲁⲥ ⲙⲉⲙⲃⲣⲁⲛⲟⲛ :	Isaïe — *parchemin.*
13 ⲓⲉⲣⲙⲓⲁ — ⲙⲉⲙⲃⲣⲁⲛⲟⲛ —	Jérémie — *parchemin.*
14, 15 ψⲁⲗⲧⲏⲣ ⲥⲛⲁⲩ ⲙ̄ⲙⲉⲙⲃⲣ. —	Deux psautiers — *parchemin.*
16 ⲕⲉⲫⲁⲗⲧⲏⲣ ⲡ̄χⲁⲣⲧⲁⲗⲁⲓⲟ̄ —	Autre psautier — *papier ancien.*
17 ⲧⲉⲧⲣⲁ ⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲟ̄. ⲙⲉⲙⲃⲣ : —	Les quatre évangiles. — *parchemin.*
18 ⲛⲕⲁⲧⲁ ⲗⲟⲩⲕⲁⲥ ⲙ̄ⲙ̄ ⲛⲁⲡⲟⲥⲧ. ⲙⲉⲙⲃⲣ.	L'(évangile) selon Luc, et les apôtres. — *parchemin*
19 ⲛⲕⲁⲧⲁ ⲙⲁⲑⲑⲁⲓⲟⲥ ⲙ̄ⲙ̄ ⲛⲁⲡⲟⲥⲧ. ⲙⲉⲙⲃⲣ.	L'(évangile) selon Matthieu, et les apôtres — *parchemin.*
20, 21 ⲥⲛⲁⲩ ⲡⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ ⲙ̄ⲙⲉⲙⲃⲣ.	Deux (exemplaires de la vie) des apôtres — *parchemin.*
22 ⲡⲉⲡⲣⲁⲝⲓⲥ ⲙⲙ̄ ⲕⲁⲑⲟⲗⲓⲕ ⲙ̄ⲙ̄ ⲧⲁⲡⲟⲕⲁⲗⲩⲯⲓⲥ. ⲙⲉⲙⲃⲣⲁⲛⲟⲛ	Les Actes, les Épîtres et l'Apocalypse — *parchemin.*
23 ⲟⲩⲕⲁⲧⲁⲙⲉⲣⲟⲥ ⲛ̄ⲙⲉⲙⲃⲣⲁⲛⲟⲛ.	Un Cataméros. — *parchemin.*
24, 25 ⲥⲛⲁⲩ ⲛ̄ⲛⲕⲁⲧⲁⲙⲉⲣⲟⲥ ⲛ̄χⲁⲣ :	Deux Cataméros. — *parchemin.*
26 ⲟⲩⲁ ⲙⲉ ⲕⲁⲧⲁⲙⲉⲣⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲉⲛⲟⲩⲣ — χαρ	Un autre Cataméros — *papier neuf*
27 ⲛⲕⲁⲧⲁ ⲙⲁⲑⲑⲁⲓⲟⲥ ⲛⲕⲁⲧⲁ ⲙⲁⲣⲕⲟⲥ ⲙ̄ⲙ̄ ⲛⲕⲁⲧⲁ ⲗⲟⲩⲕⲁⲥ ⲧⲉⲛⲟⲩⲣ χαρ.	L'(évangile) selon Matthieu, selon Marc et selon Luc — *papier neuf.*
28 ⲡⲉⲡⲣⲁⲝⲓⲥ ⲙ̄ⲙ̄ ⲛⲕⲁⲧⲁ ⲓⲱⲁ. χαρ.	Les actes et l'(évangile) selon Jean — *papier.*

29 ⲟⲙⲁⲓⲥ ⲛ̄ϩⲁⲣ ⲙ̄ⲡⲁϩ ⲗⲁⲓⲟⲛ — *Item* l'(évangile) selon Jean. — *papier.*

30 ⲛⲉⲡⲣⲁϫⲓⲥ ⲛ̄ϩⲁⲣ ⲙ̄ⲡⲁⲗⲁⲓⲟⲛ — Les actes — *papier ancien.*

31 ⲡ̄ⲕⲁⲛⲱⲛ ⲛ̄ⲁⲛⲁ ⲡⲁϩ[ⲱⲙ] ⲙⲉϧⲣⲁⲛⲟⲛ — Les Canons d'Amba Pachôme — *parchemin.*

32 ⲟⲩⲕⲟⲩⲓ̈ ⲛ̄ϩⲱⲱⲙⲉ ⲛ̄ⲉϫ[ⲙⲛⲉ]ⲥⲓⲥ ⲛ̄ⲁⲛⲁ ⲁⲑⲁⲛⲁⲥⲓⲟⲥ ⲙⲡⲁⲥ ⲗⲁⲓ[ⲟⲛ ⲛ̄ϩⲁⲣ.] — Un petit livre d'instructions d'Amba Athanasios — *papier ancien.*

33 ⲙⲁⲣⲧⲩⲣⲓⲁ ⲛ̄ⲁⲛⲁⲫⲓⲗⲟⲑⲉⲟⲥ ϧⲁⲣ — Le martyre d'Amba Philothée — *papier.*

ⲟⲙⲁⲓⲥ ⲛ̄ⲕⲉϩⲱⲱⲙⲉ ⲛ̄ⲧⲁⲩⲧⲁⲁⲩ ⲛ̄ⲕⲁⲧⲁⲡⲏⲥⲓⲟⲥ ⲙⲙⲉⲣⲥⲉⲡⲥⲛⲁⲩ ⲉⲡ̄ ⲧⲣⲟⲙⲡⲉ ⲙ̄ⲡⲣⲟⲥ ⲧⲏⲥ ⲙⲁⲓⲕ — *Item.* Autres livres que l'on a reliés de nouveau en l'année 4[illegible] de la 4e indiction.

34 ⲡⲉ̄ⲓⲟⲥ ⲛ̄ⲁⲛⲁ ⲡⲁϫⲱⲙ ⲛ̄ϩⲁⲣ ⲛⲉⲛⲟⲩⲣ. — La vie d'Amba Pachôme — *papier neuf.*

35 ⲁⲛⲁ ⲉⲡⲓⲫⲁⲛⲓⲟⲥ.ϧⲁⲣ — Amba Ephiphanios — *papier.*

36 ⲁⲛⲁ ⲡⲉⲧⲣⲟⲥ ⲙ̄ⲡ̄ ⲛⲉⲥⲕⲟⲙⲓⲟⲛ ⲛ̄ⲁⲛⲁ ⲁⲑⲁⲛⲁⲥⲓⲟⲥ ⲙ̄ⲡ̄ ϧⲉⲛⲕⲟⲟⲩⲉ ϧⲁⲩ ⲛⲉⲥⲛⲟⲩⲣ. — — Amba Petros et les éloges d'Amba Athanasios et d'autres — *papier neuf.*

37 ⲁⲛⲁ ⲡⲁϫⲱⲙ ⲉⲧⲃⲉ ⲑⲁⲓ ⲛ̄ⲧⲕⲟⲓⲛⲱⲛⲓⲁ ⲙ̄ⲡ̄ ⲁⲛⲁ ϧⲙⲁⲓ̈ ⲙ̄ⲡ̄ ϧⲉⲛⲕⲟⲟⲩⲉ.ϧⲁⲣ ⲛⲉⲛⲟⲩⲣ — Amba Pachôme : du but de la communauté, Amba Hémaï et d'autres — *papier neuf.*

38 ⲛ̄ⲣⲟⲗⲗⲟⲓ ⲛ̄ϣⲓⲛⲧ ϧⲁⲣ ⲛⲉⲛⲟⲩⲣ — Les vieillards de Shiêt — *papier neuf.*

39 ⲁⲛⲁ ⲑⲱⲙⲁⲥ ⲙ̄ⲡϫⲓⲛϫⲓⲛϧ̄. ϧⲁⲣ — — Amba Thomas de Pdjindjêb — *papier.*

40 ⲁⲛⲁ ϫⲱⲣⲉ ⲙ̄ⲡ̄ ⲧⲉⲩⲧⲉⲗⲓⲁ ϧⲁⲣ — — Amba Djorré avec la fin — *papier.*

41 ⲁⲛⲁ ⲙⲁ[ⲗ]ϧⲟⲥ ⲙ̄ⲡ̄ ϧⲉⲛⲕⲟⲟⲩⲉ. ϧⲁⲣ — Amba Ma(l)chus et d'autres — *papier.*

42 ⲡⲉ̄ⲓⲟⲥ ⲛ̄ⲑⲉⲁⲧⲓⲁ ⲙⲁⲣⲓⲁ ϧⲁⲣ — — La vie de la sainte Marie — *papier*

43 ⲡ̄ⲕⲁⲛⲱⲛ ⲙ̄ⲡⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ ϧⲁⲣ — Les Canons des apôtres — *papier.*

44 ⲟⲩϫⲱⲱⲙⲉ ⲛ̄ⲉϫⲙⲛⲉⲥⲥⲓⲥ ⲛ̄ⲁⲛⲁ ϣⲉⲛⲟⲩⲧⲉ ϧⲁⲣ. — Un livre d'instructions d'Amba Schnoudi — *papier.*

45 ϧⲉⲛⲉϫⲙⲛⲉⲥⲓⲥ ⲛ̄ⲁⲛⲁ ϣⲉⲛⲟⲩⲧⲉ ϧⲁⲣ. — Instructions d'Amba Schnoudi — *papier.*

46 ⲟⲙⲁⲓⲥ ⲕⲉⲗⲟⲩⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲉ ⲁⲛⲁ ϣⲉⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉⲧⲃⲉ ⲛⲧⲉ ⲙ̄ⲡ̄ ϧⲉⲛⲕⲉⲙⲁⲣⲧⲩⲣⲓⲁ. — *Item.* Autre discours d'Amba Schnoudi sur l'ivresse et aussi quelques martyres.

47 ⲡⲁⲗⲓⲛ ϧⲉⲛⲕⲉⲉϫⲙⲛⲉⲥⲥⲓⲥ ⲛ̄ⲧⲉ ⲁⲛⲁ ϣⲉⲛⲟⲩⲧⲉ ϩⲓ ⲟⲩϫⲱⲙⲉ ⲙ̄ⲡⲁⲗⲁⲓⲟⲛ — Encore instructions d'Amba Schnoudi, sur un vieux livre.

48 ⲁⲛⲁ ⲡⲁⲩⲗⲟⲥ ⲙ̄ⲡ̄ ⲑⲉⲟⲫ ϧⲁⲣ ⲛⲉⲛⲟⲩⲣ — Amba Paulos et Theoph(ilos) — *papier neuf.*

VERSO

49 ⲟⲙⲁⲓⲥ ⲧⲕⲁⲑⲉⲕⲏⲥ ⲙⲡⲕⲱⲥ ϧⲁⲣ ⲛⲉⲥ ⲛⲟⲩⲣ. — *Item.* L'instruction (du diocèse) de Kos — *papier neuf.*

50 ⲧⲕⲁⲑⲉⲕⲏⲥ ⲙ̄ⲡⲕⲱⲱⲥ. ⲙⲉϧⲣ — — L'instruction (du diocèse) de Kos — *parchemin.*

51 ⲟⲩϫⲱⲱⲙⲉ ⲙ̄ⲙⲁⲣⲥ ⲧⲩⲣⲓⲁ ⲛ̄ⲧⲉ ⲁⲛⲁ ⲉⲡⲓⲑⲩⲙⲓⲧⲟⲥ ⲙ̄ⲡ̄ ϩⲏⲗⲓⲟⲥ ⲙ̄ⲡ̄ ⲁⲛⲁ ⲥⲁⲃⲓⲛⲟⲥ ⲙ̄ⲡ̄ ϧⲉⲛⲕⲟⲩⲉ ϧⲁⲣ ⲛⲉⲛⲟⲩⲣ — Un livre (contenant) les martyres d'Amba Epithymitos, d'Hélias, d'Amba Sabinos et autres — *papier neuf.*

52 ⲡⲓϫⲁ ⲛⲧⲁ ⲉⲡⲓⲫⲁⲛⲓⲁ ⲙ̄ⲡ̄ ϧⲉⲛⲕⲟⲟⲩⲉ ϧⲁⲣ ⲛⲉⲛⲟⲩⲣ. — La fête de l'Épiphanie et autres — *papier neuf.*

53 ⲟⲩϫⲱⲱⲙⲉ ⲛⲉⲛⲧⲟⲗⲏ ⲛ̄ⲁⲛⲁ ⲁⲑⲁⲛⲁⲥⲓⲟⲥ ϧⲁⲣ ⲡⲁⲗⲁⲓⲟⲛ — Un livre des commandements d'Amba Athanasios — *papier ancien.*

54 ⲛ̄ⲛⲏⲣⲩⲧⲙⲁ ⲛ̄ⲁⲛⲁ ⲁⲑⲁⲛⲁⲥⲓⲟⲥ ϧⲁⲣ — Proclamations d'Amba Athanasios — *papier.*

55 ⲧⲁⲓⲇⲁⲥⲕⲁⲗⲓⲕ ⲛ̄ⲛⲁⲥ ⲡⲟⲥⲧⲟⲗ ϧⲁⲣ — Enseignement des apôtres — *papier.*

56 ⲁⲛⲁ ⲫⲓⲗⲓⲡⲡⲟⲥ ⲙ̄ⲡ̄ ϧⲉⲛⲕⲟⲟⲩⲉ ϧⲁⲣ — Amba Philippos et d'autres. — *papier.*

57 ⲡⲉ̄ⲓⲟⲥ ⲛⲁⲛⲁ ⲕⲁⲛⲁⲣⲓⲟⲥ ⲛⲧⲱⲣⲉ. ϧⲁⲣ ⲡⲁⲗⲁⲓⲟⲛ — La vie d'Amba Kaparios (?) de Tôhé — *papier ancien.*

58 ⲛ̄ϧⲩⲥⲧⲟⲣⲓⲁ ⲛ̄ⲧⲉⲕⲕ ϧⲁⲣⲧⲥ ⲛⲉⲛⲟⲩⲣ — Histoire de l'Église — *papier neuf.*

ⲛⲉⲛⲧⲁⲩⲉⲓ ⲉⲣⲟⲩⲛ ⲉϧⲱⲟⲩ ϧⲙ ⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁϩ̄ ⲛⲁⲓ̈ ⲛⲉ — LIVRES ENTRÉS APRÈS EUX (les précédents) DANS LE SAINT COUVENT. CE SONT :

59 ⲟⲩⲉⲩⲕⲱⲙⲓⲟⲛ ⲛ̄ⲧⲉ ⲁⲛⲁ ⲅⲣⲏⲅⲟⲣⲓⲟⲥ ⲉⲧⲃⲉ ϩⲁⲥⲓⲗⲉⲓⲟⲥ ϧⲁⲣ ϧⲉⲛⲟⲩⲣ. — Un éloge de Basile par Amba Gregorios — *papier neuf.*

60 ⲟⲩⲉⲩⲕⲱⲙⲓⲟⲛ ⲛ̄ⲧⲉ ⲁⲛⲁ ⲥⲉⲩⲏⲣⲓⲁⲛⲟⲥ ⲉⲧⲃⲉ ⲓⲱϧⲁⲛⲛⲏⲥ ⲛ̄ⲕⲱⲥⲧⲁⲛⲧⲓⲛⲟⲩⲡⲟⲗⲉⲓⲥ ϧⲁⲣ ⲛⲉⲛⲟⲩⲣ — Un éloge de Jean de Constantinople par Amba Sévérianos — *papier neuf.*

61 ⲟⲩϫⲱⲱⲙⲉ ⲛ̄ⲗⲟⲩⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲉ ⲁⲛⲁ ⲓ̈ⲱϧⲁⲛⲛⲏⲥ ⲙ̄ⲡ̄ ⲙⲁⲣⲧⲩⲣ ⲛⲁⲛⲁ ⲗⲉⲱⲛⲧⲓⲟⲥ ⲙ̄ⲡ ϧⲉⲛⲕⲟⲟⲩⲉ ϧⲁⲣ ⲛⲉⲛⲟⲩⲣ — Un volume des discours d'Amba Johannès avec le martyre d'Amba Leontios et autres — *papier neuf.*

62 ⲓⲱϧ̄ ϧⲁⲣ — Job — *papier.*

63 ⲓⲱϧ̄ ⲙⲉϧⲣⲁⲛⲟⲛ ⲙⲙ ⲡⲁⲣⲟⲓⲙⲓⲁ — Job — *parchemin* — avec les Proverbes.

64 ⲟⲩϫⲱⲱⲙⲉ ⲛ̄ⲗⲟⲩⲟⲥ ⲛ̄ⲁⲛⲁ ⲓ̈ⲱϧⲁⲛⲛⲏⲥ ⲙ̄ⲡ̄ ⲁⲛⲁ ⲥⲧⲉⲫⲁⲛⲟⲥ ⲡⲁⲛⲁϫⲱⲣ (ⲙ̄ⲡ̄) ϧⲉⲛⲕⲟⲟⲩⲉ ϧⲁⲣ ⲛⲉⲛⲟⲩⲣ — Un volume des discours d'Amba Johannès et d'Amba Stephanos l'anachorète et autres choses — *papier neuf.*

65	Ⲓ ⲡⲕⲁⲑⲟⲗⲓⲕ ϧⲁⲣ	Dix épîtres — *papier*.
66	ⲟⲩⲉⲩⲕⲱⲙⲓⲟ ⲛ̄ⲧⲉ ⲁⲡⲁ ⲕⲱⲥⲧⲁⲛⲧⲓⲛⲟⲥ ⲡ̄ⲁⲡⲁ ⲙⲉⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲉⲛⲟⲩⲣ ϧⲁⲣ	Éloge d'Amba Schnoudi par Amba Constantinos — *papier neuf*.
67	ⲟⲩⲗⲟⲅⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲉ ⲕⲩⲣⲓⲗ ⲗⲟⲥ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲙⲁ ⲙⲓⲛ ⲃⲱⲗ ⲉⲃⲟⲗ ϧⲁⲣ	Un discours de Cyrille sur la fête de la dissolution (finale ?) — *papier*.
68	ⲟⲙⲙⲁⲓⲟ ⲡⲉⲗⲟⲩⲟⲥ ⲛ̄ⲟⲩ ⲅⲱⲧ ϩⲓ ⲛⲉϫⲱⲙⲉ ⲛⲟⲩⲙⲁⲣⲧⲩⲣ ϧⲁⲣ	*Item*. Le même discours dans un volume contenant un martyre — *papier*.
69	ⲟⲩⲗⲟⲅⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲉ ⲁⲡⲁ ⲁⲑⲁⲛⲁⲥⲓⲟⲥ ⲉϥⲡⲁ ⲙ̄ⲡ̄ ⲙ̄ⲫⲓⲗⲟⲥⲟⲫ ϧⲁⲣ	Un discours d'Amba Athanasios discutant avec les philosophes — *papier*.
70	ⲡⲉϩⲓⲟⲥ ⲙ̄ⲙⲁⲕⲣⲓⲛⲁ ⲧⲥⲟⲛⲉ ⲛ̄ⲧⲁⲥⲓⲗⲉⲓⲟⲥ ⲙ̄ⲡ̄ ⲅⲣⲏⲅⲟ[ⲣⲓⲟⲥ] ϧⲁⲣ	Vie de Macrina, sœur de Basile et de Grégoire — *papier*.
71	ⲟⲩϫⲱⲱⲙⲉ ⲛ̄ⲗⲟⲩⲟⲥ ⲛ̄ⲧⲉ ⲁⲡⲁ ⲓⲱϧⲁⲛⲛⲏⲥ ⲛⲉⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲧⲏⲥ ϧⲁⲣ	Un volume du discours d'Amba Johannès le baptiste — *papier*.
72	ⲡⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲛⲉⲉⲉⲥ ⲛ̄ⲁⲡⲁ ⲓⲱϧⲁⲛⲛⲏⲥ ⲛⲏⲥ ⲛⲉⲃⲁⲣⲧⲓⲥⲧⲏⲥ ϧⲁⲣ	La découverte des ossements d'Amba Johannès le baptiste — *papier*.
73	ⲙⲁⲣⲧⲩⲣ ⲛ̄ⲁⲡⲁ ⲓⲱϧⲁⲛⲛⲏⲥ ⲛⲉⲃⲁⲡⲧⲓⲥⲧⲏⲥ ϧⲁⲣ	Martyre d'Amba Johannès le baptiste — *papier*.
74	ⲙⲁⲣⲧⲩⲣ ⲛ̄ⲁⲡⲁ ⲡⲉⲧⲣⲟⲥ ⲡⲁⲣϫⲓⲉⲡⲓⲥⲕ ϧⲁⲣ ⲡⲁⲗⲁⲓⲟⲛ	Martyre d'Amba Petros l'archevêque — *papier ancien*.
75	ⲟⲩⲕⲟⲩⲓ̈ ⲙⲛⲏⲙ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲣ̄ⲙⲙⲁⲟ ⲙ̄ⲡ̄ ⲡⲟⲩⲛⲉ ϧⲁⲣ	Petit fragment sur les Riches et les Pauvres — *papier*.
76	ⲇⲁⲛⲓⲏⲗ ⲙⲉϩⲣⲓⲛⲟⲛ	Daniel — *papier*.
77	ⲁⲡⲁ ⲁⲑⲁⲥⲓⲟⲥ (*sic*) ⲉⲧⲃⲉ ⲛⲟⲩⲛⲏⲛ̄ ⲙ̄ⲡ̄ ⲙⲙⲟⲛⲟϫ ϧⲁⲣ	Amba Atha(na)sios, sur les prêtres et les moines — *papier*.
78	ⲟⲩϫⲱⲱⲙⲉ ⲛ̄ⲥⲉⲉⲙ	Un livre de médecine.
79	ⲛⲉⲕⲟⲩⲓ̈ ⲛ̄ϫⲱⲙⲉ ⲛ̄ⲗⲟⲩⲟⲥ ⲁⲩⲥⲟⲧⲙ	Autre petit livre de discours choisis.
80	ⲁⲡⲁ ⲏⲥⲁⲓⲁⲥ ⲡⲉϩⲏⲩⲧ[ⲏⲥϫⲁⲣ ⲡⲁⲗⲁⲓ]ⲟⲛ	Amba Isaïas l'exégète — *papier ancien*.

Le bibliothécaire a procédé dans le classement de ses livres suivant un procédé identique à celui qui est en usage de nos jours. Il a réparti ses volumes en deux grandes divisions, suivant qu'ils appartenaient à l'*ancien fonds* (n. 1-58), et au *fonds nouveau* (n. 59-80). Dans l'*ancien fonds* il classe les livres d'Écriture sainte, les apocryphes, la liturgie, le droit canonique, l'hagiographie; dans le *fonds nouveau*, il inscrit les acquisitions au fur et à mesure de la date d'entrée, mêlant la patristique à l'Écriture sainte et à l'exégèse. Nous pouvons, d'après lui, dresser ainsi un état de sa bibliothèque par catégories d'ouvrages :

I. Ancien Testament

Genèse.
Exode.
Lévitique.
Nombres.
Deutéronome.
Josüé.
Juges.
Les 4 livres des Rois.
Les Paralipomènes.
Les livres d'Esdras.
Job.
Les Psaumes.
Les Proverbes.
Isaïe.
Jérémie.
Daniel.
Les petits prophètes.

II. Nouveau Testament

Évangile selon S. Matthieu.
— S. Marc.
— S. Luc.
— S. Jean.
Actes des apôtres.
Épitres.
Apocalypse.

III. Apocryphes (?)

La vie de sainte Marie.
La vie des apôtres.
Canons des apôtres.
Enseignements des apôtres.

IV. Martyrologe et Patristique

Amba Djoore.
Epithymitos.
Epiphanios.
Hélias.
Hémaï.
Isaïe l'exégète.
S. Jean-Baptiste.
Léontios.
Macarios.
Macrina.
Pachomios.
Paulos.
Petros.
Philippos.
Philothéos.
Sabinos.
Théophilos.
Thomas.
Vieillards de Sciét.
Athanase.
Constantin.
Cyrille.
Grégoire.
Jean Chrysostome.
Pacôme.
Schnoudi.
Sévérianos.
Stephanos.

V. Livres liturgiques

Cataméros.
Fête de l'Épiphanie.

VI. Histoire ecclésiastique

Invention des reliques de S. Jean-Baptiste.
Histoire de l'Église.

VII. Livres profanes

Un livre de médecine.

Si nous classons les livres d'après la matière subjective, nous trouvons :

Papier	61 vol.	dont	8 sur *papier ancien*. 16 sur *papier neuf*.
Parchemin . . .	14	—	
Sans indication.	5	—	
Reliés en (?) . .	15	—	dont 5 en *papier neuf*.

Il est probable que le mot abrégé ⲛⲉⲛⲟⲩⲣ (= καινουργός) a plutôt le sens de « commun », « vulgaire » que celui de « neuf ». Les manuscrits coptes offrent diverses espèces de papier, l'un épais, solide et lisse, l'autre mince, cassant et se déchirant sous la plume. Le premier était le papier *ancien modèle*; le second, le papier *nouveau modèle*; ces désignations ne prouvent rien quant à la date des manuscrits.

XIV. Bibliothèques d'Angleterre et autres. — On ne peut douter que l'importance de la bibliothèque apostolique ne lui ait attiré un grand nombre de demandes d'emprunt ou de copies, mais il s'en faut que nous soyons exactement renseignés sur ce service. En 601, saint Grégoire fait un envoi de livres à saint Augustin de Cantorbery : *plurimos codices*[1]. Nous l'avons vu

[1] Bède, *Hist. eccles.*, l. I, c. XXIX, *P. L.*, t. XCV, col. 69. On a pensé retrouver quelques-uns de ces livres à la bibliothèque bodléienne d'Oxford et à Cambridge, cf. Wanley, *Catalogue*, p. 151, 173 : *cod. Cambric.*, n. CCLXXXVI; Westwood, *Palæogr. sacra pictoria*, pl. VII; Goodwin, *Evangelia Augustini Gregoriana, an historical and illustrative descriptions of the mss. n. CCLXXXVI et CXCVII*, in-4°, Cambridge, 1847; Garrucci, *Storia dell' arte cristiana nei primi otto secoli della Chiesa*, in-fol., Prato, 1873, t. III, p. 64. Le psautier du *Catalogue of ancient mss. in the British Museum*, London, 1884, part. 2, p. 8, est anglo-saxon.; L. Delisle, dans la *Bibliothèque de l'École des chartes*, 1885, p. 317.

obligé de refuser à Euloge d'Alexandrie un envoi de livres et nous savons par une lettre à Ætherius de Lyon que, *antiqua consuetudine*, l'Église romaine faisait des présents de livres. *De eo quod Ecclesiæ vestræ ex antiqua consuetudine deposcitis requiri in scrinio fecimus, et nihil inventum est; unde nobis epistolas quas vos dicitis habere transmittite. Gesta vero vel scripta beatī Irenæi jam diu est quod sollicite quæsivimus, sed hactenus ex eis inveniri aliquid non valuit*[1].

En 649, l'année même du concile contre les monothélites, le pape Martin Ier écrit à l'évêque Arnauld d'Utrecht : *Codices jam exinaniti sunt a nostra bibliotheca, unde ei* (au porteur de la présente) *dare nullatenus habuimus; transcribere autem non potuit, quoniam festinanter de hac civitate egredi properavit*[2]. A cette date il ne restait donc plus un seul livre en double exemplaire.

Pendant tout le VIIe siècle, l'Église de Rome fait des envois de livres en Angleterre. Il est vrai qu'on stimule sans relâche cette bienfaisance. Saint Benoît Biscop fait cinq voyages à Rome pour amasser les livres nécessaires à la bibliothèque du monastère de Wearmouth, en 653, 658, 671, 678, 684[3]. Le vénérable Bède écrit à propos du quatrième voyage : *Eum innumerabilem librorum omnis generis copiam apportasse*[4]. Parmi ces livres il s'en trouvait ornés d'images, et ces manuscrits donneront naissance à la *Biblia pauperum*[5]. L'abbé Céolfrid, successeur de Benoît Biscop à Jarrow et à Wearmouth, accroît cette bibliothèque[6]. Egbert poursuit l'œuvre commencée[7] :

Non semel externas peregrino tramite terras
Jam pergravit ovans, sophiæ ductus amore;
Si quid forte novi librorum aut studiorum
Quod secum ferret, terris reperiret in illis.

En 730, *Nothelmus* (*Britannus*) *Romam veniens, nonnullos ibi beati Gregorii papæ simul et aliorum pontificum epistolas perscrutato ejusdem sanctæ Ecclesiæ romanæ scrinio permissu Gregorii* (*III*) *pontificis invenit*[8].

En 757, Paul Ier écrit à Pépin : *Direximus... et libros quantos reperire potuimus, id est Antephonale et Responsale, insimul artem grammaticam Aristotelis, Dyonisii Areopagitæ libros. geometricam, orthographiam, grammaticam, omnes græco eloquio scriptores necum et horologium nocturnum*[9].

L'épitaphe de Pacificus, archidiacre de Vérone, mentionne un don de livres à cette Église[10]. Hadrien Ier, envoie des manuscrits liturgiques à Charlemagne : *Liber sacramentorum editus ex authentico libro bibliothecæ Cubiculi* que Lambecius a cru pouvoir identifier avec le ms. de la bibliothèque de Vienne, *Theol. lat. n. 140*[11], tandis que J.-B. De Rossi en signale un autre à la bibliothèque de Heidelberg, *n. 940, ex authentico libro bibliothecæ Cubiculi*. Nous pouvons rappeler encore une *collectio canonum*[12], des *epistolæ et regesta*[13].

Au IXe siècle, Loup de Ferrières écrit à Altsig, abbé d'York, pour lui emprunter un Quintilien : *Quod si omnes non potueritis, at aliquos ne gravemini destinare; recepturi a Deo proœmium impletæ cantatis; a nobis autem quamcumque possibilem, duntaxat cesseritis, vicem tanti exoptabili responso lætificate*[14]. Hildebald, évêque de Cologne († 819), enrichit la bibliothèque de son Eglise de manuscrits exécutés d'après les types à lui envoyés de Rome[15]. Enfin Agnellus de Ravenne (vers 839) est à la recherche d'un *grande volumen mire exaratum jussu Maximiani episcopi* (546-553), lequel manuscrit contenait *quidquid ad Ecclesiæ ritum pertinet Romam transmeasse*.

Plusieurs textes nous font voir la rareté des livres en ce temps. Saint Adhelme la déplore :

Dum demunt diræ librorum lumia Parcæ[16].

Alcuin s'adresse à la bibliothèque d'York pour obtenir les livres nécessaires afin de pourvoir la bibliothèque de Tours. Une lettre de Cœna, en 787, conservée parmi les *Bonifacii epistulæ*, sollicite un envoi de livres[17].

XV. Aménagement. — *1. Bibliothèques païennes.* — On faisait choix pour l'emplacement des bibliothèques de l'exposition du levant[18] afin d'avoir plus de lumière le matin à l'heure où le corps est plus dispos au travail; on évitait ainsi la lourde atmosphère des après-midi, l'humidité et les vers qu'amènent les vents d'ouest et du sud. Les livres étaient rangés dans des armoires ou dans des casiers qu'on désignait par les noms de *armaria*[19], *loculamenta*[20], *foruli*[21], *nidi*[22], *pegmata, capsæ*. Les armoires destinées aux livres carrés renfermaient des rayons à rebord formant plusieurs étages de plans inclinés, sur lesquels les livres étaient posés à plat à côté les uns des autres, occupant une superficie égale à leur largeur. Le titre du livre n'étant pas, comme de nos jours, écrit invariablement sur la feuille de garde du livre le dos tourné à gauche, il s'ensuivait que les livres étaient couchés dans les rayons tantôt sur un plat tantôt sur l'autre, de façon à pouvoir lire le titre sans manier le volume[23]. Lorsque la mode vint d'emboîter le livre dans une reliure ornée, il arriva que l'on écrivit le titre sur une sorte d'étiquette en peau qui débordait les plats de la reliure. Peut-être aura-t-on commencé de fort bonne heure à écrire le titre sur le dos du livre, lequel, obligé de rester souple, ne pouvait recevoir de décoration comme les plats.

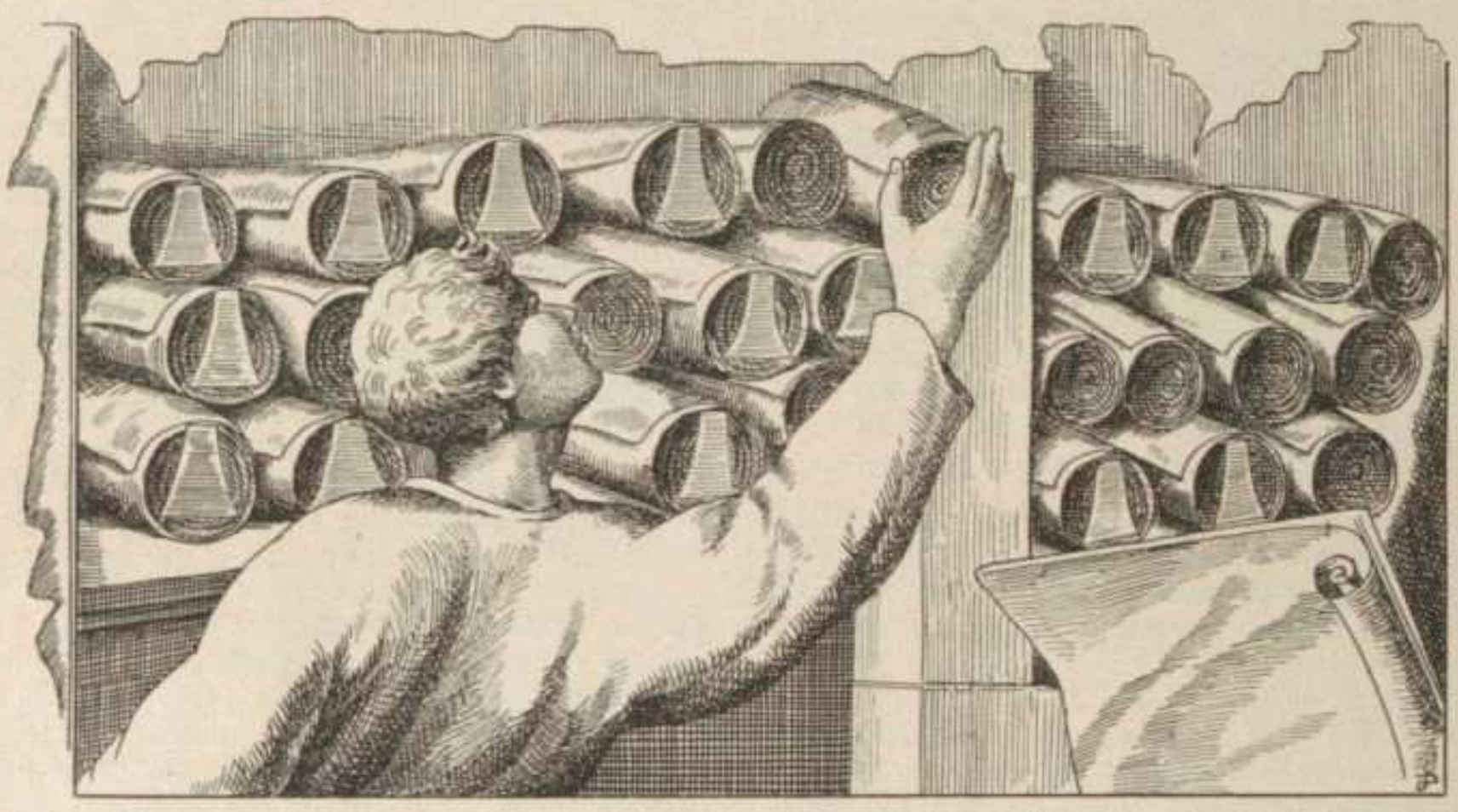
Les armoires dans lesquelles on enfermait les livres étaient à deux battants. On les faisait de bois précieux, notamment de bois de cèdre avec des ornements d'ivoire[24]. Un passage du Digeste donnerait même lieu de croire qu'on fabriquait des armoires entièrement en ivoire[25]. Ce luxe durait encore après la chute de l'empire d'Occident et parmi les ruines sans nombre qui l'accompagnèrent. Boëce parle de bibliothèques dont *les murs* sont ornés d'ivoire et de verre, *comptos ebore et vitro*

[1] S. Grégoire, *Epistolar.*, l. IX, epist. LVI, *P. L.*, t. LXXVII, col. 994. — [2] Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. X, col. 1183. — [3] *P. L.*, t. XCIV, col. 716, 717, 720, 721; Heeren, *Geschichte der classischen Literatur im Mittelalter*, t. I, p. 65. — [4] Bède, *Homil.*, XXV, édit. Giles, t. V, p. 184; *Vita abbatum Wiremuthensium*, t. IV, p. 378. — [5] Le ms. Cambridge, *CCLXXXVI*, du VIIIe siècle, porte des diagrammes iconiques de l'évangile. On le juge originaire de Rome, ce qui est assez vraisemblable, cf. Garrucci, *Storia*, t. III, pl. 141. — [6] *P. L.*, t. XCIV, col. 721. — [7] Pseudo-Alcuin, *De pontificibus et sanctis Eboracensis Ecclesiæ*, vs. 1453 sq., cf. vs. 1535 sq., Larrigan, *Church history of Ireland*, ch. XVIII, note 105, ne croit pas que ces vers soient d'Alcuin. — [8] *P. L.*, t. XCV, col. 22. — [9] *Cod. Carol.*, n. XXV, édit. Cenni, dans *Monum. dom. pontif.*, t. I, p. 148. — [10] Giuliari, dans *Archivio veneto*, t. XIX, p. 9 sq. : *Bibliotheca capitolare di Verona*. — [11] Lambecius, *Bibliotheca vindobonensis*, in-fol., Vindobonæ, 1665, t. II, p. 299. — [12] Maassen, *Gesch. d. Quell. d. canon. Rechts*, in-8°, Grätz, 18, p. 184, 233, 255, 266. — [13] Ewald, dans *Neues Archiv*, t. III, p. 439. — [14] *Epist.*, LXII, n. 14. — [15] Jaffé-Wattembach, *Eccles. coloniens. cod. ms.*, in-8°, Berolini, 1874, p. IV. — [16] S. Adhelme, *Pentasticha*, XIV, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 187. — [17] S. Boniface, *Epist.*, XCIX, cf. epist. IV, epist. XLI, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 797. — [18] Vitruve, *De architectura*, l. I, c. II, n. 7; l. VI, c, VII, n. 7. — [19] Pline, *Epist.*, II, 17; Vopiscus, *Tacitus*, VIII; Sidoine Apollinaire, *Epist.*, II, 9, *P. L.*, t. LVIII, col. 483 sq.; Ulpien, *Digeste*, l. XXXII, tit. LII, l. 3, 7. — [20] Sénèque, *De tranquill. animi*, c. IX. — [21] Juvénal, III, 219. — [22] Martial, I, 118; VII, 17. — [23] *Notitia dignitatum imperii*, édit. Panciroli, in-fol., 1608, fol. 109 v°, 110 v° donne deux dessins de ce genre d'armoires. La figure 1553, représentant un esclave *librarius* remettant un rouleau dans l'*armarium*, a été donnée pour la première fois par Ch. Brower et J. Masen, *Antiquit. et Annal. Trevir.*, 2 in-fol., Leodii, 1670. L'original avait été trouvé à Neumagen, *Noviomagi in loco Castrorum Constantini Magni hodiedum in lapide reperto excisum*, cf. Schwartz, *De ornament. libror.*, in-4°, Lipsiæ, 1756, p. 86, 172, 231, pl. II, fig. 4. — [24] Sénèque, *De tranquill. animi*, c. IX. — [25] *Digeste*, l. XXXII, tit. LII, l. 7.

parietes[1]. Juste Lipse donne de ce texte un commentaire qui nous paraît inacceptable. Il voit ici les murailles de l'appartement couvertes d'ivoire et les vitres des fenêtres. Or nous croyons qu'il s'agit d'incrustations dans le bois et nous avons montré dans notre *Manuel d'archéologie chrétienne*[2], que les incrustations de verre peint et décoré étaient fréquentes sur les meubles. Juste Lipse voulant qu'on ne cache pas des murailles si magnifiques suppose que les armoires à livres étaient placées au milieu des salles[3]. C'est à peine croyable[4]; d'ailleurs Pline le jeune dit formellement que la collection de ses livres était enfermée dans une armoire fixée au mur[5] (fig. 1554). La bibliothèque découverte à Herculanum, en 1752, était une fort petite chambre dans laquelle étaient empilés 1756 manuscrits[6]. L'appartement était si exigu que deux hommes avec les bras étendus pouvaient en toucher les extrémités. Il y avait en effet, dans le milieu, une armoire isolée dont on pouvait aisément faire le tour, remplie de livres des deux côtés. Mais aux murailles, sur tout le pourtour de la pièce, étaient adossées d'autres armoires qui ne s'élevaient que jusqu'à hauteur d'homme. On pourrait d'après cet exemple se hâter de conclure que les anciens évitaient l'emploi des échelles dans leurs bibliothèques, puisque le philosophe d'Herculanum préférait l'encombrement d'une table à des rayons superposés jusqu'au plafond. Mais il faut éviter, ici comme toujours, de conclure du cas particulier à l'usage général. Sénèque nous avertit qu'on étageait les casiers à livres jusqu'au toit, *loculamenta tecto tenus instructa*. Il faut donc reconnaître que tous avaient leurs goûts, leurs habitudes et s'y abandonnaient sans souci des embarras où la passion de systématiser entraîne parfois les érudits et les archéologues.

Nous en aurons fini avec les armoires à livres quand nous aurons rappelé cette phrase de Vopiscus : *Habet bibliotheca Ulpia in armario sexto, librum elephantinum*[7]. Sur l'autorité de Juste Lipse on a désormais admis presque sans résistance que les armoires des bibliothèques publiques étaient numérotées. C'est assurément la première idée qui vient à l'esprit en lisant le texte que nous venons de transcrire. Cependant on a pu se demander si cette armoire sixième n'était pas désignée de la sorte relativement à sa position parmi les autres armoires[8]. Malheureusement nous n'avons aucun texte, aucun monument qui nous aide à résoudre ce petit problème.

Les armoires ne tapissaient pas généralement les murailles sur la hauteur entière de l'appartement, mais il est probable qu'à mesure que survenaient les accroissements on superposait de nouveaux rayons aux anciens. On pourrait voir un indice de l'entier recouvrement des parois par les armoires dans une phrase de saint Isidore de Séville qui nous apprend que les habiles architectes ne dorent pas les *plafonds* parce que l'éclat de l'or peut nuire aux yeux, ils les plaquent en marbre vert, couleur propice à la vue[9]. Or les salles de la bibliothèque voisine du temple d'Auguste étaient plaquées de marbre gris.



1553. — *Librarius* remettant un rouleau dans l'*armarium*. D'après J. W. Clarke, *Care of books*, p. 90, fig. 11.

C'était sans doute sur ces lambris que les *imagines clypeatæ*, les médaillons des écrivains illustres étaient attachés. « Je ne dois pas omettre ici, écrit Pline l'ancien, une invention moderne. Depuis quelque temps on consacre dans les bibliothèques, en or, en argent, ou du moins en airain, les bustes des grands hommes dont la voix immortelle retentit en ces lieux; et même, quand leur image ne nous a pas été transmise, nos regrets y substituent les traits que notre imagination leur prête; c'est ce qui est arrivé pour Homère, et certes je ne conçois pas de plus grand bonheur

[1] Boèce, *De consolatione philosophiæ*, cf. Juste Lipse, *Syntagma*, c. IX. — [2] T. II, p. 496. — [3] Juste Lipse a imaginé, comme beaucoup d'érudits de la Renaissance, que les anciens faisaient comme eux-mêmes, au lieu de se demander s'ils imitaient les anciens. — [4] H. Géraud, *op. cit.*, p. 220, dit à ce propos : « Nous avons bien de la peine à croire que les anciens, dont les ouvrages exigeaient une si grande place, se soient volontairement privés de la moitié de l'espace qu'ils pouvoient mettre à profit dans les bibliothèques. » — [5] Pline, *Epist.*, II, XVII, 8 : *Parieti ejus (cubiculi) in bibliothecæ speciem armarium insertum est, quod non legendos libros, sed lactitandos capit.* — [6] *Dissertationes isagogicæ ad Herculan. volumina explanant.*, Neapoli, 1797; Martorelli, *De regia theca calamaria*, 2 in-4°, Neapoli, 1756, t. I, pl. XL; De Jorio, *Officina di papiri*, in-4°, Neapoli, 1825, p. 12. — [7] Vopiscus, *Tacitus*, c. VIII. — [8] Géraud, *op. cit.*, p. 221. Les armoires à livres, une fois fermées, n'avaient rien qui les fît reconnaître. H. Grisar dans *Civiltà cattolica*, 1902, t. VII, p. 728, fait remarquer que ce système est encore en vigueur à la Bibliothèque vaticane, *ove si possono percorrere salle e galerie senza vedere nè pure un libro. Anche in questo la corte romana conserva con sovrana e imperterrita costanza le antichissime tradizioni.* — [9] *Origines*, l. VI, c. XI.

pour un mortel que ce désir qu'éprouvent les hommes de tous les siècles de savoir quels ont été ses traits. L'usage dont je parle fut établi à Rome par Asinius Pollion, qui, le premier, ouvrant une bibliothèque publique, rendit le génie des grands écrivains le patrimoine des nations. Il ne pourrait dire si les rois d'Alexandrie et de Pergame, qui se disputèrent la gloire de fonder des bibliothèques, n'ont pas fait la même chose avant lui [1]. »

Dès cette haute antiquité, nous voyons inaugurer dans les bibliothèques un mode d'ornementation qui finira par se confondre avec le classement des livres et durera jusqu'à nos jours. Pline nous apprend que dans la bibliothèque d'Asinius Pollion « les bustes des auteurs décoraient la salle [2] ». On n'y trouvait pas seulement



1554. — Livres en forme de rouleaux.
D'après Mazois, *Palais de Scaurus*, pl. 8, p. 292.

des livres, mais des inscriptions, car Pline nous dit qu'« une table de bronze antique tirée du temple de Delphes, dédiée à Minerve, est déposée dans la bibliothèque palatine [3]. »

Toutes les bibliothèques ne pouvaient pas, sans doute, subvenir aux mêmes dépenses, aussi les bustes de métal d'un prix inabordable étaient remplacés par des bustes, des médaillons de moindre prix, en cire, en ivoire, en marbre, en stuc. Un de ces médaillons trouvé parmi les ruines d'une bibliothèque sur laquelle s'éleva depuis l'église San-Martino ai Monti, à Rome, se conserve aujourd'hui au *Museo archeologico all'orto botanico* [4]. De simples portraits pouvaient prendre place parmi ces illustres; mais c'étaient aux morts que l'hommage allait de préférence. « S'il avait vécu parmi nos aïeux, dit Pline le jeune en parlant de Pompéius Saturninus, nous rechercherions avidement non seulement ses livres, mais encore ses portraits [5]. » Puisque les artistes, suivant le mot de Pline, imputaient « aux grands hommes dont l'image ne nous a pas été transmise les traits que notre imagination leur prête », on s'explique sans peine la nécessité d'ajouter une inscription à ces bustes conventionnels. C'est ainsi que l'usage se vulgarisa d'ajouter quelques vers louangeurs à la place d'un simple nom. Martial composa un



1555. — Médaillon en stuc.
D'après Clarke, *Care of books*, p. 24, fig. 5.

quatrain pour mettre au-dessous de son image que Stertinius avait fait placer dans sa bibliothèque parmi les figures de plusieurs hommes célèbres. Numérien obtint de son vivant sa statue dans la bibliothèque Ulpienne, non en sa qualité de César, mais en sa qualité de rhéteur; on lisait au-dessous : NVMERIANO CAESARI ORATORI TEMPORIBVS SVIS POTENTISSIMO [6]. Enfin le médaillon de stuc dont nous avons

[1] Pline, *Hist. nat.*, l. XXXV, n. 2 : *Non est pretereundum et novitium inventum. Siquidem non solum ex auro argentove, aut certe ex aere in bibliothecis dicantur illis quorum immortales animæ in locis iisdem loquuntur.* — [2] Pline, *Hist. nat.*, l. XXXV, c. II, n. 9. Dans la suite ce seront des empereurs et la bibliothèque des manuscrits d'Oxford désigne encore chaque côté par l'indication : *Othon*, *Galba*, etc. A Paris, la salle de lecture si incommode est ornée des médaillons des « auteurs »; ailleurs ce sont des statues, des bustes, de simples cartels, à Londres, le *reading room* du British Museum vient de recevoir une décoration nouvelle avec les noms des grands écrivains. Cf. A. Graesel, *Handbuch der Bibliothekslehre*, 2e édit. in-8°, Leipzig, 1902. Pline ignore si Pollion n'avait pas été précédé par les bibliothèques d'Alexandrie et de Pergame. On trouvera un certain nombre de citations bien choisies sur la décoration des bibliothèques avec des bustes, des statues ou de simples médaillons, dans J. Lipse, *Syntagma*, c. X. Lors des fouilles entreprises en 1884 *via dello Statuto*, sous l'église Saint-Martin-des-Monts, on a trouvé les traces d'une ancienne bibliothèque. Non seulement les parois avaient gardé quelques indices des casiers à livres, mais on a relevé des fragments de médaillons, *imagines clypeatæ*, en stuc, représentant les grands écrivains. Sous l'un d'eux, conservé au *Museo archeologico all' orto botanico*, on lit ces mots écrits au *minium* : apOLONIVS THYANEVS. Lanciani, *Bull. della comm. archeol.*, 1884, p. 49. — [3] Pline, *Hist. nat.*, l. VII, c. LVIII. Pline, *Hist. nat.*, l. XXXIV, c. XXVI, nous donne un autre détail qui a son prix. « On voit, dit-il, dans la bibliothèque du temple d'Auguste, l'Apollon toscan de cinquante pieds de haut. » — [4] R. Lanciani, *Supplementi al volume VI del Corp. inscr. lat.*, dans *Bull. della commiss. archeol. comunale*, 1884, t. XII, p. 48-49, pl. V : *La camera rettangola aveva le pareti ricoperte di stucchi figurati, anchessi malmenati e ridotti in frantummi. Si è osservato nondimeno che le pareti erano divise in cinque scomparti per mezzo di pilastrelli scanalati, e che ciascheduno scomparto conteneva un clipeo o medaglione di m. 0,85 di diametro, nel quale o era dipinta o modillata di stucco una testa virile. I clipei sono incomiciati da fasce modinate a gola e listello, larghe 0m11. Su di esse erano dipinti a tinta rossa, e da mano perita, i nomi di coloro la cui effigie era espressa nel medaglione. Per la mala sorte, queste leggende sono perite, conniossiachè, come sempre aviene in questi notevoli ritrovamenti, l'intonaco è caduto precisamente là dove incomminciava la scrittura. Ho raccolto con cura e pazienza infinita ogni brano di stucco, e sono riuscito a ricomporre con piena certezza queste nome : [ap]olonius thyaneus.* Cf. *Bull. di arch. comunale*, 1883, p. 194, 195; De Rossi, *Inscript. christ. urb. Rom.*, 1888, t. II, p. 255, note 6. — [5] Martial, *Epigramm.*, l. IX, n. 1. — [6] Vopiscus, *Numerianus*.

parlé portait une inscription au minium sous l'effigie : [*ap*] OLONIVSᗡ THYANEVS (fig. 1555).

La place attribuée aux bustes et statues fait l'objet de quelque incertitude et un passage de Juvénal reste sujet à bien des interprétations :

Indocti primum, quamquam plena omnia gypso
Chrysippi invenias : nam perfectissimus horum est
Si quis Aristotelem similem vel Pittacon emii
Et jubet archetypos pluteum servare Cleanthas [1].

Pluteus ayant le sens d'*armarium* ne fixe pas une hauteur d'appui. Juste Lipse imagine que ce mot a le sens de socle et marque la présence de statues sur des piédestaux en avant des armoires à livres; mieux vaudrait, à notre sens, supposer les statues et les bustes logés de chaque côté de chaque armoire, ou bien, lorsque celles-ci n'étaient pas très élevées, sur la corniche de ces armoires. Peut-être les logeait-on aussi dans des niches.

Un ancien distique placé au bas d'une statue de Virgile, pourrait laisser supposer que l'on faisait choix, quand c'était possible, de la statue de l'auteur pour décorer celle des armoires qui renfermait ses ouvrages :

Lucis damna nihil tanto nocuere poetæ
Quem præsentat honos carminis et plutei [2].

Enfin nous savons encore que les bibliothécaires n'accueillaient pas indistinctement tous les ouvrages et pouvaient dans certains cas retrancher tel ou tel livre. Ovide en fit l'humiliante expérience. Il fait parler son livre, *Les Tristes,* à propos de tant de déboires : « Craintif, je dirige mes pas vers le superbe temple d'Apollon... On y admire une bibliothèque enrichie de quantité d'ouvrages tant anciens que nouveaux. Je cherchai mes frères, excepté cependant ceux auxquels mon père voudrait n'avoir pas donné le jour; hélas ! je les cherchai en vain, le bibliothécaire m'ordonna de sortir de ce lieu sacré. »

II. BIBLIOTHÈQUES CHRÉTIENNES. — On ne connaissait guère jusqu'à ce jour en fait de bibliothèques antiques qu'une petite chambre déblayée, à Herculanum, dont nous avons déjà parlé. Un petit édicule avoisinant la *domus Flaviorum* sur le Palatin portait le nom de *Bibliotheca,* mais rien n'était plus douteux que cette attribution. Or, on a découvert très récemment une bibliothèque à Timgad, en Afrique. Les fouilles de 1901 avaient amené le déblaiement d'un édifice remarquable, situé sur le côté est du Cardo Maximus Nord. Une inscription fragmentaire y avait été trouvée, qui ne nous apprenait rien sur la destination des bâtiments. Voici ce texte [3] :

QVINTIANI FLAVI RO
MENTO SVO REIPVBLICAE
SIVM PATRIAE SVAE LE
E EXIS CCCC MIL · NVM ·
CTVM EST ᗡ

Tout ce qu'on savait désormais c'est que l'édifice avait été achevé au moyen de 400 000 sesterces, environ 100 000 francs, à la suite d'un legs de Quintianus Flavius Rogatus.

Des fouilles nouvelles opérées en 1904 sur l'emplacement du carré trouvé au nord de l'édifice ont amené la découverte d'un nouveau fragment de la même inscription. Les voici rapprochés :

TE M IVLI	QVINTIANI FLAVI RO
AM TESTA	MENTO SVO REIPVBLICAE
Tha MVGADEN	SIVM PATRIAE SVAE LE
opus bibli OTHECA E	EXIS CCCC MIL · NVM ·
Q PER FE	CTVM EST ᗡ

La restitution : [*opus bibli*]*othecæ* est très probable et la disposition comme la construction de l'édifice se prêtent bien à une semblable destination [4]. Le monument était voûté, et ce genre de couverture convient bien à une bibliothèque qu'elle garantit contre les infiltrations des eaux pluviales. Les livres étaient rangés dans des armoires ou des casiers que recevaient les renfoncements rectangulaires ménagés sur le pourtour du périmètre intérieur; ils pouvaient être les uns en rouleaux, les autres reliés et déposés sur les rayons des armoires.

Le cimetière chrétien de Sainte-Christine, à Bolsène, a donné deux plaques de marbre ayant servi à fermer des *loculi*. On y lit [5] :

. . . IS BYBLIOTHECAM A SOLO
ea]MQVE LIBRIS ET STATVIS
t]ESTAMENTO DEDIT

En ce qui concerne la bibliothèque plus ou moins bien fournie de livres liturgiques que possédait chaque église, il est probable que cette partie du fonds était détachée du reste de la bibliothèque et conservée dans une absidiole accostée à l'autel ou à la chaire de l'évêque. Cette disposition existait dans la basilique construite par saint Paulin, à Nole, ainsi que dans la basilique constantinienne de Sainte-Restitute, à Naples, et dans un oratoire construit à Rome sur le *Monte della Giustizia* [6]. Voici les paroles de saint Paulin : *Cum duabus dextra lævaque conchulis intra spatiosum sui ambitum apsis sinuata laxetur, una earum immolanti hostias jubilationis parat; altera post sacerdotem capaci sinu receptat orantes... In secretariis vero duobus, quæ supra dixi circa apsidem esse, hi versus indicant officia singulorum.*

A dextra apsidis :

[DITVR ET QVA
HIC LOCVS EST VENERANDA PENVS QVA CON-
PROMITVR ALMA SACRI POMPA MINISTERII

A sinistra ejusdem :

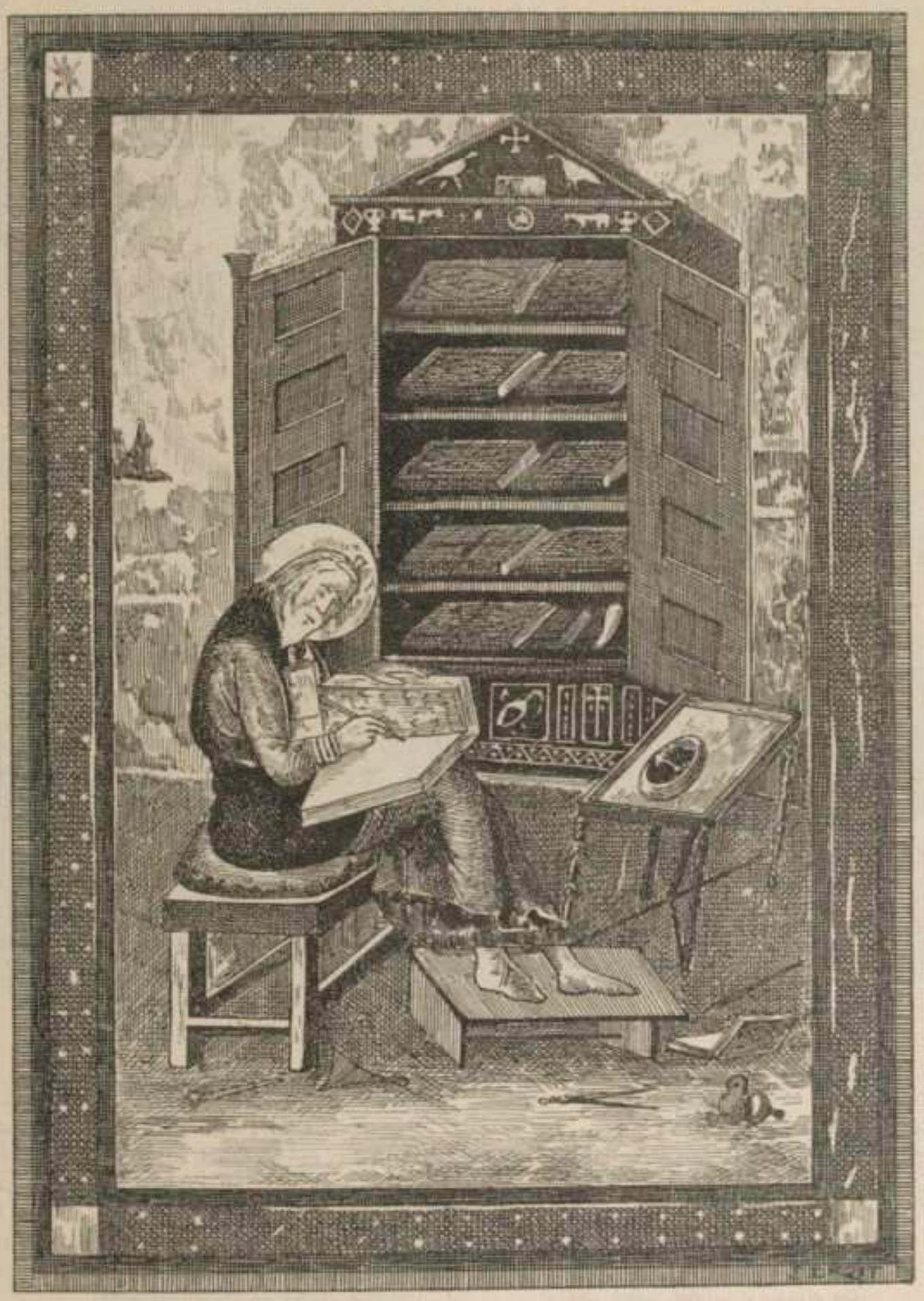
[VOLVNTAS
SI QVEM SANCTA TENET MEDITANDA IN LEGE
HIC POTERIT RESIDENS SACRIS INTENDERE
[LIBRIS [7]

A la fin du ve siècle on lisait les deux distiques suivants sur l'absidiole aux livres de la cathédrale de Séville (?) [8]

QVI MEDITARI VIS LAVDES ET CĀTICA XP̄I
HIC PROMPTOS ANIMOS SVBDE BONIS STVDIIS
HIC TIMOR HIC DOCTRINA DATVR HIC CORDA
[DOCENTVR
HIC VIGET INDE BONV̄ HIC RVIT INDE MALVM

[1] Juvénal, *Satires,* II, 4. — [2] Lipsius, *Syntagma de bibliothecis,* c. X. Cf. Tacite, *Annal.,* l. II, n. XXXVII, nous conserve une précieuse indication relativement à la bibliothèque Palatine dans laquelle les bustes, auxquels vraisemblablement correspondaient les branches littéraires, étaient rangés par catégories : orateurs, poètes, historiens, juristes, etc : *Igitur quator filiis (M. Hortali) ante limen curiæ adstantibus loco sententiæ, cum in Palatio senatus haberetur, modo Hortensii* inter oratores *sitam imaginem, modo Augusti intuens ad hunc modum cœpit.* De ce passage on peut rapprocher celui-ci : Tacite, *Annal.,* l. II, c. LXXXII : *Cum censeretur (germanico) clipeus auro et magnitudine insignis inter* auctores eloquentiæ *adservavit Tiberius solitum paremque ceteris dicaturum.* — — [3] Alb. Ballu, *Rapport sur les travaux de fouilles opérées en 1904 par le Service des monuments historiques,* dans le *Bull. archéol. du Comité des trav. hist.,* 1905, p. 95-96. — [4] Alb. Ballu, dans le *Journal officiel,* 1904, 24 mai, p. 3583. — [5] E. Stevenson, *Notizie degli scavi,* 1880, p. 269; Gamurrini, dans *Notizie degli scavi,* 1880, p. 289 sq.; Stevenson, dans *Annali dell' Instit. di corrispond. archéol.,* 1882, p. 158, n. 2; *Corp. inscr. lat.,* t. XI, n. 2704. — [6] *Dictionn. d'arch. chrét.,* t. I, col. 191, fig. 47. — [7] De Rossi, *Bull. di arch. christ.,* 1876, p. 51-52. — [8] De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ,* in-fol., Romæ, 1888, t. II, part 1, p. 296.

Les absidioles sont une disposition exceptionnelle et qui rappelle l'appartement réservé aux rouleaux de lecture dans la petite synagogue d'Hamman-Lif. Quelques monuments figurés nous font connaître le type et la disposition des armoires dans lesquelles on enfermait les livres. Le frontispice du célèbre manuscrit connu sous le nom de *codex Amiatinus*, écrit à Wearmouth ou à Jarrow, avant 716, nous montre Esdras écrivant la



1556. — Esdras écrivant la loi. Frontispice du *Codex Amiatinus*.

Loi [1]. D'après cette belle miniature, nous pouvons connaître la manière dont les livres étaient groupés dans une même armoire : OCT· LIB· — HIST· LIB· — SALOMON· — EVANG· IIII· — ACT· APOSTOL· — REG· — PSALM· LIB· — PROPH· — EPIST· La légende porte ces mots : *Codicibus sacris hostili clade perustis Esdra Deo fervens hoc reparavit opus* (fig. 1556).

Le mausolée de l'impératrice Galla Placidia, à Ravenne, offre au fond de la chapelle une mosaïque dont l'importance est considérable dans l'histoire de l'art chrétien (fig. 1557). L'interprétation donne lieu à bien des réserves. Ordinairement, on y voit un martyr, tenant d'une main un livre et s'avançant hardiment vers un gril posé sur des charbons enflammés. A gauche, une armoire ouverte contient les quatre évangiles. On voit communément ici saint Laurent auquel une tradition ancienne attribue le supplice de la chaise de fer incandescente; plus récemment on a pensé y voir un saint jetant au feu un livre hérétique, peut-être saint Paul à Éphèse [2]. Quoi qu'il en soit, nous avons ici une nouvelle représentation de ces armoires à livres dont les anciens ont fait si longtemps usage dans leurs bibliothèques [3].

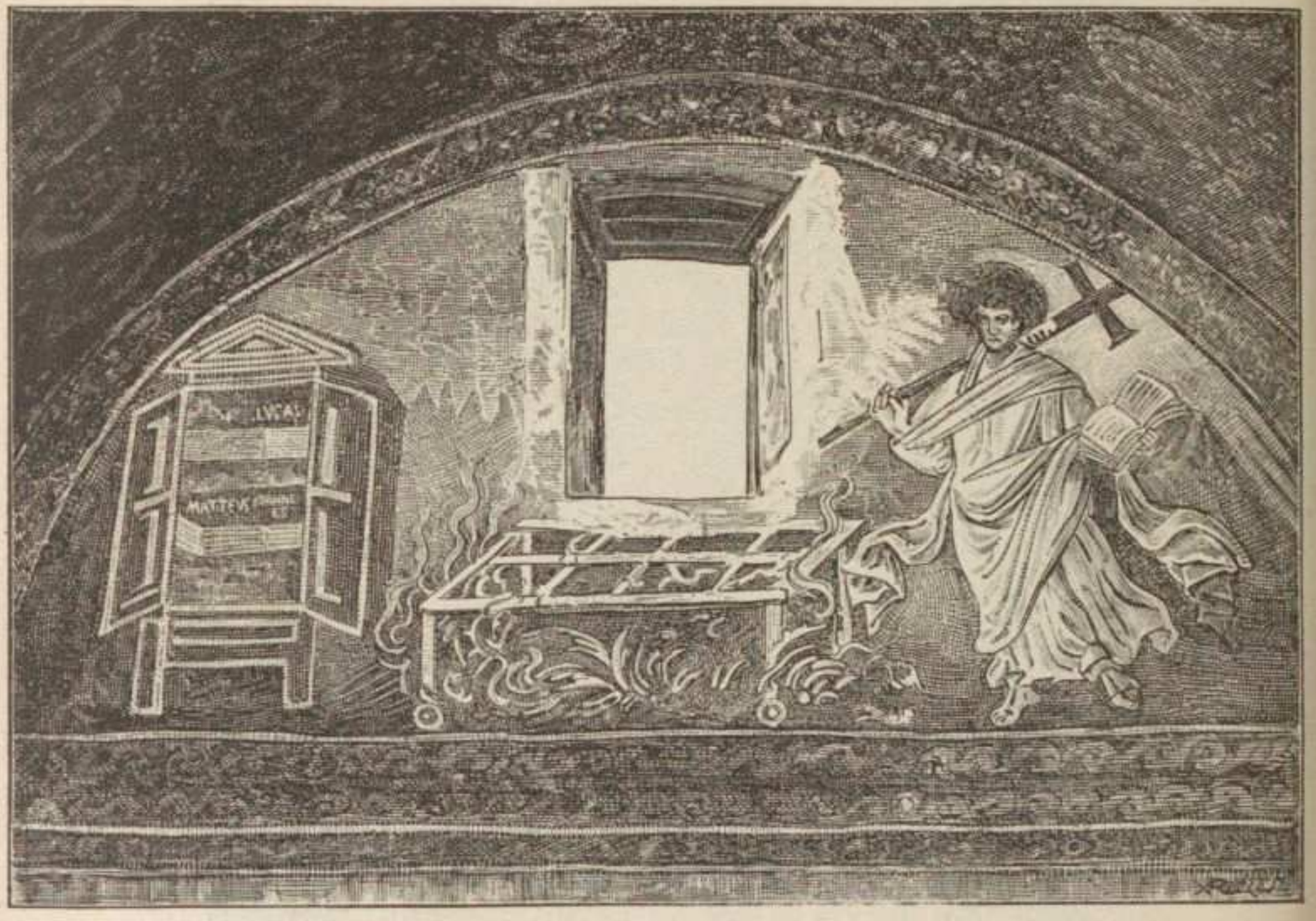
On ne saurait étudier les bibliothèques chrétiennes de Rome sans rencontrer ce texte du *Liber pontificalis*, d'après lequel le pape Hilaire (461-468) fit édifier deux

[1] H. J. White, *The codex Amiatinus and its birthplace*, dans *Studia biblica et ecclesiastica*, in-8°, Oxford, 1890, t. II, p. 273-308; rapprocher le type des armoires de synagogues contenant la *Thora*, Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, pl. 490. — [2] Actes, XIX, 19. — [3] J. W. Clark, *The care of books*, in-8°, Cambridge, 1902, p. 41, fig. 14; Ch. Diehl, *Ravenne*, in-8°, Paris, 1903, p. 33. L'interprétation d'après laquelle nous aurions ici saint Laurent a reçu un nouvel appui à la suite de l'étude dans laquelle le P. H. Grisar a relevé les rapports existant à Rome entre saint Laurent et le patronage des bibliothèques.

bibliothèques *in baptisterio lateranensi* [1]. Il s'agit de bibliothèques privées n'ayant rien de commun avec la bibliothèque publique annexée au *scrinium Sedis apostolicæ*, dans les dépendances du Latran [2]. Au VIe siècle, le pape Agapet fonda à Rome, à l'instigation de Cassiodore, une bibliothèque distincte de celle du Latran et située à une grande distance [3]. Il y eut là un embryon de bibliothèque dans laquelle nous savons que les ouvrages mystiques des Pères étaient spécialement représentés : *ordine longo codicibus sanctorum divinæ*

pulchrũ. condidit arte locũ; Gratia par
cuncti scs labor omnib; unus. Dissona verba
quide sed tam una fides [6].

Le projet de Cassiodore et Agapet fut d'abord contrarié par les troubles et peu après ajourné par la mort du pape (535-536). Mais ce projet avait pu recevoir un commencement d'exécution; repris par saint Grégoire le Grand on en fit tout l'honneur à ce dernier pape. Cette simplification est d'ailleurs aisée à comprendre.



1557. — Bibliothèque. Mosaïque du mausolée de Galla Placidia.

legis mystica dicta dicentium. C'est ce que prouve l'inscription du manuscrit d'Einsiedeln [4] :

IN BIBLIOTHECA SCI GREGORII QVAE
EST IN MONAST CLITAVRI VBI IPSE
DYALOGORVM SCRIPSIT

Scōrũ veneranda cohors sedet ordine [5].
Divine legis, mystica dicta docens. Hos inter
residens agapetus jure sacerdos; codicibus

Agapet était fils de Gordien et clerc de l'église des Saints-Jean-et-Paul *ad clivum Scauri* (= *Clitauri*); saint Grégoire était fils d'un autre Gordien et construisit un monastère dans sa maison paternelle située *ad clivum Scauri*. Ainsi tous deux, issus de la même famille, habitèrent la même maison. Agapet aménagea une bibliothèque sacrée dont Grégoire fit usage et qu'il engloba dans son monastère.

Le début : *Sanctorum veneranda cohors* désigne

[1] *Liber pontificalis*, édit Duchesne, 1885, t. I, p. 245, 247. *Hic fecit monasterium ad sanctum Laurentium et balneum et alium sub aere et prætorium. Fecit autem et bibliothecas duas in eodem loco. Gest. pontif. romanor.*, édit. Mommsen, dans *Monum. German. histor.*, 1898, Berlin, t. I, p. 110; par conséquent une double bibliothèque dans une villa élevée par le pape. — [2] Il faut donc transférer ces deux bibliothèques du pape Hilaire au monastère et au *prætorium* contigus à la basilique suburbaine de Saint-Laurent, sur la voie Tiburtine, *Liber pontificalis*, édit. Bianchini, t. III, p. 168-169; Genni, dans Zaccaria, *Raccolta di dissertaz.*, t. XIV, p. 56 sq.; Labus, *Fasti*, t. I, p. 23 sq.; Rœstell, Plattner, Bunsen et Gebhard, *Beschreibung der Stadt Rom*, t. I, p. II, p. 384-295, 303-323, 337-343; Blume, *Iter italicum*, t. IV, p. 264; A. Mai, *Memorie istoriche degli archivi della S. Sede*, in-8° Roma, 1825. — [3] Cassiodore, *De inst. div. litt.*, præf., *P. L.*, t. LXX, col. 1105 : *Cum beatissimo Agapito papa urbis Romæ... collatis expensis in urbe Roma professos doctores scholæ christianæ (institu-*

ere voluit, qui sacros libros) per expositione patrum (publice interpretarentur); De Rossi, *De origine*, p. LV. A défaut d'autres preuves touchant l'existence de bibliothèques romaines, nous aurions le témoignage de saint Grégoire écrivant à Eulege d'Alexandrie, *Epistolar.*, l. VIII, epist. XIX, que l'ouvrage demandé par celui-ci ne se trouve ni dans les archives du Latran ni dans les autres collections de la ville. — [4] *Sylloge Einsidlensis*, dans De Rossi, *Inscript. christ. urb. Rom.*, in-fol., Romæ, 1888, t. II, part. 1, p. 28, n. 55; le *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, in-4°, Paris, 1886, t. I, p. 288; H. Grisar, dans la *Civiltà cattolica*, série XVIIIe, t. VIII, p. 468. — [5] Suppléer : *ordine (longo)*; Marini, *Scriptor. veter. nova collectio*, in-4°, Romæ, 1831, t. V, p. 181, n. 2. — [6] Urlichs, *Cod. topograph. urbis Romæ*, p. 66; Muratori, *Novus thesaur. veter. inscript.*, in-fol., Mediolani, 1739, p. MDCCCXXII, n. 6; Odorici, *Dissertationes*, in-4°, Romæ, 1765, p. 301; F. Piper, *Zur Geschichte der Kirchenväter aus epigraphischen Quellen*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Gotha, 1876, p. 256-259.

D... IV 7000 ...

vraisemblablement les *imagines depictæ patrum* servant de décoration à la bibliothèque, suivant une mode très ancienne, dont nous savons l'application dans les bibliothèques profanes. Peut-être ces médaillons des Pères correspondaient-ils à l'ordre de placement de leurs ouvrages dans les armoires. Les vers du ms. de Lorsch sur la bibliothèque d'Isidore de Séville nous font voir la relation existant entre les médaillons et les casiers. Théodose, Paul, Gaius, correspondent à l'armoire des livres de droit [1].

Les œuvres de saint Isidore renferment une sylloge épigraphique contenant les épigrammes qui décoraient la bibliothèque épiscopale de Séville [2]. Nous les étudierons en abordant les compositions épigraphiques de saint Isidore [3]. Voir ce mot. A mesure que la décadence des arts rendait de moins en moins abordables les médaillons, il est probable qu'on y substitua ces épigrammes d'un intérêt malheureusement si mince. Arevalo s'est demandé si au lieu de les tracer sur les armoires à livres ou à côté des médaillons on ne se contentait pas de les transcrire sur des manuscrits. Cette dernière supposition nous semble assez peu probable. De même que nous avons trouvé une inscription portant le nom d'Apollonius de Tyane sous un médaillon, nous inclinons à penser que les épigrammes ou distiques accompagnaient un portrait. Voici ceux qui nous sont parvenus pour les juristes [4] :

THEODOSIUS.
PAULUS, *Conditur hic juris series amplissima legum.*
GAIUS, *Veridico Latium quæ regit ore forum*

Les épigrammes suivantes sont destinées aux historiens :

EUSEBIUS, *Historias rerum et transacti tempora sæcli.*
OROSIUS, *Condita membranis hæc simul arca gerit.*

Les épigrammes destinées aux armoires renfermant les livres de médecine ne laissent aucun doute sur la présence des médaillons accompagnés des noms propres :

COSMAS.
DAMIANUS, *Quos claros orbe celebrat medicina magistros.*
HIPPOCRATES, *Hos præsens pictos signat imago viros.*
GALLIENUS.

Voici en outre des *Versus qui in bibliotheca S. Isidori episcopi hispalensis legebantur.*

Ille origenes ego doctor verissimas olim
Præreptus subito lingua nocente fui
Condere si credis studui tot milia libros
Quot legio missos ducit in arma viros
Nulla meos unquam tetigit blasphemia sensus
Sed vigil et prudens tutus ab hoste fui
Sola mihi casum periarchon dicta dederunt
His me conjectum impia tela premunt [5].

L'épigramme suivante est d'Alcuin :

Ubi libri custodiuntur.
Parvula tecta tenent cælestis dona sophiæ
Quæ tu lector ovans pectore disce pio
Omnibus est gazis melior sapientia donis
Quam modo qui sequitur lucis habebit iter [6].

Les attestations de l'existence de ces épigrammes sont nombreuses. On les rencontre dans les œuvres d'Ennodius : *De epigrammatis per armaria domni Fausti factis* [7]. Rusticus (de Narbonne?) écrivant à l'évêque Eucher, de Lyon, lui rappelle les épigrammes lues dans sa jeunesse — ce qui nous reporte à la fin du IVe siècle — in *bibliotheca studiosi sæcularium litterarum...; quam ædis ordinator ac dominus inter expressas lapillis aut ceris discoloribus formatasque effigies vel oratorum vel etiam poetarum, specialia singulorum autotypis epigrammata subdidisset* [8]. M. L. Delisle a rencontré dans un catalogue ancien de la bibliothèque de Cluny, la mention des épigrammes monostiques de la bibliothèque [9] : *dividitur in capita, quibus præfixi sunt versiculi ipsis, opinor, armariis inscripti.*

Nous avons dit que statues et bustes d'auteurs correspondaient probablement aux salles ou aux armoires dans lesquelles leurs ouvrages étaient conservés. J.-B. De Rossi tient pour presque certain que la célèbre statue de saint Hippolyte, dont le piédestal présente le catalogue des écrits du docteur, que cette statue ornait une bibliothèque chrétienne soit publique soit privée [10]. Les Assémani y voyaient, sans ombre de raison, le fonds primitif de la bibliothèque vaticane [11].

On peut d'après ces indices entendre l'épigramme composée par Ennodius pour une bibliothèque, comme un lieu dans lequel les livres étaient disposés d'après un classement méthodique : *Super codices in ordine positos* [12].

Les empereurs se montrent généralement favorables aux bibliothèques. Sous Constantin s'organise à Constantinople la première bibliothèque impériale; Théodose le jeune favorise les bibliothèques [13]. Le Code Théodosien renferme une disposition importante relativement à la réfection du fonds des livres anciens : *Antiquarios ad bibliothecæ codices componendos vel pro vetustate separandos quatuor græcos et tres latinos scribendi peritos legi jubemus* [14].

Il semble d'après ce texte qu'on ne s'occupait que de maintenir le fonds, peut-être pouvait-on l'accroître au moyen d'achats. Toutes les bibliothèques n'en étaient pas à ce point. La plupart d'entre elles préféraient entretenir un *scriptorium* de copistes plutôt que d'acheter les manuscrits. Dans les bibliothèques monastiques

[1] Muratori, *Anecdota ex codicibus ambrosianis*, t. II, p. 208 sq.; Florez, *España sagrada*, t. IX, p. 376, 381; Arevalo, *Opera S. Isidori*, t. II, p. 2 sq.; t. V, p. 316 sq.; t. VIII, p. 180 sq.; *P. L.*, t. LXXXIII, col. 1108-1111. — [2] La première épigramme est attribuée à saint Damase par un ms., ce qui a induit en erreur De Levis, *Anecdota*, p. 18. — [3] Zirardini, *Novellæ leges*, p. 4 sq., 119, 120, a commenté et corrigé ces épigrammes que Arevalo n'hésite pas à attribuer à saint Isidore lui-même. On lit en effet dans le ms. de Lorsch, *Versus qui scripti sunt in armaria sua* (sic) *ab ipso* (Isidoro) *compositi*, *Cod. Palat., n. 1877*; Mai, *Spicil. roman.*, t. V, p. 187; Piper, *op. cit.*, p. 262; De Rossi, *De origine*, p. LVII-LVIII. — [4] De Rossi, *Inscript. christ. urb. Rom.*, t. II, part. 1, p. 255 : *Quare versus armariis erant inscripti, imagines supra armaria pictæ adjectis nominibus.* Ces épigrammes étaient conservées dans un ms. de l'Ambrosienne, à Milan. Muratori les a publiées dans ses *Anecdota ex codicib. ambrosianis*, t. II, p. 208 sq.; après lui De Rossi, *De origine*, p. LVII sq. : *Versus qui scripti sunt in armaria sua ab ipso* (*Isidoro*) *compositi.* — [5] Piper, dans *Zeits. für Kirchengesch.*, 1877, t. I, p. 259, n. 32. — [6] Alcuin, *Carm.*, CVII, dans Piper, *op. cit.*, p. 263, n. 33. — [7] Ennodius, *Carm.*, II, 3, édit. Sirmond, in-fol., Venetiis, t. I, p. 1115; *P. L.*, t. LXIII, col. 335. — [8] Sidoine Apoll., *Epist.*, l. II, n. 9, note de Sirmond dans son édit., Venetiis, t. I, p. 507; *P. L.*, t. LVIII, col. 489. — [9] L. Delisle, *Inventaire des mss. de la Bibliothèque nationale, Fonds Cluni*, in-8°, Paris, 1884, p. 337-373. — [10] H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrét.*, in-8°, Paris, 1907, t. II, p. 256 — [11] Visconti, *Iconogr. græca*, t. I, p. 198; Winckelmann, *Monum. inediti*, p. 225; Marini, *Iscriz. Alban.*, p. 171; *Corp. inscr. græc.*, t. III, n. 6047; *Bull. di arch. crist.*, 1881, p. 29; 1882, p. 42, 43; De Rossi, *Inscript. christ. urb. Rom.*, t. I, p. LXXX; *De origine*, p. LX, note 1 : *cum Hippolyto etiam tum vivo positam esse mea opinio fert.* — [12] Ennodius, *Carm.*, II, 123, *P. L.*, t. LXIII, col. 357. — [13] Socrate, *Hist. eccles.*, l. VIII, c. XXII, *P. L.*, t. LXVII, col. 784 sq. Par contre, au VIIIe siècle, Léon l'Isaurien brûla une bibliothèque de 36500 volumes renfermée dans le collège impérial, près de l'église Sainte-Sophie. — [14] *Cod. theodosian.*, l. IV, tit. VIII, l. 2; S. Isidore, *Origines* l. VI, c. XIV : *Librarii idem sunt et antiquarii vocantur; sed librarii sunt qui et nova et vetera scribunt; antiquarii, qui tantum modo vetera, unde et nomen scripserunt*, *P. L.* t. LXXXII, col. 241.

on pratiquait quelquefois le prêt des livres [1], mais certains monastères faisaient un véritable commerce de la copie et de l'exportation des livres. Dans le monastère de Luculla, près de Naples, sous la direction d'Eugippius, ami de Cassiodore, on envoyait des manuscrits dans toute la Campanie et jusqu'en Afrique [2]. Luculla et Vivarium ont approvisionné les bibliothèques de l'Italie pendant le VIe siècle [3]. On faisait des cadeaux aux églises pauvres [4]; quant aux prêts et échanges, certaines Règles s'y opposaient formellement [5]. La règle de saint Pakhôme nous montre le soin qu'on prenait des livres. L'économe et son auxiliaire veillaient à leur conservation. Le second du monastère les enfermait dans des armoires spéciales prises dans l'épaisseur du mur [6]. On donnait à ces armoires le nom de « fenêtres » dans les monastères d'Égypte [7]. Le goût des bibliothèques se développait, même chez les solitaires, au grand scandale des anciens de Scété [8], ou bien on vit des moines et des fidèles se composer une bibliothèque à l'aide de vols impudents [9].

J. Krall a étudié une bibliothèque monastique copte comprenant des papyrus appartenant au même dialecte que les documents de Schmûn. On en peut induire que ces livres sur papyrus appartenaient à une bibliothèque de Schmûn ou des environs. Cette bibliothèque présentait une particularité extraordinaire. On y parquait des moutons. Outre les livres, cette bibliothèque pouvait recevoir des documents de tout genre. Les notaires étant diacres déposaient des pièces de procédure comme le prouve de nombreuses notes de contrats coptes. Parmi les morceaux dans le dialecte faijumite se trouvent des fragments de livres en papyrus. Les textes grecs et arabes présentent quelques morceaux littéraires, mais en petit nombre et mélangés avec la masse des autres qui se composent de lettres dans la proportion de 80 pour 100; le reste comprend des contrats, des calculs, des inventaires, des pièces officielles [10].

XIX. Catalogue. — Nous avons dit que Callimaque, un des bibliothécaires d'Alexandrie, avait rédigé un catalogue en 120 tables du dépôt confié à ses soins. Il est tout à fait vraisemblable que cette division répondait à un classement plus ou moins ordonné des connaissances humaines; passe-temps jadis en faveur auquel Leibnitz, Diderot et Ampère ont consacré une part de leur ingéniosité. Le goût et l'usage des catalogues semble avoir été assez général. Pline le Jeune écrivant à Macer, qui souhaitait lire tous les ouvrages de Pline l'Ancien, lui disait en lui proposant la nomenclature : « Je ferai pour vous l'office d'un catalogue, *fungar indicis partibus* [11]. » Vraisemblablement les livres étaient classés suivant cet ordre, déroutant entre tous, qu'on nomme l'ordre logique. « Prenez, écrit Sénèque, le catalogue des philosophes, l'aspect seul de tant de travaux suffira pour vous réveiller [12]. » Le grammairien Aurelius Opilius, avait composé un ouvrage intitulé : *Pinax*, et il y écrivait par deux initiales son surnom que Suétone trouvait écrit par une seule initiale dans la plupart des catalogues et des titres de ses livres, *in plerisque indicibus et titulis* [13]. Enfin Quintilien voulant, sans encourir le reproche d'ignorance, se dispenser de citer un grand nombre de poètes sans valeur, dit qu'« il n'est personne, quelque étranger qu'il soit à la poésie, qui ne puisse prendre dans une bibliothèque et insérer dans ses ouvrages le catalogue des poètes. Si j'en passe quelques-uns sous silence, ce n'est donc pas qu'ils me soient inconnus [14]. »

En ce qui concerne la disposition de ces catalogues nous ignorons tout. Le plus ancien catalogue de bibliothèque occidentale actuellement connu était celui du monastère de Fontenelle en Normandie, au VIIIe siècle [15]; il ne nous semble pas possible à des distances si éloignées et après la ruine d'une civilisation et son remplacement par une civilisation différente, d'induire d'un type d'après un autre type très postérieur. Les catalogues des anciens étaient-ils des inventaires purs et simples sans numéros d'ordre, ou bien chaque ouvrage était-il accompagné d'une *cote;* des découvertes futures pourront seules nous l'apprendre.

Un usage des anciens catalogues peut toutefois nous rendre encore de réels services. Non seulement ils enregistraient le nom de l'auteur et celui de l'ouvrage, mais encore le nombre des lignes (στίχοι) calculé suivant un système fixe, la stichométrie (στιχομέτρια), principalement employé à Alexandrie et qui permet de calculer aujourd'hui encore l'étendue de certains ouvrages perdus ou incomplètement connus.

Outre son catalogue, la salle de lecture d'une bibliothèque possédait des répertoires bibliographiques. A l'époque impériale, Philon de Byblos et Télèphe de Pergame composèrent des bibliographies méthodiques pour l'usage des bibliothèques [16]. La bibliothèque privée de Cicéron avait son catalogue [17], peut-être aussi celle de Sénèque [18]. Rapprochons-en un fragment de catalogue d'ouvrages philosophiques sur un papyrus d'Alexandrie, conservé à Saint-Pétersbourg [19].

Dans l'antiquité chrétienne nous rencontrons des catalogues qui n'appartiennent pas au type que nous venons de désigner. Un des plus célèbres est le catalogue épigraphique gravé sur la chaire de saint Hippolyte, conservée au musée de Latran [20]. On a supposé

[1] S. Isidore de Péluse, *Epist.*, l. I, epist. CCCXCIX, *P. G.*, t. LXXVIII, col. 405. — [2] Galante, *Memorie dell' antico cenobio Lucullano di S. Severino in Napoli*, in-4°, Napoli, 1869, p. 35. — [3] A. Reifferscheid, *De lat. codicum subscriptionibus*, dans *Index scholar. lunieers.*, Wratislaviæ, 1882, p. 8. — [4] *Vie arabe de saint Pakhôme*, dans les *Annales du musée Guimet*, t. XVII, p. 438. — [5] S. Pakhôme, *Regula*, n. 183, *P. L.*, t. XXIII, col. 80. — [6] *Ibid.*, n. 77, 82. — [7] *P. L.*, t. LXXXIII, col. 929-933. — [8] *P. L.*, t. LXXIII, col. 933. — [9] Zozime, *Alloquia*, 12, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 1695-1698. — [10] J. Krall, *Aus einer koptischen Kloster-Bibliothek*, dans *Mittheilungen aus der Sammlung der Papyri Erzherzog Rainer*, Wien, 1887, t. I, p. 62-72. — [11] Pline, *Epist.*, l. III, epist. V, n. 2. On trouve les catalogues désignés sous les noms de πίνακες, σύλλογοι, *indices, notitiæ breves librorum*. Cicéron, *Ad Atticum*, IV, XLVI, *fiebant* (σύλλογοι) *ex membrana quæ voluminibus agglutinabatur*. — [12] Sénèque, *Epist.*, XXXIX. — [13] Suétone, *De illustr. grammat.*, c. VI. — [14] Quintilien, *Instit. orat.*, l. X, c. I. — [15] G. Becker, *Catalogi bibliothecarum antiqui*, in-8°, Bonn, 1855, p. 1, 1° *Cœnobium Fontanellense* (v. fig. 742-747); 2° *Alcuini versus* (1535-1561) *de S. Euboricensis Ecclesiæ*; 3° *Cœnobium Fontanellense* (787-806); 4° *Monasterium Stephense* (= Steffelsee), en 812; 5° *Monasterium Augiense* (= Reichnau). — [16] Télèphe composa une *Notitia librorum* en 3 livres. — [17] Cicéron, *Ad Atticum*, l. IV, epist. XLVI : *Offendes designationem Tyrannionis mirificam librorum meorum; designatio* veut dire *ordo et dispositio librorum*. — [18] Sénèque, *De tranquill. animi*, IX, *Voluminum frontes, titulos et bibliothecarum indices meminit*. — [19] Ed. de Muralt, *Catalogue des manuscrits grecs de la Biblioth. impér. de Saint-Pétersbourg*, 1864. Cf. J. Zündel, dans *Rheinisches Museum für Philologie*, 1866, t. XXI, p. 431-437. — [20] J. Ficker, *Die altchristlichen Bildwerke im christlichen Museum des Laterans*, in-8°, Leipzig, 1890, p. 174. On rencontre dans l'antiquité profane un catalogue épigraphique : *Euripides expressus sedens, in pariete post sellam fabularum index insculptus*, cf. Hartungen, *Euripides restitutus*, t. I, frontispice; Wagner, *Euripidis fragmenta*, édit. Didot, p. 618; Froehner, *Inscriptions du Louvre*, n. 121; G. Kaibel, *Inscriptiones græcæ*, in-fol., Berolini, 1890, n. 1152; *Corp. inscr. græc.*, t. III, n. 6047. Partie gauche de l'inscript. dans Ficoroni, *Gemmæ antiq. litter.*, p. 111; le même, *Memorie ritrovate nell' territorio della prima e seconda città di Labico*, p. 104; Muratori, *Thes. inscript.*, t. II, p. DCIX. n. 1. Partie droite de l'inscr. dans Veneti, ms. Garnieri à Pise, fol. 42. En entier dans Winckelmann, *Monum. antiq. ined.*, pl. CLVIII, p. 225; Amaduzzi, dans *Lettera edita*, Lucca, 176d; G. Marini, *Vill. Alban. inscript.*, cl. V, n. 155, p. 171; Clarac, *Musée de sculpture*, t. II, part. 2, pl. III, n. 65; *Musée Napoléon*, t. II, p. 68; Visconti, *Descr. des antiq. du musée royal*, 1817, p. 20; Osann, *Dissert.*, dans Wolf, *Annales*, t. IV, p. 527 sq.; Welcker, *De tragœdiis græcis*, l. I, p. 446 sq.

que ce catalogue des écrits du saint mentionnait ceux-là seuls qui appartenaient à la bibliothèque dans laquelle la statue était placée. Cette explication est pure conjecture. Nous ne comptons plus parmi les catalogues de bibliothèques des documents tels que le *Canon de Muratori* [1], l'*Index* des livres de l'ancien et du nouveau Testament et des ouvrages de saint Cyprien dans le ms. de Cheltenham [2], également le catalogue des livres saints contenu dans le ms. Paris, Bibl. nation., gr. *107* (= *cod. Claromontanus*) [3].

Le premier catalogue d'une bibliothèque chrétienne semble avoir été celui qu'Eusèbe inséra au livre IIIe de la *Vita Pamphili : Ubi cum probare vellemus quantum Pamphili studium erga divinas litteras fuisset, indices librorum tum Origenis, tum aliorum Ecclesiæ scriptorum quos ille undecimque colligerat exhibuimus* [4].

Une inscription, trouvée en 1725, dans l'église Saint-Clément à Rome, mentionne un don de livres fait à cette église [5] :

. . . . . .
Suscipe hos Dñe velut minuta viduæ quæso
Veteris novique testamentorum deniq. libros
Octateuchum, Regnum, Psalterium ac Profetarum
Salomonem, Esdram, storiarum illico plenos.

Certains catalogues étaient probablement rédigés non d'après l'ensemble de la bibliothèque, mais armoire par armoire. Cela pourrait être le cas du catalogue épigraphique de la statue de saint Hippolyte, c'est sûrement ce qui s'était pratiqué dans un catalogue ancien de la bibliothèque de Cluny. Chaque section du catalogue était précédée de l'épigramme peinte ou gravée sur l'armoire [6].

BIBLIOGRAPHIE. — Axon, *Ancient and modern Libraries*, dans *Forty Ninth Companion to the Almanack for 1876*, trad. ital. par G. Castellani, dans *Buonarotti*, 1876, série II, t. XI. — Bähr, *Geschichte der römischen Literatur*, in-8°, Carlsruhe, 1868-1870. — Barbier, *La bibliothèque vaticane et ses annexes*, in-8°, Rome, 1867. — Beck, *Specimen hist. biblioth. Alexandrinarum*, in-8°, Lipsiæ, 1779. — W. Adolph Becker, *Handbuch der römischen Alterthümer nach den Quellen bearbeitet*, 4 vol. in-8°, Leipzig, 1856-64; *Charicles, Bilder altgriech. Sitte, neu bearbeitet von H. Göll*, 3 vol. in-12, Berlin, 1876; *Gallus oder römischen Scenen aus der Zeit August. Neu bearbeitet von H. Göll*, 3 vol. in-12, Berlin, 1880. — G. Becker, *Catalogi bibliothecarum antiqui*, in-8°, Bonn, 1855. — Beheim, *Dissertatio de archiviis stabulariis veterum christianorum*, in-4°. — G. Bernhardy, *Grundriss der griech. Litteratur, vierte Bearbeitung*, 3 vol. in-8°, Hallæ, 1876-1880; *Grundriss der römischen Litteratur, vierte Bearbeitung*, in-8°, Braunschweig, 1865. — Bonamy, *Dissertation historique sur la bibliothèque d'Alexandrie*, dans les *Mém. de l'Acad. des inscript.*, t. IX, p. 397 sq., t. XIII, p. 615-643. — P. Boscha, *De origine et statu bibliothecæ ambrosianæ*, 1671, réimprimé dans Grævius, *Thesaur. antiquit. et histor. ital.*, t. IX. — Brockie, *Codex regularum*, 3 vol. in-fol., Augustæ Vindelicorum, 1759. — Ch. Cahier, *Le christianisme a-t-il nui aux sciences?* dans *Nouveaux mélanges d'archéologie*, t. IV, p. 48 sq. — Cancellieri, *De secretariis basilicæ vaticanæ*, in-4°, Romæ, 1786, t. II, p. 890 sq. : *Disquisitio de bibliothecis*. — Is. Carini, *La biblioteca vaticana, proprietà della Sede apostolica, memoria storica*, in-4°, Roma, 1892. — C. Castellani, *Le biblioteche nell'antichità dai tempi più remoti alla fine dell'impero romano d'Occidente, Richerche storiche*, in-12, Bologna, 1884. — J. M. Chladenius, *De fortuna bibliothecæ divi Augustini in excidio hipponensi*, in-4°, Lipsiæ, 1742. — J. W. Clark, *The care of books*, in-8°, London, 1901; *Libraries in the medieval and renaissance periods*, in-8°, Cambridge, 1894. — J. Clerico, *Delle biblioteche publiche presso gli antichi*, dans *Giornale delle biblioteche*, t. IV, n. 8. — D. Comparetti et G. di Petra, *La villa ercolanensi di Pisoni, i suoi monumenti e la sua biblioteca*, in-fol., Torino, 1883; *La villa dei Pisoni e la sua biblioteca*, in-8°, Torino, 1883. — A. Conze, *Die perganenische Bibliothek*, dans *Sitzungsberichte des königl. preuss. Akad. der Wissenschaften zu Berlin*, 1884, t. II, p. 1259-1270. — A. Couat, *La poésie alexandrine sous les trois premiers Ptolémées*, in-8°, Paris, 1882, p. 14 sq.; *Le musée d'Alexandrie sous les premiers Ptolémées*, dans les *Annales de la Faculté des lettres de Bordeaux*, 1879, t. I, p. 16 sq. — J. Cozza-Luzzi, *De Ottoboniano Vaticanis græcis codicibus nuper recensitis commentatio*, in-4°, Romæ, 1893. — Chr. Curius, *De bibliothecis Romanorum*, in-4°, Helmstadii, 1734. — Daunou, dans le *Journal des savants*, 1819, mars, p. 162 sq. — G. Dedel, *Historia critica bibliothecæ alexandrinæ*, dans *Annales academ. Lugd.-Batavor.*, 1822. — De la Rue, *Sur les bibliothèques du moyen âge*, dans *Bulletin monumental*, t. II. — Ath. Dimitriadis, Ἱστορ. ἔκθεσις τῶν Ἀλεξ. βιβλιοθ. *dissertatio*, in-8°, Lipsiæ, 1871. — Dziatzko, *Archiv*, dans Pauly's-Wissowa, *Realencyklopädie der classischen Alterthumswissenschaft*, 1895, t. II, part. 1, col. 359 : Ἀμιγεῖς βίβλοι, dans le même recueil, t. I, part. 2, col. 1833-1835; *Bibliotheken*, dans le même recueil, t. III, part. 1, pl. 405-424; *Zwei Beiträge zur Kentniss des antiken Buchwesens*, in-8°, Göttingen, 1892; *Untersuchungen über ausgewählte Kapitel des antiken Buchwesens mit Text Übersetzung und Erklärung von Plinius. Hist. nat., XIII, 68-69*, in-8°, Leipzig, 1900; *Die Bibliotheksanlage von Pergamon*, dans *Beiträge für Kenntniss der Schrift- Buch- und Bibliothekwesens*, in-8°, Leipzig, 1896, part. 10, p. 38-47. — J. F. Eckard, *De bibliothecis romanorum*, in-4°, Eisenach, 1790. — Edw. Edwards, *Libraries and founders of libraries*, in-8°, London, 1868. — E. Egger, *Callimaque et les origines de la bibliographie*, dans l'*Annuaire de l'Association des études grecques*, 1876. — A. Ehrhard, *Der alte Bestand des griechischen Patriarcalbibliothek von Jerusalem*, dans *Centralblatt fur Bibliothekwesen*, 1892, t. IX, p. 441-459; *Die griechische Patriarchal-Bibliothek von Jerusalem. Ein Beitrag zur griechischen Palæographie*, dans *Römische Quartalschrift*, 1891, t. V, p. 217. — J. H. Felsii, *Oratio de Asinii Pollionis bibliotheca*, in-4°, Ienæ, 1753. — A. Franz, *M. Aurelius Cassiodorius Senator. Ein Beitrag zur Geschichte der theologische Literatur*, in-8°, Breslau, 1872 — Fel. Garbelli, *Le biblioteche in Italia all' epoca romana con un appendice sopra antiche biblioteche di Ninive ed Alessandria*, in-12, Milano, 1894. — H. Géraud, *Essai sur les livres dans l'antiquité et particulièrement chez les Romains*, in-8°, Paris, 1840. —

[1] E. Preuschen, *Analecta. Kurzere Texte zur Geschichte der alten Kirche und des Kanons*, in-8°, Leipzig, 1893, p. 129. — [2] W. Sanday, *The Cheltenham list of the canonical books of the Old and New Testament and of the writings of Cyprian*, dans *Studia biblica et ecclesiastica*, in-8°, Oxford, 1891, t. III, p. 217-303; C. H. Turner, *Appendix*, p. 304-325. — [3] E. Preuschen, *op. cit.*, p. 142-144. — [4] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VI, c. XXXII, *P. G.*, t. XX, col. 592; S. Jérôme, *Apologia adv. Rufinum*, l. II, c. XXIII, *P. L.*, t. XXIII, col. 467. — [5] Mai, *Scriptor. veter. nova collectio*, in-4°, Romæ, 1831, t. V, p. 424, n. 2; *Dictionn. d'épigr.*, 1852, t. II, p. 500, n. XX. — [6] L. Delisle, *Invent. des manus. de la Bibl. nat., Fonds de Cluni*, in-8°, Paris, 1884, p. 337-373. Cf. *Catalogue des manuscrits de l'abbaye d'Anchin, au XIIe-XIIIe siècles*, dans Dehaisnes, *Catalogue général des man. des biblioth. publ. des départements*, 1878, t. VI, p. 765; L. Delisle, *Recherches sur l'ancienne bibliothèque de la cathédrale du Puy*, dans les *Annales de la soc. acad. du Puy*, 1866-1867, t. XXVIII : *redigi coepto esse secundum quandam seriem numerorum.*

Th. Gottlieb, *Ueber mittelalterlichen Bibliotheken*, in-8°, Leipzig, 1890; — Gräsel, *Grundzüge der Bibliothekslehre mit bibliograph. und erläuternden Anmerkungen*, in-8°, Leipzig, 1890. — J. Greiner, *Bibliothecæ veterum deperditæ*, in-8°, Viennæ, 1729. — H. Grisar, *Archeologia, Le biblioteche nell' antichità classica e nei primi tempi cristiani*, dans *Civiltà cattolica*, 1902, série XVIII°, t. VII, p. 715-729; t. VIII, p. 463-477. — C. Haberlin, dans *Centralblatt für Bibliothekwesen*, t. VI, p. 481 sq.; t. VII, p. 1 sq. — A. Harnack, *Geschichte der altchristliche Litteratur bis Eusebius*, in-8°, Leipzig, 1893, t. I, p. XXIX-XXX, LIX, 337, 505, 543. — M. Hartmann, *Zum Bibliothekwesen in dem Islamischen*, dans *Centralblatt für Bibliothekwesen*, 1899, avril, 186-187. — O. Hirschfeld, *Untersuchung auf dem Gebiete d. römischen Verwaltungsgeschichte*, in-8°, Berlin, 1877, t. I, p. 186 sq. — M. Ihm, dans *Centralblatt für Bibliothekwesen*, t. X, p. 513 sq. — Jacob de Saint-Charles, *Traité des plus belles bibliothèques publiques et particulières qui ont esté et qui sont dans le monde*, 2 vol. in-8°, Paris, 1844. — J. Krall, *Aus einer koptischen Kloster-Bibliothek*, dans *Mittheilungen aus der Samml. der Papyri Erzherzog Rainer*, Wien, 1887, t. I, p. 62-72. — F. X. Kraus, *Kirchenlexicon*, t. II, p. 781; *Realencyklopädie*, t. I, p. 151. — L. Krehl, dans *Atti del IV Congresso internaz. del Oriente*, 1878, t. I, p. 433 sq.: *Ueber die Sage von der Verbrennung der alexandrinischen Bibliothek durch die Araber*. — Krüll, *Christliche Alterthumskunde*, in-8°, Regensburg, 1856, t. I, p. 411. — J. Lami, *De eruditione Apostolorum*, in-4°, Florentiæ, 1766, t. I, p. 233 sq., 500, 506 sq., 678, 736 sq., 1053, 1121 sq. — B. L(anciani), *Il tempio di Appoline Palatino; il tempio della Vittoria*, dans *Bull. della commiss. archeol. comunale*, 1883, t. XI, p. 192-195. — H. Leclercq, *Alexandrie*, dans le *Dictionn. d'arch. chrét. et de liturg.*, t. I, col. 1181-1182: la bibliographie relative à la bibliothèque d'Alexandrie. — Le Gallois, *Traité des plus belles bibliothèques de l'Europe*, in-12, Paris, 1660. — J. Lipsius, *De bibliothecis syntagma*, in-4°, Antwerpiæ, 1602; in-12, édit. Vossius, 1658; in-4°, dans J. J. Mader, *De biblioth. atque archivis*, 1666; in-4°, 1702. — J. Lomeier, *De bibliothecis liber singularis auctore Joh. Lomeiero, Ecclesiæ deutechoniensis pastore*, c. VII, in-12, Zutphaniæ, 1669, p. 109: *De bibliothecis christianorum ante invalescentem barbariem*, c. VIII, p. 144-174: *De bibliothecis sub ipsa barbarie. De bibliothecis liber singularis editio secunda priori multo auctior et addito rerum indice locupletior*, in-12, Ultrajecti, 1680, c. VII, p. 114-151; c. VIII, p. 142-189; réimprimé dans *De bibliothecis et archivis*, in-4°, Helmstadt, 1705, t. III. — G. Lumbroso, *Cleopatra e la bibliotheca di Pergamo*, dans *Rendiconti dell' accademia dei Lincei*, 1893, 30 avril; *L'Egitto ai tempi dei Greci e dei Romani*, in-12, Roma, 1895, p. 134 sq. — S. Lürsen, *De templo et bibliotheca Apollinis Palatini; accedit dissertatio de bibliothecis veterum cum maxime Romanorum*, in-12, Franequeræ, 1719. — J. Marquardt, *Römische Privatalterthümer*, in-8°, Leipzig, 1884, t. XIV. — Martigny, *Dictionn. des antiquités chrétiennes*, 1877, p. 103. — N. Michaut, *Pauca de bibliothecis apud veteres quum publicis tum privatis...*, in-8°, Parisiis, 1876[1]. — B. de Montfaucon, *Palæographia græca*, in fol., Paris, 1708, p. XIX. — V. Mortet, *Recherches sur l'emploi des termes βιβλιοθήκη, βιβλιοφυλάξ dans l'Égypte romaine, d'après la publication des papyrus de Berlin et de Vienne, suivies d'une note relative aux bibliothèques et archives d'Alexandrie*, dans la *Revue des bibliothèques*, 1899, t. IX, p. 97 sq. — Olleris, *Cassiodore, conservateur des livres de l'antiquité latine*, in-8°, Paris, 1841. — A. Papadopoulos-Kerameus, Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη κ. τ. λ., in-8°, Leipzig, 1891. — G. Parthey, *Das alexandrinische Museum*, in-8°, Berlin, 1838. — G. Peignot, *Essai sur la reliure des livres chez les anciens*, in-8°, Paris, 1834; *Traité des bibliothèques, traduit du latin de Juste-Lipse*, dans le *Manuel bibliographique*, in-12, Paris, an IX (1800), p. 1-39. — L.-Chr.-Fr. Petit-Radel, *Recherches sur les bibliothèques anciennes et modernes*, in-8°, Paris, 1819. — F. Piper, *Zur Geschichte der Kirchenväter aus epigraphische Quellen*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1877, t. I, p. 252-263: *Inschriften in Bibliotheken des christlichen Alterthums*. — J.F. Poppe, *De privatis atque illustr. publicis veterum romanorum bibliothecis earumque fatis*, Berolini, 1826. — Fr. Ritschl, *Die alexandrinischen Bibliotheken unter die ersten Ptolemäern*, 1838, réimprimé avec un supplément dans les *Opuscula philologica*, 1866, t. I, p. 1 sq. — Fr. Robiou et E. Saglio, *Bibliothecæ*, dans le *Dictionn. des antiq. grecq. et romaines*, t. II, p. 707-709. — J.-B. De Rossi, *La bibliotheca della Sede apostolica, ed i catalogi dei suoi manoscritti*, dans *Studi e documenti di storia e diritto*, 1884, p. 317-368; *De origine, historia, indicibus scrinii et bibliothecæ Sedis apostolicæ*, préface du t. I, de *Biblioth. apostol. vaticana; Codices latini*, in-4°, Romæ, 1886. — E. de Rozière, *Le Liber diurnus*, in-8°, Paris, 1869. — L. Schiaparelli, *Alcune osservazioni intorno al deposito archivistico della Confessio S. Petri*, dans *Archivio storico italiano*, 1904. — J. A. Fr. Schmidt, *Handbuch der Bibliothekswissensch. der Litteratur und Bücherkunde*, in-8°, Weimar, 1840. — V. Schwarz, *De ornamentis librorum apud veteres usitatis*, in-8°, Leipzig, 1705-1711. — W. Smith and Cheetham, *Dictionary of christian antiquities*, t. II, p. 985. — Stoffel, *Histoire de Jules César*, in-8°, Paris, 1887, t. II, p. 257 sq., pl. XIX. — B. G. Struve, *Introductio ad notitiam rei litterariæ et usum bibliothecarum*, in-12, Ienæ, 1703, édit. 5ª, 1729, p. 132-189 (édit. Ienæ, 1706, p. 63 sq.); *De bibliothecis eorumque præfectis*, in-12, Ienæ, 1696. — Fr. Susemihl, *Geschichte der griech. Literatur in der alexandriner Zeit*, in-8°, Leipzig, 1891, t. I, p. 335 sq., t. II, p. 666 sq. — J. Tailhan, *Appendice sur les bibliothèques espagnoles du haut moyen âge*, dans C. Cahier, *Nouveaux mélanges d'archéologie*, in-4°, Paris, 1877, t. IV, p. 217-346. — J. B. Thorbecke, *De C. As. Pollionis vita et stud. doctr.*, in-8°, Leyden, 1820. — Fr.-J. de Vaines, *Dictionnaire raisonné de diplomatique*, in-8°, Paris, 1773-1774, t. I, p. 137 (2° édit., 1863). — V. Wachsmuth, *Die pinacograph. Thätigkeit des Kallimachus*, dans *Philologus*, t. XVI. — W. Wattenbach, *Das Schriftwesen in Mittelalter*, 3° édit., Leipzig, 1896, ch. VII, *Bibliotheken und Archive, Kirchenbibliotheken*, p. 570-591; *Die Archive*, p. 627-641. — C. F. Wegener, *De aula attalica litterarum artiumque fautrice*, in-8°, Hannoveræ, 1836, part. 1, p. 51-57. — A. Wilmanns, *Der Katalog der Lorscher Klosterbibliothek aus dem X. Jahrhundert*, dans *Museum für Philolog.*, neue Folge, t. XXIII, p. 385-410. — E. Zoller, *Die Bibliothekswissensch. im Umrisse*, in-8°, Stuttgart, 1846; dans *Serapeum*, 1848, 1850, 1851.

H. LECLERCQ.

BIDUANA. C'est le terme qui est donné dans certains livres liturgiques au vendredi et au samedi-saint. On dit quelquefois *Triduana* en y comprenant le jeudi-saint; le mot est composé d'après *Biduum*, ou *Triduum*. Aussi dans le *Missale gothicum* on lit: *inci-*

[1] Ouvrage d'une portée critique discutable et dans lequel on est exposé à des découvertes du genre de celle-ci: Pline, *Hist. nat.*, l. XXXI, c. V, dit que le sénat de Rome fit distribuer les livres trouvés à Carthage entre les rois des petites peuplades africaines: *Quum regulis Africæ (senatus) bibliotheca donaret*. M. Michaut, *Pauca de bibliothecis apud veteres quum publicis tum privatis...*, p. 31, entend ce texte d'un don fait par le sénat aux descendants de Régulus.

piunt orationes in Biduana; Item orationes in Biduana in die Sabbati ad sex (tam)[1], et dans le *Gallicanum vetus* · *Item orationes in cæna Domini, sive in Biduana... Item orationes in Biduana*[2].

On lit dans les actes de sainte Cécile, qui, quoique non authentiques, représentent une assez haute antiquité : *Biduanis et triduanis jejuniis orans se commendabat Domino.* L'usage de ces jeûnes rigoureux qui consistent à s'abstenir complètement de nourriture pendant deux ou trois jours était assez fréquent dans l'Église primitive. On en trouve des témoignages dans saint Augustin et saint Jean Chrysostome[3]. Or c'était justement durant ces deux derniers jours de la semaine sainte que l'on se livrait surtout à ces jeûnes que l'on croyait d'origine apostolique : *Biduanum morem jejunii*, dit Rhaban Maur, dans son chapitre intitulé *De origine Biduanæ sive Triduanæ, inde sumptum reor, quod apostoli jejunaverunt illo biduo quo dominus passus et sepultus est*[4].

Ducange cite quelques autres exemples de l'emploi de ce mot dans le même sens[5].

Pour l'office de ces deux jours, voir SEMAINE SAINTE.

BIBLIOGRAPHIE. — Zaccaria, *Onomasticon rituale selectum*, Faventiæ, 1787, t. I, p. 49. — Thomasii, *Opera omnia*, ed. Vezzosi, t. VI, p. 280. — Gerbert, *Vetus liturgia alemannica*, 1776, pars 2ª, p. 846, 852. — Du Cange, *Glossarium mediæ et inf. latin., loc. cit.*

W. HENRY.

BINGHAM (Joseph). Bingham naquit au mois de septembre 1668, à Wakefield (Yorkshire). Admis à Oxford, le 26 mai 1684, bachelor of arts en 1688, fellow de University College, le 1er juin 1689; master of arts, le 23 juin 1691 et tutor du susdit collège. Il s'attacha particulièrement à faciliter la carrière de John Potter, le futur archevêque de Cantorbery, et son concitoyen. En 1695, chargé de prêcher devant l'Académie, Bingham prononça sur le mystère de la Trinité un sermon dont la doctrine souleva des tempêtes. La censure le déclara imbu d'hérésie arienne, trithéiste et valentinienne. Le sermon avait été prononcé le 28 octobre et, le 23 novembre, Bingham se vit réduit à la nécessité de résigner son *fellowship*. Il fut immédiatement proposé par le Dr Radcliffe pour la cure de Headbourn-Worthy, pauvre prébende située à un mille environ au delà de Winchester et rapportant environ £ 100 (= 2500 francs) par an. Le 12 mai 1696, Bingham prêchait dans la cathédrale de Winchester et cherchait à effacer l'impression produite par le malencontreux sermon d'Oxford; il revint à la charge le 16 septembre 1697, mais ce fut en vain. Alors Bingham se résigna à sa destinée et se maria à miss Pococke, tante du célèbre auteur de *The description of the east*. Réduit à l'économie la plus étroite par la naissance de dix enfants, il parvint, en dépit des ressources les plus exiguës, à poursuivre ses études et à se procurer les livres qui lui étaient indispensables. Son principal ouvrage intitulé : *Origines ecclesiasticæ*, parut en 1708, le dixième et dernier volume en 1722, lui-même mourait au mois d'août de l'année suivante, 1723.

II. BIBLIOGRAPHIE. — *The Trinity sermons* (au nombre de trois), 1695, 1696, 1697, réimprimés pour la quatrième fois dans l'édition de 1829 et enfin dans le tome Xe de l'édition d'Oxford 1855.

The french Church's apology for the Church of England, 1706, suivi dans les éditions postérieures du même volume de *The sermons and letters on absolution*, les sermons furent prêchés les 8 et 22 mai 1715, les lettres écrites en février 1712-1713. L'ordre chronologique avait été interverti par l'auteur lui-même dans la publication qu'il en fit dans l'appendice du t. VIII des *Origines*, édit. 1720.

The first and second parts of the scholastical history of the practice of the Church in reference to administration of baptism by laymen, 1712, 2e édit. 1714, avec *The dissertation on the eight canon of the council of Nice*, qui représente *The third part of lay-baptism*, 1716.

Sermon of the mercy of God to penitent sinners, réimprimé dans le t. X de l'édition de 1855.

Origines ecclesiasticæ or the antiquities of the christian Church, t. I (l. I, II), 1708; t. II (l. III, IV, V, VI), 1709; (t. I et II réimprimés en 1710;) t. III (l. VII, VIII, IX), 1711, t. IV (l. X, XI, XII), 1715; t. V (l. XIII), t. VI (l. XIV, XV), 1719; t. VII (l. XVI), 1720; t. VIII (l. XVII, XVIII, XIX, appendix), 1720; t. IX (l. XX, XXI, XXII), 1722; t. X (l. XXXIII, table des mat. et des auteurs), 1722. A ces deux derniers volumes s'ajoutait une longue préface réfutant le *Summary of christian antiquities* de Blackmore. Une seconde édition des *Origines ecclesiasticæ* parut en 1726, 2 vol. in-fol., London. Une traduction latine de Grischovius, contenait diverses améliorations, notamment les citations *in extenso*, et la traduction latine des citations de Pères grecs. 10 vol. in-4e. Halle, 1724-1738; 2e édit., 1751-1761. Un tome supplémentaire, le XIe, contient des dissertations de Grischovius. En 1766, parut un abrégé sous ce titre : *Lucii Palcotini antiquitatum sive originum ecclesiasticarum Summa*, 1 vol. in-4e, Vienna (in Austria), sans aucune allusion à Bingham. En 1788-1796, nouvel abrégé par un auteur catholique : *Jos. Bingham's Alterthümer der Kirche, ein Auszug der engl. Ausgabe*, in-8e, Augsburg; une troisième édition anglaise fut publiée, en 1829, avec des notes et des additions tirées des manuscrits de l'auteur. Cette édition fut entravée par la banqueroute de l'éditeur. En 1840, quatrième édition, par les soins de J. R. Pitman. En 1845, édition in-8e, en 2 volumes, par Bohn; et réimpression en 1852, c'est une simple reproduction de l'édition originale in-8e. Édition nouvelle en 1855 : *The works of the Rev. Joseph Bingham*, 10 volumes in-8e, Oxford, 1855, par R. Bingham.

H. LECLERCQ.

BINTERIM (Antoine-Joseph). A. J. Binterim, né à Dusseldorf, le 19 septembre 1779, entré dans l'ordre de Saint-François en 1796; après la suppression de son couvent il entra dans le clergé séculier et administra jusqu'à sa mort, pendant un demi-siècle, la paroisse de Bilk (1805-17 mai 1855). L'insignifiance de ses occupations curiales lui permit de s'adonner à l'étude. Il a laissé une œuvre érudite respectable qui a aidé en son temps et dans son pays au développement de la science des antiquités. Son principal ouvrage est intitulé : *Die vorzüglichsten Denkwürdigkeitein der christkatholischen Kirche aus den ersten, mittlern und letzten Zeiten mit besonderer Berücksichtigung der Disciplin derselben in Deutschland*, 7 vol. in-8e, Mainz, 1825-1841[6]. Cet ouvrage contient le traité de Pellicia, *De christiana Ecclesiæ politia*, développé et corrigé. Binterim publia ensuite un ouvrage intitulé : *Pragmatische Geschichte der deutschen National- Provinzial- und vorzüglichsten Diöcesansynoden von IV. Jahrhr. bis auf das Concilium zu Trient, mit Bezug auf Glaubens- und Sittenlehre, Kirchendisciplin und Liturgie*, 7 vol. in-8e, Mainz, 1835-1849, une partie contient les actes des conciles, l'autre l'histoire[7]. — *Die alte und neue*

[1] Mabillon, *De liturg. gallicana*, p. 239. — [2] *Loc. cit.*, p. 352 sq. — [3] Joan. Chrysost., *De provid. Dei, ad Stagyrium*, l. II, 1. P. G., t. XLVII, col. 450; Augustin, *De moribus eccl.*, l. I. t. XXXIII, P. L., t. XXXII, col. 1340. — [4] *Instit. cleric.*, l. II, t. XXVI, P. L., t. CVI, col. 339. — [5] *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, Vo *Biduana*. — [6] Thalhofer, *Handbuch der kathol. Liturgik*, in-8e, Freiburg, 1894, t. I, p. 133; Herz, *Literaturzeitung*, 1826, f. II, p. 4-25; 1827, t. IV, p. 263-284; 1829, t. VI, p. 283-327; 1830, t. I, p. 135-151; t. II, p. 136-154; 1831, t. III, p. 145-151; 1832, t. I, p. 372-383; 1833, t. II, p. 53-64; *Tüb. theol. Quartals.*, 1825, p. 403-324; 1844, p. 483-493. — [7] *Tüb. theol. Quartals.*, 1849, p. 331-343; 1844, p. 493-500.

Erzdiöcese Köln, in Decanate eingetheilt oder das Erzb. Köln mit den Stiften, Decanaten und Vicarien sammt deren Einkommen, etc., *ein Beitrag zur Geographie, Statistik und Geschichte des Erzb. Kölns*[1], 4 vol., 1828-1830; 2e édit., Dusseldorf, 1893.

H. Leclercq.

BIRRUS. Dans cette étude nous ne séparerons pas la *lacerna* et le *birrus* dont on verra l'étroite connexion, parfois même l'identité. Le monde romain, au début de notre ère, subissait, quoi qu'il en eût, l'invasion des modes étrangères. L'empereur Auguste, au dire de Suétone, ne pouvait voir sans impatience l'adoption d'un certain petit manteau, largement ouvert sur le devant, confectionné en grosse laine et qu'on appelait *lacerna* (μανδύας, μανδύη, κάνδυς)[2]. L'usage de ce manteau, d'abord restreint aux officiers, s'était répandu parmi les soldats; réservé primitivement pour la guerre on en était venu à s'en servir pour se préserver des intempéries. Jeté sur les épaules, il descendait jusqu'aux cuisses[3]; son extrémité inférieure était effiloquée[4], une agrafe ou une patte d'étoffe[5] servait à attacher sur la poitrine les coins de l'extrémité supérieure. Ce vêtement était d'une extrême commodité parce qu'il servait tout ensemble à préserver et à échauffer et que, le cas échéant, il n'entravait en aucune façon les mouvements des bras, à condition de rejeter les pans de la *lacerna* derrière le dos[6]. Dès l'époque impériale, ce vêtement, confectionné avec luxe, était adopté par la haute société qui le portait principalement en assistant aux représentations du cirque; l'étoffe employée était si légère qu'un simple coup de vent suffisait à la soulever par-dessus les épaules. Tour à tour cache-poussière ou manteau de pluie, on s'en servait même avec la toge; Juvénal le nomme *nimbi togæ*. La mode dura longtemps, car nous lisons au Ve siècle, dans saint Augustin, qu'un amoureux transi consentait, pour plaire à celle qu'il aimait, à en passer par tous ses caprices, portant un manteau pesant en été et en hiver une *lacerna* sous laquelle il grelottait : *Nolo habeas talem byrrum. Non habet. Si per hiemem illi dicat : In lacerna te amo, eligit tremere quam displicere*[7].

Les monuments païens sont d'accord avec les monuments chrétiens dans la représentation de la *lacerna*. L'arc de Trajan, à Bénévent, nous montre sur un de ses bas-reliefs les licteurs portant le petit manteau; on y



1558. — Personnages vêtus du *pallium*, de la *lacerna*, de la *chlamyde* et de la *penula*. Fresque des saints Abdon et Sennen.
D'après Wilpert, *Le pitture delle catacombe*, pl. 258.

voit, sans hésitation aucune, que ce manteau n'était pas pourvu du capuchon[8]. Marc Aurèle est représenté avec la *lacerna* sur un bas-relief conservé au palais des Conservateurs, à Rome, son vêtement n'offre absolument rien de spécial. D'après le type qui ressort de ces représentations, on peut reconnaître la *lacerna* sur quelques verres de la série des fonds de coupes, sur lesquels sont représentés les apôtres Pierre et Paul[9]. Sur des mosaïques de Rome et de Ravenne[10] nous voyons la *lacerna* beaucoup allongée, mais terminée, comme sur les fonds de coupe, par une frange et attachée par une agrafe ronde.

Les peintures des cimetières, contemporaines de la période des inhumations, ne nous offrent aucun exemple

[1] Kertz, dans *Literaturz.*, 1829, t. II, p. 1-7. — [2] Suétone, *Augustus*, XL : *Etiam habitum vestitumque pristinum reducere studuit. Ac visa quondam pro concione pullatorum turba, indignabundus et clamitans : Eu, Romanos, rerum dominos, gentemque togatam! negotium ædilibus dedit, ne quem posthac paterentur in foro circove, nisi positis lacernis, togatum consistere.* — [3] Martial, I, XCIII, 7. — [4] Suétone, *De perditorum librorum reliquiæ*, édit. Roth, p. 313. — [5] Ammien Marcellin, XIV, VI, 9 : *Sudant sub ponderibus lacernarum quas in collis insertas cingulis ipsis (= lingulis, pictis) annectunt, nimia sub teminum tenuitate perflabiles, expandentes eas crebris agitationibus maximeque sinistra, ut longiores fimbriæ tunicæque perspicue luceant varietate liciorum effigiatæ in species animalium multiformes.* — — [6] Juvenal, I, 27 : *Tyrias humero revocante lacernas.* — [7] S. Augustin, *Serm.*, CLXI, 10, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 883. — [8] Wilpert, *Die Gewandung der Christen in den ersten Jahrhunderten*, Cöln, 1898, fig. 13, 15. — [9] Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, t. III, pl. 182, n. 3-6, rapprocher de Wilpert, *Le pitture delle cat. rom.*, in-fol., Roma, 1903, pl. 181, 192-194. — [10] Garrucci, *Storia*, t. IV, pl. 212, n. 2; 215, n. 1; 250, n. 6; 251, n. 3, 4, 5.

certain de la *lacerna*. Une fresque tardive du cimetière de Pontien, qui n'est pas antérieure au VIe siècle, représente quatre personnages vêtus du *pallium*, de la *lacerna*, de la chlamyde et de la *penula* (fig. 1558) [1]. Cette fresque orne le mur du fond du tombeau des saints martyrs persans Abdon et Sennen. Au centre le Christ, sortant d'une nuée, vêtu de la tunique et du pallium, couronne de chaque main les deux martyrs + S̄C̄S̄ ABDO placé à sa droite, + S̄C̄S̄ SENNE placé à sa gauche. Tous deux sont barbus, vêtus de la tunique à manches, relevée à la taille, portent la *lacerna* et le bonnet phrygien. Deux autres saints les escortent, ce sont : + S̄C̄S̄ MILIX et + S̄C̄S̄ BICENTIVS. Le premier qui est soldat porte la tunique et la chlamyde, il est imberbe; le second est vêtu de la tunique talaire et de la *penula*, il est imberbe et tonsuré. Les deux saints sont en orants, Abdon et Sennen participent au geste du Christ; tous sont nimbés et le Christ a le nimbe crucifère. Au haut de la fresque on lit encore une inscription en partie effacée : + DE DONIS D̄Ī ET S̄C̄R̄M̄ ABDO ET SENNE GAVDIOSVS.

Le *birrus* était un manteau de même coupe que la *lacerna*, mais il était en outre pourvu d'un capuchon [2]. Le plus ancien témoignage relatif à ce vêtement dans la littérature chrétienne se lit dans les actes proconsulaires du martyre de saint Cyprien : *Et ita idem Cyprianus in agrum Sexti productus est et ibi se lacerna byrro expoliavit et genu in terra flexit et in orationem se Domino prostravit. Et cum se dalmatica expoliasset et diaconibus tradidisset, in linea stetit* [3]. L'expression *lacerna birrus* se comprend sans peine. Un des deux mots avait dû, en manière d'éclaircissement être mis en marge; on l'a fait entrer dans le texte. D'après l'indication du texte on voit que saint Cyprien portait le *birrus* par-dessus tous ses vêtements. D'après son nom même on voit que le *birrus* était primitivement de couleur naturelle de la laine πυῤῥός, *birrus*, « roux », et la *lacerna* était de couleur sombre. Mais quand le luxe adopta ces deux vêtements, il en modifia l'aspect austère. Le changement s'arrêta là; le *birrus* resta un manteau lourd et épais pour l'hiver, la *lacerna* demeura une pélerine légère pour l'été [4]. Une loi somptuaire de l'année 382 assigna le *birrus* aux esclaves : *Servos sane omnium... aut byrris uti permittimus aut cucullis*. On remarquera ce rapprochement des deux vêtements qui forment l'habillement des moines de ce temps. Dans les miniatures des manuscrits du moyen âge la *lacerna* et le *birrus* constituent avec la coulle la garde-robe monastique [5], sauf toutefois dans les pays ou le *birrus* était enrichi de broderies et d'ornements [6]; mais en ce cas on conservait la coupe et l'étoffe grossière, comme c'était le cas pour les moines d'Égypte. Les chrétiens pieux se bornaient à attacher sur le *birrus* des croix d'étoffe différente et tranchant sur le fond [7]. Le concile de Gangres, tenu au IVe siècle, prescrit dans son canon 12e, à ceux qui pratiquent la vie religieuse, τοῦς βήρους φοροῦντας, de repousser les moines vêtus du *birrus*, ce que Zonaras entend des *birrus* de soie, τὰ σηρικὰ ὑφάσματα. Sulpice Sévère parle dans le même sens de certains *birros rigentes et fluentes* [8] que saint Augustin de son côté qualifie de *pretiosos*. La règle de saint Isidore, c. XIII, nous apprend que *linteo non oportet monachum indui, orarium, birros, planetas, non est fas uti*.

Le *birrus* servait non seulement aux moines mais aux clercs. Il semble qu'on en ait fait communément usage en Afrique où nous voyons saint Cyprien s'en servir ainsi que saint Augustin et ses clercs [9] : *Nemo det byrrum, vel lineam tunicam, seu aliquid, nisi in commune... Nolo talia offerat Sanctitas vestra, quibus ego solus quasi decentius utar; offerat mihi, verbo gratia, byrrum pretiosum : forte decet episcopum, quamvis non deceat Augustinum, id est, hominem pauperem, et de pauperibus natum. Modo dicturi sunt homines, quia inveni pretiosas vestes, quam non potuissem habere vel in domo patris mei, vel in illa sæculari professione mea. Non decet : talem debeo habere, qualem possum, si non habuerit fratri meo dare. Qualem potest habere presbyter, qualem potest habere decenter diaconus et subdiaconus, talem volo accipere, quia in commune accipio. Si quis meliorem dederit, vendo : quod et facere soleo; ut quando non potest vestis esse communis, pretium vestis possit esse commune. Vendo et erogo pauperibus*. La vie de saint Deicole nous le montre détachant son *birrus* pour avoir moins chaud : *Ipse vero utpote de itinere lassus, antequam sessum pergeret. Birrum suum, quem Græci amphiballum vocant, deponere voluit causa refrigerandi* [10].

On trouvera d'autres textes, mais d'une époque postérieure à la limite de nos recherches dans le *Glossaire* de Du Cange. Baronius, *Annales*, ad an. 261, estime que la *lacerna* et le *birrus* sont l'origine de divers vêtements ecclésiastiques, tels que *cappa, pluviale cotta, rochet* [11].

H. LECLERCQ.

BISCANDENS, BISOMUS. Les deux expressions passablement énigmatiques que nous rapprochons ici ont rapport à deux aspects divers d'un mode unique d'inhumation. Selon que les cimetières étaient établis à la surface du sol ou dans le sol, la disposition des tombes différait. Tandis que dans les cimetières souterrains, les *loculi* sont creusés dans la paroi verticale, les cimetières à ciel ouvert ont des puits en maçonnerie (très peu différents de nos caveaux), à fermetures horizontales, dans lesquels on dispose les uns au-dessus des autres jusqu'à dix corps. Ce nombre toutefois peut passer pour exceptionnel. Nous connaissons une inscription qui mentionne la présence de huit corps superposés [12]; généralement on se bornait à beaucoup moins : deux ou trois; de là les expressions : *biscandens, triscandens* analogues aux expressions *bisomus, trisomus* en usage dans les catacombes, où les corps sont rapprochés non plus par superposition, mais par juxtaposition dans un tombeau à deux, trois, quatre places ou plus.

Dans les catacombes chaque cavité destinée à recevoir un défunt porte le nom de *locus*, et suivant sa profondeur et les divisions pratiquées : *locus bisomus, trisomus, quadrisomus*, parce que la cavité peut recevoir deux, trois ou quatre corps. Le terme *disomum* serait régulièrement emprunté au grec et nous trouvons à Bénévent une inscription : VAS DISOMVM [13], mais cette forme ne se présente jamais dans l'épigraphie

[1] Bosio, *Roma sotterranea*, p. 133; Aringhi, *Roma subterranea*, p. 383; Bottari, *Sculture e pitture*, t. I, pl. XLV; Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, t. II, pl. LXXXVII, n. 1; Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, pl. 258. Cette dernière reproduction est la seule exacte. — [2] Marquardt, *Privatleben der Römer*, t. II, p. 551. — [3] *Acta proconsularia*, n. 5, édit. Hartel, 1870, p. CXIII. — [4] Sulpice Sévère, *Dialog.*, I, 21, *P. L.*, t. XX, col. 197 : *Atque hæc caris viduis ac familiaribus mandat tributa virginibus; ut illa birrum rigentem, hæc ut fluentem texat lacernam.* — [5] *Cod. Vatic. græc. 394* et *1613*. — [6] Cassien, *De cœnob. instit.*, l. I, c. VII, *P. L.*, t. XLIX, col. 72; *Birrorum pretia simul ambitionemque declinant*. — [7] Du Cange, *Glossarium med. et infim. lat.*, t. II, au mot *Birrus*. — [8] Sulpice Sévère, *Dialog.*, III, XIV, *P. L.*, t. XX, col. 219. — [9] S. Augustin, *Serm.*, CCCXXXVI, 13, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1579. — [10] Mabillon, *Acta sanct. Ordin. S. Benedicti*, sæc. II, p. 105, — [11] Cf. J. Braun, *Die liturgische Gewandung*, in-8e, Freiburg, 1907, p. 350 sq. — [12] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 410. — [13] De Vita, *Antiquit. Benevent.*, t. I, p. XXXIX, 2; Mommsen, *Inscript. regni neapolitani*, in-fol., Lipsiæ, 1852, n. 1527.

chrétienne. L'exemple cité : LOCVM DVSOMVM vient d'une copie inexacte [1].

Les inscriptions ne mentionnent guère de tombes autres que bisome, trisome, quadrisome. Cependant, l'épigraphie grecque chrétienne nous fait connaître à Salonique une tombe monosome (fig. 1559) : Κυμητήριον μονόσωμον. Ἔνθα κῖτε Μαξιμιανὸς νομέρου Ἀσκαριο-



1559. — Inscription de Salonique.
D'après les *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1905, t. XXV, p. 86, n. 6.

νεινοῦρος [2]. Plus fréquemment on rencontre la mention : bisome. En voici quelques specimens [3] :

SISINI
BISOMV
ET · AMPE
LIDES · SEB
COMPARAVIT

L'inscription suivante peut être complétée avec certitude [4] :

EGO TIBEPIVS *Sabi*
NVS CVMPARABi
PER ANTIVM FO*ssorem biso*
MVM DEPOSITA · LI

celle-ci également [5] :

..... *sabb*(?)ACIVS ET MAR*cia*(?)
*emerun*T SIBI LOCV BIS*omum*
....KAL OC*tobris*

Le recueil des *Inscriptiones christianæ urbis Romæ* contient quelques autres exemplaires qui n'offrent aucune particularité [6].

Parfois nous rencontrons le *locus bisomus* dans des conditions particulières. Il nous faut entrer à ce sujet dans quelques développements.

Boldetti trouva à l'étage inférieur du cimetière de Domitille une inscription souvent reproduite et qui mentionne une sépulture dans un cimetière à la surface du sol. Cette tombe était destinée à un nommé Annibonius et à sa famille, aux hommes seulement, elle contenait huit places. Le libellé de l'inscription nous fait connaître le nom qu'on donnait à ces caveaux funéraires : *formæ*. Voici l'inscription [7] :

ANNIBONIVS FECIT SIBI ET SVIS
LOCVM HOMIBVS N VIII INTRO FORMAS
EC TON EMON PANTON TVTO EMON

Annibonius fecit sibi et suis locum homi(ni)bus n(umero) VIII intro formas. L'épigraphe couvrait donc un tombeau portant le nom de *formæ*. L'origine de ce nom semble venir du terme servant à désigner le lit des canaux, c'est-à-dire des murs de maçonnerie parallèles fréquemment subdivisés en plusieurs plans et dont la disposition rappelait le système des puits de maçonnerie divisés par dalles posées à plat [8]. Les plans ainsi obtenus recevaient des appellations variées. Les *loculi* souterrains pouvaient commander soit horizontalement soit verticalement une série de tombes. Nous voyons dans les *colombaria* païens faire usage de formules pour désigner la distribution verticale des niches : *ab imo ad summum, a solo ad fastigium, linea perpetua ad summum, perpetua ab imo, continua ab imo, ollat continuas infra, ollas continentes, ab titulo sursum* [9]. Rien de pareil dans les cimetières chrétiens. Sans doute on y a trouvé des chiffres numéraux isolés qu'on a pu interpréter du nombre des *loculi* disponibles, mais rien de plus [10]. Sur la chaux des *loculi* on trouve plusieurs fois des chiffres tracés à la hâte. Bosio a lu dans des cimetières de la voie Appienne et de la voie Ardéatine les nombres I, X, XX et quelques autres; dans le cimetière de Sainte-Agnès : I, II, III, IIII [11]. Bruni dit de son côté avoir lu des nombres isolés : *verbi gratia XXX, LXX in lapidibus sepulcrorum vel calce* [12] et J.-B. De Rossi dit en avoir lu également [13]. Les chiffres peu élevés tels qu'en a rencontré Bosio au cimetière de Sainte-Agnès, ne correspondent pas toujours au nombre de ceux qui reposent dans une cavité funéraire, où un tombeau bisome porte le chiffre III [14]. Cependant J.-B. De Rossi a remarqué dans ce cimetière que les chiffres ainsi tracés répondent au nombre des *loculi ab imo ad summum vel a summo ad imum*, mais on ne saurait tirer de là rien de certain : *tanta varietas est in his loculorum notis, ut ad unicam illas normam et legem exigere plane nequeam* [15]. Cependant dans le cimetière situé sous la basilique de Sainte-Agnès, Mariano Armellini a noté

[1] Ms. Vallicell. *G. 28*, f. 46, d'où il a passé dans Muratori, *Thesaur. veter. inscript.*, in-fol., Mediolani, 1739, p. MCMII, n. 6. La copie conservée par Philippe de Winghe, Ms. de Bruxelles, *P. II*, fol. 42, prouve l'erreur du ms. romain. — [2] *Mél. d'archéol. et d'histoire*, 1905, t. XXV, p. 86, n. VI. Une autre tombe monosome au cimetière de Cyriaque. Marucchi, *Éléments d'arch. chrét.*, 1900, t. I, p. 218. — [3] A. de Waal, *Funde in den Katakomben in den Jahre 1833-1851*, dans *Römische Quartalschrift*, 1899, p. 5, n. 243, lig. 4 : *se vivo*. — [4] *Notizie degli scavi*, dans *Atti dell'accad. dei Lincei*, 1890, p. 216; *Röm. Quartals.*, 1891, p. 205. — [5] A. de Waal, *Katalog der Sammlung altchristlichen Skulpturen und Inschriften im deutschen National-Hospiz von Campo-Santo*, dans *Römische Quartalschrift*, 1892, p. 31. — [6] De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, in-fol., Romæ, 1861, p. 61, n. 96, an. 348; p. 106, n. 206, an. 368. — [7] Boldetti, *Osservazioni*, p. 650; Marchi, *I monumenti delle arti cristiane primitive*, in-4°, Roma, 1844, p. 115, voulait corriger *intro formas* et *infra formas* parce qu'il supposait que ce pollandre était creusé sous le canal (*formæ*) d'un cours d'eau. Une partie de la pierre fut découverte en 1863 en renouvelant le pavement de Santa Maria in Trastevere où elle avait été transportée au temps de Boldetti, chanoine de ladite basilique. La pierre est de dimensions considérables et nous donne un bon spécimen des dalles employées pour fermer les tombeaux à la surface du sol. La dernière ligne de l'inscription ne concerne pas la présente dissertation, on peut la traduire ainsi : « De tout ce que j'ai possédé, il ne me reste que ce tombeau. » — [8] H. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne*, in-8°, Paris, 1907, t. I, p. 324, fig. 98. — [9] Fabretti, *Inscriptionum antiquar., quæ in paternis ædibus asservantur, explicatio*, in-fol., Romæ, 1699, p. 10 sq. — [10] De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, 1861, t. I, n. 4. — [11] Bosio, *Roma sotterranea*, in-fol., Romæ, 1632, p. 197, 439. — [12] Bruni, *De cœmeteriis*, dans Ms. vatic., *9468*, p. 10. — [13] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 413. — [14] De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, p. 40, n. 43, an. 335. — [15] *Ibid.*, p. 41 ; cf. p. 8. Bosio, *op. cit.*, p. 655, suivi par Buonarotti, *Vetri*, p. VIII, croit que ces chiffres sont de simples moyens mnémoniques employés pour suppléer à cette multitude de petits objets tous plus ou moins ressemblants que l'on appliquait sur les *loculi* pour les reconnaître.

que le chiffre II correspond toujours à des tombes bisomes.

Dans les tombeaux à fleur de terre, *formæ*, on employait le mot *locus* pour désigner chacune des subdivisions ou compartiments de la *forma*. A Ostie nous trouvons l'emploi du pluriel *loca* que l'érudit Jerôme Amati a supposé, un peu inconsidérément, avoir été en usage dans les catacombes[1]. Les cimetières chrétiens d'Ostie ne pouvaient consister en galeries souterraines parce que le niveau du sol, voisin de la mer et du Tibre, s'y oppose. Les sépultures y étaient donc à fleur de terre et les *formæ* ne pouvaient avoir que peu de profondeur. Une épitaphe d'Ostie, qu'Amati croyait être chrétienne, nous offre une formule tout à fait remarquable[2] :

EX LOCA DVA CONCESSA

MATER FECIT FILIE BE		NE
MEREN TISSIME QVE VIX	I	T
ANNIS · X · MENSIBVS · V	II	.
DIE BVS XVII · EX LOCA	D	VA CON
CESSA · SIVE MATER SIVE		
PATER SVPRA PONATVR		

Cette épitaphe qui tait le nom de la défunte nous apprend l'existence d'un *locus* inférieur occupé par une fillette et d'un *locus* supérieur réservé à l'un des parents par l'effet d'une concession dont on ne nomme pas l'auteur, peut-être l'administrateur du cimetière. Ainsi donc c'est ici un tombeau bisome *ex loca dua concessa* (= *ex locis duobus concessis alterum*) *mater fecit filiæ*. Mais ce tombeau bisome ne consistait pas en deux places côte à côte mais en une *forma* à deux niveaux superposés, c'est-à-dire à deux *loca, alterum infra;* c'est ce que fait connaître la formule épigraphique : *ex loca dua concessa sive mater sive pater supra ponatur.*

Une autre épitaphe d'Ostie offre une formule non moins intéressante[3] :

CAELIDONIVS · HIC DOR
MIT · QVI · BIXIT · ANNIS · XXV ·
MES · VIII · DIAES · XVIIII · LOCA
QVAE IPSE CLVSIT

Étant donnée l'origine ostienne de cette pierre et ce que nous savons des conditions du sol et du système de sépultures en *formæ*, qu'il imposait, nous pouvons dire que l'expression *loca quæ ipse clusit* signifie que *Cælidonius* est le défunt qui est venu remplir le *locus* le plus proche de l'ouverture d'une *forma* et ainsi son cercueil a clos les *loca*. Une troisième épitaphe d'Ostie mentionne un LOCV PLENV (*locus plenus*) indiquant qu'il ne restait dans la *forma* aucune place disponible[4]. Par contre une épitaphe de la basilique de Saint-Paul à Rome, en 393, donne les noms de deux défunts déjà ensevelis et fait remarquer qu'il reste deux places libres : *bisomus vacat*[5] :

PETRONIVS IN PACE XVII·KALEN*das*
NIS QVI VIXIT ANNVS LXVI·CONSVLAT*u Olybrio et*
PROBINO $\overline{VV}$ $\overline{CC}$·HIC REQVIESCIT·IN P*ace... quae*
*s*E BIBA FECIT BISOMVS VACAT

Une pierre dont la forme et les dimensions semblent indiquer qu'elle a dû servir à fermer une tombe du type des *formæ*, conservée au monastère de Saint-Bernard, aux thermes de Dioclétien, nous offre cette formule[6] :

LOCVS HCHERI
VH BISOMVS VBI PO
SITA EST FILIA EIVS
PALATINA VIRGO
QVEIVS SVNT FRATRES
ANASTASIVS VEL AQVI
LINVS · SE VIVI FECERVNT
AT CORPORA TREA BACANT

Locus (Eu)cheri(?) viri honesti bisomus ubi posita est filia ejus Palatina virgo (cujus) sunt fratres Anastasius vel Aquilinus (qui) se vivi(s) fecerunt: at corpora tr(i)a (v)acant, Eucherius a donc déposé sa fille Palatina à la partie inférieure d'une tombe bisome dont il s'est réservé l'étage supérieur. Les frères de la morte ont acquis deux autres tombes et le fossoyeur chargé de la vente à profité de l'espace libre qui demeurait sur la pierre pour avertir les passants qu'il restait trois places vacantes. Ainsi nous avons ici un tombeau à sept places. Quoiqu'on rencontre des tombes à trois places, dans l'épigraphie, c'est principalement le *bisomus* et le *quadrisomus* qui sont employés. Les pierres qui portent ces inscriptions sont de celles qui par leurs dimensions ont dû servir à fermer les tombes pratiquées dans le pavement des basiliques, des portiques ou des *areæ* à ciel ouvert. J.-B. De Rossi a rencontré un marbre provenant d'une *forma* à ciel ouvert du cimetière de Callixte; elle portait cette inscription[7].

.....*fecit s*	IBI · ET SVIS	LOCV·QVA D	*risomu(m)*

Le *locus quadrisomus* ne pouvait être en ce cas un espace contenant quatre places sur le même plan, mais une fosse ou *forma quadrisoma* subdivisée *in quatuor loca ab imo ad summum*, c'est-à-dire *alterum supra alterum*.

Les mots *bisomus, trisomus, quadrisomus* semblent avoir passé de l'usage au Ve et au VIe siècle. On ne les rencontre guère après le IVe siècle[8]; voici probablement une des plus récentes; en 390 ou 387[9] :

DEPOSITVS P[redacted]EIECT[redacted]
DN·VALENTINIANO AVE[redacted]
IN PACE ETC · VIXIT ANNIS XX·
FECIT LOCVM QVADRI SOMVM·

Les tombeaux construits à fleur de terre étaient donc appelés bisome ou trisome, selon qu'ils comportaient les proportions doubles ou triples de celles d'un simple

[1] Amati, dans *Giornale arcadico*, t. XXIX, p. 238. — [2] Amati, *op. cit.*, t. XXVI, p. 207, n. 4; Orelli-Henzen, *Inscript. latin. select. amplis. coll.*, n. 7323; De Rossi, *Roma sotter.*, t. III, p. 414. — [3] Amati, *op. cit.*, t. XXVI, p. 207, n. 3; Cardinali, dans *Memorie rom. di antichità e belle arti*, t. III, p. 70, n. 26; De Rossi, *op. cit.*, t. III, p. 414; le marbre original est conservé au musée du Latran, cl. XXI, n. 20. — [4] Amati, *op. cit.*, t. XXXIX, p. 238, n. 12. — [5] De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, t. I, p. 187, n. 431, ann. 393; Ratti, dans *Atti della pont. accad. di arch.*, t. IV, p. 53 sq. — [6] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 415. — [7] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 416. — [8] De Rossi, *Inscript. christ. urb. Rom.*, t. I, p. 171, n. 330. — [9] *Ibid.*; à la 3e ligne : *in pace etc.* De Rossi donne le commentaire suivant : *Quid litteræ ETC. significent, prorsus non intelligo : Christi, enim nomen singulari littera C. exprimi non consuevit, secus pronum foret legere :* in pace et Christo. *Suspicio oborta mihi est, Aringhium in hujus tituli apographo eo loco aliqua verba omisisse ibique scripsisse* etc. (*et cætera*), *quam notam deinde, quasi antiquam scripturam, in ipsa inscriptionis editione quadratis litteris typotheta oscitanter expresserit.*

locus, pour recevoir des défunts placés à côté les uns des autres. Chaque place était distincte des autres au moyen de grandes dalles posées debout. Les tombeaux ainsi disposés, dans lesquels chaque case était séparée de la case voisine, portaient le nom de *locus biscandens, tercandens*, termes bizarres, ignorés des lexicographes et qui réclament une explication. L'unique monument qui rende témoignage de l'existence d'un *locus tercandens*, est une épitaphe de la basilique de Saint-Paul, de l'année 544 : LOCVS ANTONINI ARGENT. TERCANDENS [1] et la suite, qui nous fait voir qu'il s'agit de ce qu'on appelait plus anciennement *locus trisomus*. On peut se demander comment *candens* qui signifie « étincelant, éblouissant », uni à *ter* a pu devenir synonyme de *trisomus*, tombeau capable de contenir trois corps. Peut-être la triple division obtenue au moyen de dalles d'une éblouissante blancheur est-elle la raison de cet étrange vocable. Ce terme offre un analogue dans *biscandens*. Nous le rencontrons sur quelques épitaphes [2], parmi lesquelles [3] :

LOCVS ERACLI
BESCANDENTE
SE VIVO ΓECIT

et celle-ci [4] :

LVCILLVS PELIO Es VIVV CONPARABit
LOCVM VESCANDENTE IN BASILICA
MAIORE AD DOMNV LAVRENTIVM
IN MESV ET SITV PRSBITERIV

Lucillus Pelio se vivu(m) comparabit locum vescandente(m) in basilica majore ad dominu(m) Laurentium in mesu et situ pr(e)sbiteri(i). Ici *locus vescandens, bescandens, biscandens* équivaut à *locus bisomus*. Le mot *biscandens* invite à faire un composé de *bis* et *scandens* dont le rapprochement aurait amené la suppression d'une *s*; ainsi nous aurions le choix entre *candens* et *scandens* qui, dans le latin rustique, veut dire séparer, diviser. *Scandula a divisione vocata*, écrit Isidore; *duplex enim est, scanditurque, id est dividitur* [5]. Si telle est l'étymologie vraie du mot, on voit que l'*s* sifflante avait dans *biscandens* une tendance à disparaître; elle a, en effet, disparu complètement dans *tercandens*. Entre les deux étymologies *candens* et *scandens*, c'est évidemment la deuxième que nous préférons.

H. LECLERCQ.

BISSEXTILE. Voir COMPUT.

BITHYNIE. — I. Origines. II. Épigraphie.

I. ORIGINES. — Au début de notre ère, la Bithynie était entièrement pénétrée par la civilisation hellénique. Tandis qu'en Phrygie les paysans et les esclaves parlaient encore l'idiome indigène, en Lycie, en Mysie et en Bithynie on ne parlait plus que le grec [6]. Pendant quelques années, comme pour ménager la transition entre la vieille unité provinciale et la réduction en province romaine, Pergame, le Pont, la Bithynie avaient formé des royaumes artificiels qui avaient peu duré. Au Ier siècle, toute l'Asie-Mineure avait accepté la domination romaine avec reconnaissance. Les conditions de l'évangélisation s'en trouvaient facilitées et pendant le second voyage apostolique de saint Paul, l'apôtre fut un moment indécis s'il ne tournerait pas au nord vers la Bithynie. Mais il survint des incidents contraires dans lesquels il vit une indication de la volonté divine [7], il ne poussa pas plus loin. Il est infiniment probable que les disciples de Paul pénétrèrent en Bithynie. La première épître de saint Pierre est adressée aux frères de Bithynie : ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις διασπορᾶς Πόντου, Γαλατίας, Καππαδοκίας, Ἀσίας καὶ Βιθυνίας [8]. Un demi-siècle plus tard environ, le christianisme paraît en Bithynie un culte enraciné, qui a pénétré tous les rangs de la société, envahi les bourgs et les campagnes aussi bien que les villes. La prospérité et la vogue du nouveau culte sont telles que la religion officielle est généralement délaissée et l'autorité romaine voit les habitants s'éloigner des temples, les sacrifices cesser, les victimes devenir invendables. Vers l'an 82, un premier retour offensif du paganisme s'est produit, une persécution locale a déterminé un certain nombre d'apostasies [9]. *Alii ab indice nominati, esse se christianos dixerunt, et mox negaverunt; fuisse quidem, sed desiisse; quidam ante triennium, quidam ante plures annos, non nemo etiam ante viginti quoque* [10]. Depuis lors, malgré des crises périodiques, le christianisme avait reconquis ses positions. Pline le Jeune ayant été nommé légat impérial extraordinaire de Bithynie [11] et du Pont voulut relever le culte officiel de sa déchéance. Le nord de l'Asie-Mineure avait été jusque-là gouverné par des proconsuls annuels, sénateurs tirés au sort, qui l'avaient administré avec la plus grande négligence [12]. A quelques égards, la liberté y avait gagné. Fermés aux hautes questions politiques, ces administrateurs d'un jour s'étaient préoccupés moins qu'ils ne l'auraient dû de l'avenir de l'empire. La dilapidation des deniers publics avait été poussée à l'extrême; les finances, les travaux publics de la province étaient dans un état pitoyable; mais pendant qu'ils s'occupaient à s'amuser ou à s'enrichir, ces gouverneurs avaient laissé le pays suivre ses instincts à sa guise. Le désordre [13], comme il arrive parfois, avait profité à la liberté [14].

La religion officielle, privée du soutien que lui devait l'État, était tombée à rien. Les temples tombaient en ruines tandis que les corporations religieuses indépendantes, les *hétéries* [15], s'étaient développées à l'infini. Le noyau chrétien comptait des éléments moins nombreux peut-être qu'énergiques. Autour de ces éléments, la foule indécise mais bienveillante, sympathique, à demi initiée, portée à l'imitation, se détachait progressivement de l'idolâtrie. Pline ne comprenait ni l'horreur des uns, ni l'indifférence des autres à l'égard du culte officiel. Pline était un lettré, nullement psychologue. Un peu désorienté par cette situation à laquelle il n'avait jamais réfléchi, il prit l'habitude de recourir directement à l'empereur dans tous les cas embarrassants. Trajan lui répondait lettre pour lettre. Ainsi ce fut par la volonté de l'empereur que tout fut surveillé, réformé en Bithynie. Il fallait se munir d'autorisation pour les moindres choses. Un édit interdit les hétairies, aucune corporation ne trouva grâce. Les Églises chrétiennes

[1] De Rossi, *Inscript. christ. urb. Rom.*, t. I, p. 496, n. 1085. — [2] Un fragment lapidaire édité par Passionei, *Iscrizioni antiche*, in-fol., Lucca, 1763, p. 134, n. 57 : *hunc* LOCUM BISCANDENTE. — [3] Marini, *ms. vatic. 9081*, sch. 161, vue par Amaduzzi dans la vigne sous laquelle se trouve le cimetière de Calepodius, sur la voie Aurélienne, et communiquée par lui à Marini; De Rossi, *Roma sotterr.*, t. III, p. 417. — [4] De Rossi, *Bull. di archeol. christ.*, 1876, p. 23; De Rossi, *Roma sotterr.*, t. III, p. 417. — [5] S. Isidore, *Etymologiæ*, l. XVII, c. III, *P. L.*, t. LXXII, col. 599 sq. — [6] Strabon, *Geogr.*, XII, IV, 6. — [7] Act., XVI, 7. — [8] I Petr., I, 1. — [9] La persécution de Domitien suit tout le littoral de l'Asie-Mineure : Antioche, en Syrie; Smyrne, en Lydie; Pergame, en Mysie; de là elle remonte jusqu'au Pont-Euxin; P. Allard, *Hist. des perséc.*, 1885, t. I, p. 116-117. — [10] Pline, *Epist.*, X, 97. Cette lettre est de l'année 112. — [11] La date de la légation de Pline, en l'an 111 (17 septembre) jusqu'au printemps de 113, a été fixée avec précision, cf. Dieraner, dans Büdinger, *Untersuchungen zur römischen Kaisergeschichte*, 1868, t. I, p. 113, 126, note 2; Mommsen, dans *Hermes*, 1868, t. III, p. 52 sq., trad. dans la *Bibl. de l'École des hautes études*, 1873, XVe fascicule, p. 25-30, 70-73. — [12] Pline, *Epist.*, IV, 9; V, 20, VII, 6; X, 17 a, 17 b, 18, 31, 32, 38, 54, 56, 57. — [13] Pline, *Epist.*, X, 54, 93, 116. — [14] Renan, *Les Évangiles*, 1877, p. 472. — [15] J. G. Hänzschel, *De hetæriis veterum christianorum*, in-4°, Lipsiæ, 1729. Cf. W. M. Ramsay, *The Church in the roman empire before a. d. 170*, in-8°, London, 1900, p. 196 sq.

furent frappées sans merci. Pline ne s'était jamais préoccupé de ces assemblées ; dans les différents stages de sa carrière d'avocat et de magistrat, aucun chrétien n'avait comparu devant lui ni fait appel à son talent. Cependant, les dénonciations déposées contre les gens de cette religion se multipliaient; en conséquence le légat ordonna des arrestations. Dans l'automne de l'année 112, il résidait à Amisus (aujourd'hui Samsoun), sur la mer Noire. D'après son itinéraire administratif qui se laisse reconstituer sans peine, on croit que les incidents qui l'avaient ému s'étaient passés à Amastris (aujourd'hui Amassera) ville qui fut dès le IIe siècle le centre du christianisme dans le Pont. A ces incidents nous devons deux inappréciables documents que nous allons transcrire une fois pour toutes, afin d'y pouvoir renvoyer à l'avenir chaque fois que nous les rencontrerons dans nos études[1].

Lettre de Pline à l'empereur : « Je me fais un devoir, Sire, d'en référer à vous sur toutes les affaires où j'ai des doutes. Qui, en effet, peut mieux que vous diriger mes hésitations ou instruire mon ignorance? Je n'ai jamais assisté à aucun procès contre les chrétiens; aussi ne sais-je ce qu'il faut punir ou rechercher, ni jusqu'à quel point il faut aller. Par exemple je ne sais s'il faut distinguer les âges ou bien si, en pareille matière, il n'y a pas de différence à faire entre la plus tendre jeunesse et l'âge mûr, s'il faut pardonner au repentir ou si celui qui a été tout à fait chrétien ne doit bénéficier en rien d'avoir cessé de l'être, si c'est le nom lui-même, abstraction faite de tout crime ou les crimes inséparables du nom que l'on punit. En attendant voici la règle que j'ai suivie envers ceux qui m'ont été déférés comme chrétiens. Je leur ai posé la question s'ils étaient chrétiens; ceux qui l'ont avoué, je les ai interrogés une seconde, une troisième fois, en les menaçant du supplice; ceux qui ont persisté, je les ai fait conduire à la mort; un point, en effet, hors de doute pour moi, c'est que, quelle que fût la nature délictueuse ou non du fait avoué, cet entêtement, cette inflexible obstination méritaient d'être punis. Il y a eu quelques autres malheureux atteints de la même folie que, vu leur titre de citoyens romains, j'ai marqués pour être renvoyés à Rome. Puis, dans le courant de la procédure, le crime, comme il arrive d'ordinaire, prenant de grandes ramifications, plusieurs espèces se sont présentées. Un libelle anonyme a été déposé, contenant beaucoup de noms. Ceux qui ont nié qu'ils fussent ou qu'ils eussent été chrétiens, j'ai cru devoir les faire relâcher, quand ils ont invoqué après moi les dieux et qu'ils ont supplié par l'encens et le vin votre image, que j'avais pour cela fait apporter avec les statues des divinités, et qu'en outre ils ont maudit Christus, toutes choses auxquelles, dit-on, ne peuvent être amenés par la force ceux qui sont vraiment chrétiens. D'autres, nommés par le dénonciateur, ont dit qu'ils étaient chrétiens, et bientôt ils ont nié qu'ils le fussent, avouant qu'ils l'avaient bien été, mais assurant qu'ils avaient cessé de l'être, les uns il y a trois ans, d'autres depuis plus longtemps encore, certains il y a plus de vingt-ans. Tous ceux-là aussi ont vénéré votre image et les statues des dieux et ont maudit Christus. Or, ils affirmaient que toute leur faute ou toute leur erreur s'était bornée à se réunir habituellement à des jours fixes, avant le lever du soleil, pour chanter entre eux alternativement un hymne à Christus comme à un Dieu, et pour s'engager par serment non à tel ou tel crime, mais à ne point commettre de vols, de brigandages, d'adultères, à ne pas manquer à la foi jurée, à ne pas nier un dépôt réclamé; que, cela fait, ils avaient coutume de se retirer puis de se réunir de nouveau pour prendre ensemble un repas, mais un repas ordinaire et parfaitement innocent ; que cela même ils avaient cessé de le faire depuis l'édit par lequel, conformément à vos ordres, j'avais interdit les hétéries. Cela m'a fait regarder comme nécessaire de procéder à la recherche de la vérité par la torture sur deux servantes de celles qu'on appelle diaconesses. Je n'ai rien trouvé qu'une superstition mauvaise, démesurée. Aussi, suspendant l'instruction, j'ai résolu de vous consulter. L'affaire m'a paru le mériter, surtout à cause du nombre de ceux qui sont en péril. Un grand nombre de personnes, en effet, de tout âge, de toute condition, des deux sexes, sont appelées en justice ou le seront. Ce ne sont pas seulement les villes, ce sont les bourgs et les campagnes que la contagion de cette superstition a envahis. Je crois qu'on pourrait l'arrêter et y porter remède. Ainsi il est déjà constaté que les temples, qui étaient à peu près abandonnés, ont recommencé à être fréquentés, que les fêtes solennelles, qui avaient été longtemps interrompues, sont reprises, et qu'on expose en vente la viande des victimes, pour laquelle on ne trouvait que de très rares acheteurs. D'où il est facile de concevoir quelle foule d'hommes pourrait être ramenée, si on laissait de la place au repentir. »

Lettre de Trajan à Pline : « Tu as suivi la marche que tu devais, mon cher Secundus, dans l'examen des causes de ceux qui ont été déférés à ton tribunal comme chrétiens. En pareille matière, en effet, on ne peut établir une règle fixe pour tous les cas. Il ne faut pas les rechercher ; si on les dénonce et qu'ils soient convaincus, il faut les punir, de façon cependant que celui qui nie être chrétien et qui prouve son dire par des actes, c'est-à-dire en adressant des supplications à nos dieux, obtienne le pardon comme récompense de son repentir, quels que soient les soupçons qui pèsent sur lui pour le passé. Quant aux dénonciations anonymes, dans quelque genre d'accusation que ce soit, il n'en faut tenir compte; car c'est là une chose d'un détestable exemple et qui n'est plus de notre temps. »

La persécution, dont l'intensité et la durée ne nous sont pas connues, dut laisser les Églises bithyniennes plus vaillantes, mais pendant de longues années nous n'apprenons plus rien sur leur compte. Vers l'an 170, Denys de Corinthe, dont la réputation était considérable, envoie une lettre à l'Église de Nicomédie, par laquelle nous voyons que l'hérésie marcionite s'était implantée dans cette communauté[2]. Sous Dèce, nous rencontrons quelques groupes de martyrs. Parmi les plus célèbres sont saint Tryphon et saint Respicius, originaires d'Apamée de Bithynie[3] et martyrisés à Nicée[4] en novembre 250 ou février 251. Pendant le même hiver Lucien et Martien furent mis à mort à Nicomédie, métropole de la province, le 26 octobre[5]. En Bithynie souffrit encore le martyre vers le même temps, Bassus qui est peut-être un évêque de Nicomédie. Dans une ville de la province souffrirent Thyrse, Lucius et Callinique.

Au début du IVe siècle, Nicomédie était devenue résidence impériale. Dioclétien y faisait de longs séjours. Son gendre, le césar Galère, vint l'y rejoindre et y passa avec lui les derniers mois de l'année 302 et les premiers mois de l'année suivante. L'entourage de Dioclétien comptait alors un très grand nombre de chrétiens et cette circonstance n'avait pu que contribuer à l'expansion du christianisme dans la ville et dans toute la province. Avant que l'édit de persécution fut promulgué, le sept des calendes de mars (27 février) de l'année 303, la principale église de Nicomédie fut démolie de fond en comble. Le lendemain fut affiché l'édit et la

[1] Sur l'authenticité des deux lettres, cf. H. Leclercq, *Les martyrs*, in-12, Paris, 1902, t. I, p. LX, 45, 57. — [2] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. IV, c. XXIII, *P. G.*, t. XX, col. 385 — [3] Pline, *Epist.*, X, 47 : *Julia Concordia Augusta Apamea*. Cf. Eckhel, *Doctr. numm. veter.*, t. II, p. 406; *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 335. — [4] Ruinart, *Acta sincera*, in-8°, 1859, p. 207. — [5] *Ibid.*, p. 151.

persécution commença. Après l'abdication de Dioclétien. Maximin Daïa fut proclamé César à Nicomédie et le rescrit de ce prince nous apprend que Nicomédie et la province de Bithynie comptaient encore un grand nombre de chrétiens : Μετὰ δὲ ταῦτα, ὅτε τῷ παρελθόντι ἐνιαυτῷ εὐτυχῶς ἐπέβην εἰς τὴν Νικομήδειαν... ἐγνων πλείστους τῆς αὐτῆς θρησκίας ἄνδρας ἐν αὐτοῖς τοῖς μέρεσιν οἰκεῖν [1]. « Ayant appris qu'il existait encore beaucoup de gens de cette religion dans cette contrée... » Lactance, qui avait professé les belles-lettres en Bithynie, nous dit à ce propos : *Ego cum in Bithynia oratorias litteras accitus docerem... duo exstiterunt ibidem qui jacenti et abjectæ veritati insultarent* [2].

Dès la paix de l'Église, la Bithynie est appelée à recevoir dans une de ses villes, Nicée, le premier concile œcuménique [3]. A cette époque la Bithynie comptait un certain nombre de villes épiscopales : Nicomédie, Nicée, Chalcédoine [4], Kios, Pruse, Apollonias, une autre Pruse, Hadriani, Césarée [5]. La province comptait quelques évêchés de campagne puisque, au concile de Nicée, nous constatons la présence de deux chorévêques. Drepanum (= Helenopolis) avait une communauté chrétienne, semble-t-il [6]. Pariethia, ville non identifiée de l'Hellespont, a eu des chrétiens [7]. Enfin la Bithynie a eu des communautés novatiennes à Nicomédie [8] et à Nicée [9].

II. Épigraphie. — Le plus précieux monument de l'épigraphie bithynienne est l'épitaphe d'un jeune homme publiée pour la première fois par M. Georges Perrot qui l'avait découverte sur l'emplacement de la ville de *Hadriani ad Olympum*, fondée au cours d'un voyage de l'empereur Hadrien et qui fut la patrie du rhéteur Aelius Aristides lequel, au dire de son biographe, aimait à revenir visiter sa ville natale. Au IVe siècle, Hadriani avait un évêque ; plus tard, la ville sera représentée au IIe concile de Nicée : πόλεως Ἀδριανοῦς [10].

Voici l'inscription dont nous voulons parler :

ΤΟΝ ΠΑCΙΝ ΦΙΛΙΟΝ ΚΑΙ ΑΞ[illegible]
ΠΟΛΥΟΛΒΟΙC ΑΝΔΡΑCΙΝ[illegible]
ΓΙΟΙC ΔΟΞΑΝ ΕΦΕΙΛΑΜ[illegible]
ΝΟCΝΕΙΚΑΤΟΡΙC ΠΙΝΥΤΟ[illegible]
ΞΕΝΟΦΩΝΤΟC ΓΟΝΕΤΟΥ[illegible]
[illegible]ΤΕΙΜΗΝ ΠΛΕΙCΤΗΝΕΚΙΙ
[illegible]ΤΟΠΑCΙ ΒΡΟΤΟΙCΙΝ[illegible]
[illegible]ΩΤΕΛΑΩΘΕΟΥ[illegible]
[illegible]ΟΥΠΟΙΜΝΕΙΑΤΕΡΠ[illegible]
ΨΑΛΜΟΙCΤΕ ΑΓΕΙΟΙCΚ[illegible]
ΓΝΩCΜΑCΙΝΠΑΝΤΑCΕΘΙ[illegible]
ΕΝΑΓΕΙΩΤΕΤΟΠΩΕΥ[illegible]
ΧΡΕΙCΤΟΥΑΧΡΑΝΤΟ[illegible]
ΤΟΤΕ ΑΝΑΚΤΑΖΟΗCΒΙ[illegible]
ΤΗCΑΙ ΚΑΙ ΘΑΛΕΡΙ[illegible]
[illegible]ΟΙC ΜΕΛΑΘΡΟΙC ΑΓ[illegible]
[illegible]ΑCΤΕΑΜΩΜΩCΟΚΤΙ[illegible]
ΚΑΒΑΝΤΑCΕΜ[illegible]
ΔΟΞΑΝΑΧΡΑ[illegible]

Τὸν πᾶσιν φίλιον καὶ ἄξ[ιον] πολυόλβοις ἀνδράσιν [ἐπι-]γίοις. Δόξαν ἐφειλάμ[ε-]νος νεικάτορις πινυτο[ῦ], Ξενοφῶντος γονετοῦ, ὁ δει-[νὰ(?)]τειμὴν πλείστην ἐκτή-[σα]το πᾶσ βροτοῖσιν [ἐν] [ὅλ]ῳ τε λαῷ, Θεοῦ[ὑψί-][στ]ου ποίμνια τερα[ων] ψαλμοῖς τε ἁγείοις κ[αὶ ἀνα-]γνώσμασιν πάντας ἐθί[ζων], ἐν ἁγείῳ τε τόπῳ εὖ[δει] Χριστοῦ ἀχράντο[υ, ἴκε-]τό τε ἅκαντα ζοῆς βί[ον ἀπαι-]τῆσαι καὶ θαλερ[ὰν δαίτα ἐν][τ]οῖς μελάθροις ἁγ[είοις, πλή][σ]ας τε ἀμώμως ὀκτ[ω καὶ δεκα λυ]κάβαντας ἐμ[περιμένει] δόξαν ἄχραν[τον].

« A la mémoire d'un homme chéri et estimé de tout ce qu'il y a sur la terre de mortels opulents. Succédant à la gloire d'un vainqueur habile, de son père Xénophon, [un tel] s'est couvert d'honneur aux yeux de tous les hommes et parmi tout le peuple, charmant le troupeau du Dieu Très-Haut, et formant tous les fidèles au chant des psaumes sacrés et à la lecture des saints livres; dormant maintenant dans le lieu saint, sous la protection du Christ sans tache, il est allé demander au prince de l'existence la vie et sa place aux joyeux banquets dans la demeure céleste; après avoir accompli sur la terre, sans mériter de blâme, dix-huit années, il attend maintenant la gloire sans tache. »

Au début, sous-entendre : ἡ γῆ, τὸ σῆμα κεύθει.
Ligne 3 : ἐπιγίοις, lire ἐπιγείοις.
Ligne 3-4 : ἐφειλάμενος, lire ἐφειλόμενος (de ἐφαιρέομαι).
Ligne 4 : νεικάτορις, lire νικήτορος.
Ligne 5-6 : ici se lisait probablement le nom du défunt.
Ligne 15 : πλήσας ou ζήσας pour πλήσας, cf. *Corp. inscr. græc.*, n. 2322 *b*.
Ligne 18 : ἐμ[περιμένει].

L'inscription nous laisse apercevoir un essai malheureux de versification; le style et la paléographie offrent des renseignements plus intéressants. La paléographie est celle en usage en Asie-Mineure dès le second et pendant toute la durée du IIIe siècle. Le style est rempli de symbolisme, mais d'un symbolisme moins raffiné que celui que nous trouvons dans la célèbre épitaphe d'Abercius, puisque à côté d'expressions cryptographiques telles que « le troupeau » on voit le nom du « Christ » énoncé clairement. Mais à partir de ce passage l'expression redevient volontairement symbolique; les dernières lignes ne sont pas moins vagues, en leur genre, que plusieurs passages des inscriptions de Pectorius d'Autun et d'Abercius le Phrygien. Si nous ne lisions le nom du Christ, une expression aurait pu faire quelque difficulté, c'est la mention du Θεὸς Ὕψιστος. Ces mots nous autorisent à supposer qu'à Hadriani comme dans un très grand nombre d'églises primitives le christianisme avait été précédé par une *proseukè* juive. En effet, une série d'inscriptions découvertes depuis peu d'années dans la Russie méridionale prouve qu'il existait au début de notre ère une puissante colonie juive dans le royaume de Bosphore [11]. L'influence religieuse des juifs y était telle que de nombreux thiases païens s'étaient constitués en vue de rendre un culte exclusif au Θεὸς Ὕψιστος, nom que les juifs donnaient à leur Dieu Jahvé [12]. Cette désigna-

[1] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. IX, c. IX, *P. G.*, t. XX, col. 826. — [2] Lactance, *Instit. divin.*, l. V, c. II, *P. L.*, t. VI, col. 552. — [3] Pour ce qui regarde un certain « concile de Bithynie », cf. Hefele, *Hist. des conciles*, édit. H. Leclercq, in-8°, Paris, 1907, t. I, p. 378 sq. Quant au concile de Nicée, cf. *ibid.*, p. 403-408. — [4] N'est connu que par des récits de martyres. — [5] Eusèbe, *De vita Constantini*, l. IV, c. XLIII, *P. G.*, t. XX, col. 1193. — [6] *Ibid.*, l. IV, c. LXI, *P. G.*, t. XX, col. 1212. — [7] Achelis, *Martyrolog.*, p. 117. — [8] Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. XIII ; l. IV, c. XXVIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 105, 537. — [9] *Ibid.*, l. IV, c. XXVIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 537. — [10] G. Perrot, *Explor. de la Galatie et de la Bithynie exécutée en 1861*, in-fol., Paris, 1863, t. I, p. 65, n. 44; Ch. Bayet, *De titulis Atticæ christianis antiquissimis*, in-8°, Lutetiæ, 1878, p. 71, n. 4, note 2; F. Cabrol et H. Leclercq, *Monum. Ecclesiæ liturg.*, in-4°, Parisiis, 1902, t. I, n. 2785; H. Leclercq, *Mélanges d'épigr. chrét.*, dans la *Revue bénédictine*, 1906, p. 80-90. — [11] E. Schürer, *Die Juden in bosporanischen Reiche und die Genossenschaften der* σεβόμενοι θεὸν ὕψιστον, dans *Sitzungsberichte der Akad. der Wissensch. zu Berlin*, 4 mars 1897, t. XIII, p. 200 sq. — [12] Franz Cumont, *Hypsistos*. Supplément à la *Revue de l'instruction publique en Belgique*, 1897, tirage à part. Cl. Marini, *Atti e monumenti de' fratelli Arvali*, in-4°, 1794, p. 573, cite une inscription sur un autel alors conservé au musée du Vatican et portant la formule θεῷ ὑψίστῳ. Ullmann, *De Hypsistar. Comment.*, p. 17; Welcker, *Sylloge epigr. græc.*, in-8°, Bonnæ, 1828, p. 181, n. 133; Orelli, *Inscript. latin.*, in-8°, Zurici, t. I, p. 367, n. 2141; Osann, *Sylloge inscript.*, in-fol., Lipsiæ, 1834, p. 427, n. 35 : θεῷ ὑψίστῳ εὐχὴν ἀνέθηκεν Κλαυδία Πιετή. Marini, Welcker, Osann tiennent l'inscription pour païenne, Ullmann pour chrétienne; F. Piper, *Mythol. und Symbolik*, in-8°, Weymar, 1847, t. I, p. 106, not. 5, fait de Πιετή un nom propre comme dans *Corp. inscr. græc.*, t. III, n. 4007.

tion se retrouve sur les dédicaces épigraphiques dans tout l'Orient, dans la péninsule des Balkans et même à Rome, et il n'est pas douteux que le Θεὸς ὕψιστος ait désigné presque exclusivement le Dieu des juifs, même parmi les groupes réfractaires aux pratiques de la synagogue.

L'inscription d'*Hadriani ad Olympum* présente un intérêt particulier pour les études liturgiques. La lettre de Pline signale l'existence de communautés organisées et prospères. Il pourrait se faire que la persécution de l'an 112 ait troublé pour longtemps plusieurs de ces communautés; ce serait le cas de celle d'Hadriani qui, un siècle environ plus tard, n'était pas complètement pourvue du personnel indispensable à l'exercice du culte et se trouvait dans le cas de tolérer le cumul des fonctions de chantre, *psaltes*, et de lecteur, *anagnostes*. Toutefois, le fait n'est pas sans exemple. Parmi les martyrs de Palestine pendant la dernière persécution se trouvait un vieillard nommé Procope qui cumulait trois charges dans l'Église de Scythopolis : lecteur, interprète, exorciste[1]; dans l'Église de Césarée, Romanus remplissait les fonctions de diacre et celles d'exorciste[2]. On s'explique que le fait devint fréquent en temps de persécution. L'auteur des *Quæstiones veteris et novi Testamenti* fait à ce propos une observation à retenir[3] : *Quamquam romanæ Ecclesiæ diaconi modice inverecundiores videantur, sedendi tamen dignitatem in Ecclesia non præsumunt; ut autem non omnia ministeria obsequiorum per ordines agant, multitudo facit clericorum. Nam utique et altare portarent et vasa ejus; et aquam in manus funderent sacerdoti, sicut videmus, per omnes Ecclesias... Major enim ordo intra se et apud se habet et minorem. Presbyter enim et diaconi agit officium et exorcistæ et lectoris.*

Il paraît vraisemblable que les fonctions de *psaltes* et d'*anagnostes* auront dû se rencontrer parfois sur le même titulaire, comme ce fut le cas à *Hadriani ad Olympum*. L'ancienne discipline ne montre pas de répugnance à rapprocher ces degrés hiérarchiques et à confondre leurs fonctions[4]. Que faut-il entendre par ces paroles de l'épitaphe : « formant tous les fidèles au chant des psaumes sacrés et à la lecture des saints livres? » S'agit-il d'une classe de chant et de diction professée par l'adolescent? Ce serait, à notre avis, dépasser notablement le sens du mot ἐθίζων. On rencontre le verbe ἐθίζω avec le sens de « habituer à quelque chose », c'est, pensons-nous, le sens convenable ici.

Il faut ajouter aux signes non équivoques d'antiquité que nous avons relevés la mention faite au début de l'épitaphe de la filiation. A mesure qu'ils se séparaient plus radicalement de la société païenne, les fidèles affectèrent de briser avec d'anciens usages dans lesquels ils croyaient découvrir une incompatibilité avec les principes de la religion. Les *Actes des martyrs* contiennent plusieurs récits au cours desquels le fidèle renie tout au monde pour ne conserver que le seul titre de chrétien[5]. Mais cette délicatesse spirituelle rencontra longtemps des résistances[6], l'épitaphe d'*Hadriani ad Olympum* en offre un nouveau témoignage. On a d'autant moins le droit d'en être surpris, que le père du défunt avait eu son heure de célébrité. Qui fut ce Xénophon? Nous l'ignorons absolument. Aucun indice ne permet de supposer que la victoire qu'on lui attribue soit celle des martyrs au cours d'une des persécutions dirigées contre les fidèles de Bithynie. A la rigueur νίκατορ πινυτός pourrait s'entendre d'une telle victoire[7], mais l'absence du nom de Xénophon dans le martyrologe hiéronymien et dans le *Martyrologe syriaque* de Wright enlève toute vraisemblance à l'hypothèse.

L'épitaphe nous apprend encore que le jeune lecteur[8] fut enterré ἐν ἁγείῳ τε τόπῳ. Nous n'avons rencontré nulle part cette expression servant à désigner un cimetière, c'est donc bien du lieu saint, de l'église d'Hadriani, qu'il est question. Une inscription de Corcyre, dans l'Isaurie, nous paraît avoir quelques rapports d'idées avec les préoccupations de l'épitaphe d'Hadriani[9] :

+ЄΑΥΤΩΤΟΝΤΑΦΟΝΠΟΙΗCΑC ΑΤΑΦΙΑΝ
ΤΟΥΤΟΝ ЄΝ▒ΩΝ ΚΑΙ ΠΡΙΝΦΘΑCΗCЄΥCЄΒΩΝ
ΟΓΑΡΔΥCЄΒΩΝ ΚΑΙ ΖΩΝ ΗΔΗΤΕΘΑΠΤЄ
ΑΓΝΟC ΒΙΩCΟΝ ΚΑΙ ΤΟΝ ΤΑΦΟΝ ΦΩΤΙΖΙC
ΟΙΚΟΝ ΓΑΡΘЄΟΥ ΑΙΑΥΤΟΝЄΤЄΛЄCΑC
ΑЄΝΑΟΝΦΩC▒Θ▒ΚΤΗCΑΜЄΝ
δ
Ε + Ϲ
Δ

Ἑαυτῷ τὸν τάφον ποιήσας, ἀταφίαν τοῦτον... καὶ πρὶν φθάσης εὐσεβῶν. Ὁ γὰρ δυ[σ]σεβῶν καὶ ζῶν ἤδη τέθαπται. ἁγνῶς βίωσον καὶ τὸν τάφον φωτίξεις· οἶκον γὰρ Θεοῦ ἑαυτὸν ἐτέλεσας· ἄϊναον φῶς [τῷ] θ[ανεῖν] ἐκτήσαμεν.

Le mort d'Hadriani « dort dans le lieu saint après avoir accompli sur la terre, sans mériter de blâme, dix-huit années », celui de Corcyre, dans l'Isaurie, apprend à ceux qui liront son épitaphe que la possession d'une tombe, fût-ce dans le lieu saint, équivaut à la privation de sépulture, si on n'a pas vécu saintement sur la terre[10].

Le jeune chantre d'*Hadriani ad Olympum* repose, nous apprend-on, dans le lieu saint où il attend la gloire sans tache. Il y a dans ces dernières paroles une trace de la doctrine d'après laquelle les âmes, après leur mort, étaient emmagasinées dans des greniers d'âmes. *promptuaria*[11], ταμιεῖα, en attendant le jour du jugement universel et de la gloire ou de la damnation éternelle. On admettait que les martyrs entrassent dans le paradis sans délai[12], quant aux fidèles qui n'avaient pas

[1] Ruinart, *Acta martyrum sincera*, in-4°, Parisiis, 1689, p. 373 : *Unum legendi officio, alterum in Syri interpretatione sermonis et tertium adversus dæmones manus impositione consummans.* — [2] Eusèbe, *De martyribus Palæstinæ*, c. II, *P. G.*, t. XX, col. 1466. — [3] *Quæstiones veteris et novi Testamenti*, c. CI. — [4] *Canones ecclesiastici qui dicuntur apostolorum*, can. 18, 43. Cf. *Constit. apost.*, l. VIII, c. X; l. II, c. LVII : μέσος δὲ ἀναγνώστης ἐφ' ὑψηλοῦ τινος ἑστὼς ἀναγινωσκέτω τὰ... Ἀνὰ δύο δὲ γενομένων ἀναγνωστῶν, ἑτερός τις τοὺς τοῦ Δαβὶδ ψαλλέτω ὕμνους καὶ ὁ λαὸς τὰ ἀκροστίχια ὑπολαλείτω. — [5] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. V, c. I. Sanctus, à Lyon, en 177, répondit à toutes les questions de l'interrogatoire ces seuls mots : *Christianus sum.* « C'était là son nom, sa patrie, sa race, son tout, » dit très justement Renan, *Marc Aurèle*, in-8°, Paris, 1883, p. 310; Ruinart, *op. cit.*, in-fol., Amstelodami, 1713, p. 502. Comparez à cet interrogatoire de saint Pierre Balsame celui de sainte Félicité en ce qui concerne son mari et sa famille, cf. H. Leclercq, *Les martyrs*, t. I, p. 128. Par contre dans les actes — très médiocres, il est vrai — de sainte Cécile, nous lisons cet interrogatoire : *Cujus conditionis es?* — *Ingenua nobilis, clarissima.* De Rossi, *Roma sotterranea*, in-fol., Romæ, 1873, t. II, p. XXXIV. — [6] Cf. l'épitaphe Alexandre, fils d'Antoine, à Hiéropolis; celle de Pektorios, à Autun, d'autres encore. — [7] πινῦσκω, inspirer. — [8] On pourra ajouter le nom du jeune bithynien à ceux qu'ont recueilli J. A. Schmidt, *De primitivæ Ecclesiæ lectoribus illustris*, in-4°, Helmstadii, 1696; J. Bilberg, *De anagostis veteris Ecclesiæ*, in-8°, Upsalliæ, 1689. — [9] L. Duchesne, *Les nécropoles chrétiennes de l'Isaurie*, dans le *Bulletin de correspondance hellénique*, 1883, t. VII, p. 328, n. 24. — [10] La suite des idées paraît être celle-ci : « Toi qui te prépares un tombeau, sache qu'il équivaudra pour toi à la privation de sépulture si tu ne vis pas saintement avant d'y arriver. L'impie, tout vivant qu'il est, est déjà enterré. Par une vie pure, tu répands la lumière sur ta tombe, car tu fais de toi-même une maison de Dieu. La mort nous fait acquérir la lumière éternelle. » Voir une pensée identique sur une épitaphe romaine. De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana*, 1864, p. 33. — [11] IV Esd., IV, 35 sq.; VII, 32. — [12] Tertullien, *De resurrect. carnis*, c. XVII, *P. L.*, t. II, col. 863; L. Atzberger, *Geschichte der christl. Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit*, in-8°, Freiburg, 1886, p. 303-314.

versé leur sang pour le Christ, les opinions étaient partagées. Suivant les uns, l'âme juste ou purifiée était admise près de Dieu dès l'instant où elle quittait la terre, suivant les autres, le ciel lui demeurait fermé jusqu'au jour de la résurrection. *Nulli patet cælum terra adhuc salva,* dit Tertullien. C'est évidemment à cette dernière opinion que s'attachait l'auteur de l'épitaphe : la mention des « joyeux banquets » parmi lesquels le défunt est allé prendre place est un trait qui appartient à la plus ancienne période de l'erreur millénariste. La félicité toute matérielle du « règne » de mille ans différait peu de la conception que se faisaient les juifs du « règne » du Messie, et c'est peut-être un point de contact nouveau à noter entre les origines de la communauté d'*Hadriani ad Olympum* et les groupes judéo-païens ou hypsistariens parmi lesquels elle aura pu prendre naissance.

Nous ne savons rien d'assuré touchant le répertoire musical dont le jeune *psaltes* bithynien charmait ses auditeurs. Nous pouvons cependant noter la coïncidence entre ce que l'épitaphe nous apprend de son chant et le passage de la lettre rendant compte des occupations auxquelles se livraient les chrétiens dans leurs assemblées. « Ils affirment, dit-il, que toute leur faute ou toute leur erreur s'était bornée à se réunir habituellement à des jours fixés, avant le lever du soleil, pour chanter entre eux alternativement une hymne à Chrestos, comme à un dieu. » Il est assez probable que *hymne* a ici un sens générique et qu'il s'agit de toutes les compositions poétiques modulées par l'assemblée, car il semble bien que, dès l'époque apostolique, divers éléments aient été introduits dans la partie chantée de la liturgie : λαλοῦντες ἑαυτοῖς ψαλμοῖς καὶ ὕμνοις καὶ ᾠδαῖς πνευματικαῖς [1], écrit saint Paul, et ailleurs il rapproche les trois mêmes types : διδάσκοντες καὶ νουθετοῦντες ἑαυτοὺς ψαλμοῖς, ὕμνοις, ᾠδαῖς πνευματικαῖς [2]. L'« hymne » à laquelle les chrétiens faisaient allusion dans leurs interrogatoires appartient-elle à la catégorie indiquée par saint Paul, c'est possible et même probable. Juvenatius prétendait identifier, au moins d'une manière générale, l'hymne en question avec une pièce éditée par Muratori dans ses *Anecdota latina* et attribuée à saint Hilaire de Poitiers [3]. Valois cite ces paroles de l'*Anonymus adversus Artemonem* : Ψαλμοὶ δὲ ὅσοι καὶ ᾠδαὶ ἀδελφῶν ἀπαρχῆς ὑπὸ πιστῶν γραφεῖσαι, τὸν Λόγον τοῦ Θεοῦ τὸν Χριστὸν ὑμνοῦσι θεολογοῦντες [4]. Cet anonyme écrivait à Rome, au début du IIIe siècle, mais rien ne prouve qu'il ne visât point les usages de l'Orient; quant à la composition poétique attribuée à saint Hilaire, on pourrait invoquer en sa faveur l'exil de l'évêque de Poitiers dans des régions peu éloignées de la Bithynie. Ce sont là toutefois des conjectures dépourvues de vraisemblance. Peut-être trouverait-on une attestation plus ferme dans ces paroles de Commodien (vers 250) : *hymnificate choro... Christo placite.* Sans rien préjuger sur le thème et la facture de l'hymne bithynienne au Christ, on peut néanmoins faire un certain cas de la conjecture de James Usher qui inclinait à voir le *carmen Christo quasi Deo,* dans l'ὕμνος ἑωθινός de la liturgie grecque. On peut aujourd'hui préciser un peu plus, grâce à la découverte du texte syriaque de l'*Apologie* d'Aristides dans laquelle nous lisons que les chrétiens se réunissent « tous les matins et à chaque heure, à cause des bienfaits de Dieu, envers eux, ils chantent ses louanges et lui rendent gloire [5]. » C'est peut-être une allusion aux

αἰνοῦμεν σε,
εὐλογοῦμέν σε,
ὑμνοῦμέν σε,
δοξολογοῦμέν σε,
εὐχαριστοῦμέν σε

du cantique de l'aurore dans les *Constitutions apostoliques* [6]. Ce cantique aurait alors été quotidien et adressé à Dieu. Ceci nous rapproche un peu du *carmen* bithynien et il ne serait pas impossible que l'épitaphe d'*Hadriani ad Olympum* y fît allusion.

L'exploration d'une région étendue de la Bithynie par M. G. Mendel n'a guère profité à l'épigraphie chrétienne [7]. A peine rencontrons-nous à Osan, dans la plaine de Viran-Chéhir, un cippe cylindrique avec ces mots [8] :

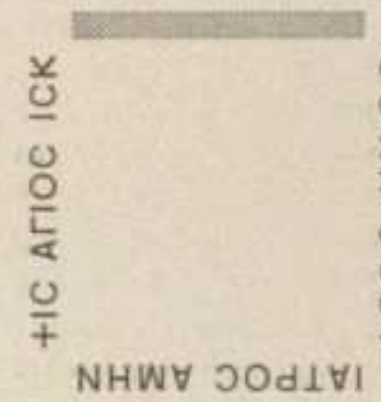
+ ΚΥΡΙΕ ΒΟΗΘΙ ΤΟΥ[δοὺ-]
ΛΟΥ ΣΟΥ ΚΟCΜΑ

et à Aktché-Chéhir une colonne avec cette grossière inscription [9] :

+ ΟΡΟΙ ΔΗΑΦΕΡΟΝΤΕC
ΜΟΝΗC ΤΩΝ ΑCΤΕΡΙΟΥ +

Ὅροι διαφέροντες μονῆς τῶν Ἀστερίου.

aux environs d'Isdik, à Ieni-keui, sur la rive du lac de Nicée, l'abaque d'un chapiteau byzantin servant de base à une poutre donne une formule liturgique [10] :



Ἰς Ἅγιος, Ἰ κ[ύριος] ‖ [Ἰησοῦς Χριστὸς εἷς] ‖ [δ]ό(ξ)αν Θεοῦ [Π]α-‖τρός. Ἀμήν

A Nicée (= Isnik) l'inscription suivante est assurément chrétienne [11] :

ΑΥΡΗΛΙΑΧΡΗΣΤΗ	Αὐρηλία Χρήστη
ΠΩΛΙΩΝΟCΑΥΡΗΛΙΩ	Πωλίωνος Αὐρηλίῳ
ΑΤΤΙΚΩΚΑΙΑΥΡΗΛΙΑ	Ἀττικῷ καὶ Αὐρηλίᾳ
ΤΡΟΦΙΜΙΑΚΑΙΕΜΑΥΤΗ	Τροφιμίᾳ καὶ ἑμαυτῇ
ΤΟΜΝΗΜΕΙΟΝΚΑΤΕΣ-[ΚΕΥ	τὸ μνημεῖον κατέσκευ-
ΑCΕΠΙΤΩΜΕΤΑΤΟΚΑ	ασα, ἐπὶ τῷ μετὰ τὸ κα-
ΤΑΤΕΘΗΝΑΙΗΜΑCΑΜ-[ΦΟ	τατεθῆναι ἡμᾶς ἀμφο-
ΤΕΡΟΥCΕΙΝΑΙΑΥΤΟΑ	τέρους εἶναι αὐτὸ ἄ-
ΣΚΥΛΤΟΝ ΕΙ ΜΗΤΕΚ-[ΝΟΝ	σκυλτον, εἰ μὴ τεκνὸν
ΗΜΩΝΤΙΠΑΘΗΕΙΔΕ-[ΤΙΣ	ἡμῶν τι πάθῃ· εἰ δέ τις

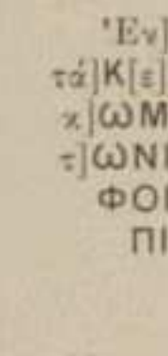
[1] Eph., v, 19. — [2] Col., iii, 16. — [3] De Rossi, *Di alcuni scritti inediti del P. Giovenazzi e del P. di Costanzo sull' inno a Cristo ricordato da Plinio,* dans *Bull. di arch. crist.,* 1865, p. 54-55. — [4] Eusèbe, *Hist. eccl.,* l. V, c. XXVIII. Cf. J. Kickebusch, *De carmine Christo quasi Deo dicto ad Plin.,* x, 97, dans *Miscellan.,* Lipsiæ, p. 521-535. — [5] Rendel Harris, dans *Texts and studies,* in-8°, Cambridge, 1893, t. I, fasc. 1, p. 93. — [6] L. Duchesne, *Cuvette de fontaine et jambage d'autel,* dans de la Blanchère, *Collections du musée Alaoui,* in-4°, Paris, 1890, fasc. 1, p. 49, note 1. « Les Orientaux, ceci résulte de la place à laquelle cette hymne figure dans les *Const. apost.,* s'en servaient comme d'un cantique matutinal. Cet usage peut être rapproché de ce que dit Pline, *Epist.,* x, 96, sur le service religieux des chrétiens de son temps. Le *Gloria in excelsis* mentionne très rapidement le Saint-Esprit. Dieu le Père et surtout le Christ, fils de Dieu, y ont un tout autre relief. » — [7] G. Mendel, *Inscriptions de Bithynie,* dans le *Bull. de correspond. hellénique,* 1900, t. XXIV, p. 361-426; 1901, t. XXV, p. 1-92. On trouvera p. 361 sq. une bibliographie très utile pour l'épigraphie bithynienne. — [8] G. Mendel, *op. cit.,* 1901, p. 23, n. 159. — [9] *Ibid.,* p. 55, n. 190. — [10] *Ibid.,* 1900, p. 384, n. 37. — [11] *Ibid.,* p. 389, n. 45. Cf. J. Pargoire, *Epitaphes chrét. de Bithynie,* dans les *Echos d'Orient,* 1906, p. 217-218.

ΕΤΕΡΟΣ ΣΚΥΛΗ ΔΟ-
[ΣΕΙΛΟ
ΓΟΝ ΤΩΘΕ ΩΕΝΗΜΕ-
[ΡΑΚΡΙΣ

ἕτερος σκυλῆ, δόσει λό-
γον τῷ Θεῷ ἐν ἡμέρᾳ κρίσ-
[εως]

« Aurélia Khrestè, femme de Polion, j'ai préparé ce monument pour Aurelios Attikos, pour Aurélia Trophimia et pour moi-même. Lorsque nous y aurons été déposés, que nul n'y touche, il en rendra compte à Dieu au jour du jugement. »

La pierre porte une croix gravée en haut, à droite. Elle devait même en porter une seconde en face à gauche, dans l'angle aujourd'hui brisé et disparu. Celle qui reste affecte l'ancienne forme chrismale :



Quelques autres épitaphes chrétiennes apparaissent au hasard des fouilles[1]. A Kutchuk-Bakal-Keuï, petit village à l'est de Chalcédoine :

Ἐν]ΘΑΔΕΚΑ[-
τά]Κ[ε]ΙΝΤΗ(-αι)Ν[ι-
κ]ΩΜΑC ΚΑΙ Α[ν-
τ]ΩΝΙΝΟC ΑΔΕ[λ-
ΦΟΙ ΓΝΗCΙΟ[ι
ΠΙCΤΟΙ +



« Ici reposent Nicomas et Antonin, frères de naissance, fidèles. »

A Yeni-Chehir, importante localité au sud de Nicée, l'épitaphe suivante gravée sur une pierre de 0m40 haut × 0m31 large; hauteur des lignes, 0m025 (entrée au musée ottoman de Brousse) :

ΥΚΟCΘΕ
ΚΛΑCΠΗC
ΤΙCΓΥΝΗ
ΦΩΤΗΝΟΥ

υκος Θε‖κλας πησ‖τις γυνη ‖ Φωτηνου

c'est-à-dire :

οἶκος Θεκλας πιστῆς γυναικὸς Φωτίνου

« Tombeau de Thécla, fidèle, femme de Photin. »

H. Leclercq.

BLANC. La couleur blanche est attribuée par l'Apocalypse aux vêtements des martyrs. Elle nous les représente : ἐν ἱματίοις λευκοῖς[2] et encore περιβεβλημένους στολὰς λευκὰς[3]. Sainte Perpétue dans une de ses visions aperçoit le divin pasteur et *circumstantes candidatos multa millia*[4], plus loin elle dit : *introeuntes vestierunt stolas candidas*[5]. L'influence exercée sur l'imagination de sainte Perpétue par quelques écrits anciens, tels que Hermas dont elle reproduit et transcrit certains passages[6], semble nous autoriser à voir dans ses paroles un état plus ancien de la conception chromatique du paradis chez les chrétiens. Quoi qu'il en soit, ce symbolisme semble avoir été battu en brèche un peu plus tard. Une convenance assez naturelle invitait à donner aux martyrs triomphants un vêtement de même couleur que celui qu'ils avaient teint de leur sang en perdant la vie; la couleur rouge devait être facilement interprétée par les cerveaux les plus rébarbatifs au symbolisme. Peut-être songea-t-on à tirer parti du texte d'Isaïe qui représente le Messie triomphan de la mort et de ses ennemis vêtu de rouge comme celui qui sort du pressoir dont les éclaboussures lui ont valu cette couleur[7]. Et, en effet, un fragment de verre doré nous fait voir le pasteur entre deux agneaux dont la toison est teinte de sang (Voir t. I, fig. 213) et cependant, dit saint Cyprien, *neque enim Deus coccineas aut purpureas oves fecit*[8]. Il y a donc bien une intention, dont Prudence se fait l'interprète quand il représente la foi couronnant de fleurs et revêtant de pourpre les martyrs[9] :

Tunc forte socios parta pro laude coronat,
Floribus, ardentique jubet vestirier ostro.

Mais les poètes ne se tiennent pas toujours à une seule image et le même Prudence rend ailleurs le vêtement blanc aux martyrs[10] :

...Chorus unde surgens.
Tendit in cælum nivens togatæ
Nobilitatis.

C'est aussi que, peut-être, il était trop romain et trop classique pour imaginer des toges rouges, tandis qu'il conçoit des robes teintes en pourpre[11].

Lapsibus nostris veniam precatur,
Turba, quam servat procerum creatrix
Purpureorum.

Ce mélange de blanc et de rouge se retrouve dans un texte curieux de saint Pierre Chrysologue († 450) dans son sermon XLe : *Tali forma præcessit oves pastor, ut occisæ viverent, laniatæ resurgerent, sanguine suo tinctæ fulgerent regali purpura niveo vellere perlucerent.*

H. Leclercq.

BLASPHÈME. — I. Étymologie et différents sens. II. Blasphème des apostats et des lapsi. III. Blasphème des hérétiques. IV. Blasphème des chrétiens. V. Blasphème contre le Saint-Esprit. VI. Législation.

I. Étymologie et différents sens. — Blasphème vient du mot latin *blasphemia*, qui lui-même dérive du mot grec βλασφημία. On donne différentes explications de l'étymologie de βλασφημία. Les uns le font venir de βλάπτειν « léser, endommager », et de φήμη, « parole, réputation », mais alors la forme régulière devrait être βλαψιφημία. D'autres le font dériver de βλαξ, « indolent, sot », et de φήμη; d'autres de βάλλειν « frapper à distance en lançant quelque chose » et de φήμη. Ὁ ταῖς φήμαις βάλλων, λοίδορος[12].

Dans le langage classique βλασφημεῖν signifie « prononcer des paroles de mauvais augure, ou qui ne doivent pas être prononcées pendant le sacrifice » par opposition à εὐφημεῖν[13]. Il signifie également « médire de quelqu'un, tenir des mauvais propos »[14]. Dans ce sans il est surtout employé en parlant des hommes; ce n'est que par exception qu'il est appliqué aux injures proférées contre une divinité[15]. Il signifie encore « adresser des prières inconsidérées à un dieu »[16].

Dans l'Ancien Testament, ce mot est surtout appliqué aux injures soit par paroles soit par actions proférées contre Dieu. Dans ce sens il traduit cinq mots hébreux[17]. 1° *qiddêf*, pihel de *qâdaf*[18]; 2° *ni'ês*, pihel de *nâ'aṣ*, d'où *nâ'âṣâḥ*, « blasphème »[19]; 3° *qillêl*, pihel de *qâlal*[20];

[1] J. Pargoire, *Épitaphes chrétiennes de Bithynie*, dans les *Echos d'Orient*, 1906, p. 217. — [2] Apoc., III, 5; IV, 4. — [3] *Ibid.* VII, 9, 13. — [4] *Passio SS. Perpetuæ et Felicitatis*, in-8°, Cambridge, 18. — [5] *Ibid.*, préface, p. 26. — [6] Is., LXIII. — [7] S. Cyprien, *De discipl. et habita virginum*, 14, *P. L.*, t. IV, col. 466. — [8] Prudence, *Psychomachia*, vs. 38, *P. L.*, t. LX, col. 24. — [9] *Peristpehanon*, hymn. IV, vs. 74, *P. L.*, t. LX, col. 366. — [10] *Ibid.*, hymn. IV, vs. 190, *P. L.*, t. LX, col. 376. Cf. hym. V : *Nunc angelorum particeps* ‖ *Collucis insigni stola,* ‖ *Quam testis indonabilis* ‖ *Rives cruoris laveras.* — [11] S. Pierre Chrysologue, *Serm.*, XL, *P. L.*, t. LII, col. 314. — [12] Eusthathius, *Comment. ad Illiad.*, 4 in-4°, Leipzig, 1827-1830, t. II, p. 219. — [13] Euripide, *Ion.*, 1189, édit. Dindorf; Platon, *Leg.*, 800-801, édit. Baiter. — [14] Isocrate, 300 *b*; Démosthène, 228, 14; 252, 29; 1229, 5. — [15] Platon, *Rep.*, 381 *e*. — [16] Platon, *II Alc.*, 149 c. — [17] Vacant, dans *Dict. de la Bible*, art. *Blasphème*, t. I, col. 1806; Smith, *Dictionary of the Bible*, London, 1863, art. *Blasphemy*, t. I, p. 220. — [18] II (IV) Reg., XIX, 6, 22; Is., XXXVII, 6, 23; Ps. XLIV, 17; cf. Num., XV, 30; Ezech., XX, 27. — [19] Num., XIV, 11, 23; XVI, 30; Deut., XXXI, 20; Ps., X, 3, 15; LXXIV, 18; Is. I, 4; V, 24; LII, 5; LX, 14; Jer., XXIII, 17. — [20] Lev., XXIV, 11, 14, 15, 23; Ps. XXXVI, 22; CVIII, 28.

4° *nâqab*, d'après quelques interprètes [1]; 5° *hôkiâh*, hisphil de *yâkah* [2].

Dans la traduction des Septante, ce mot implique toujours une idée de mépris contre Dieu, soit par paroles, soit par actes [3]; contre Dieu directement [4], ou indirectement par l'intermédiaire des personnes ou des choses qui lui sont consacrées : son peuple [5], ses champions [6], la terre sainte [7], le temple [8]. Dans le nouveau testament ce mot reprend son sens classique « médisance », « diffamation », « injure contre les hommes » [9].

Dans Clément d'Alexandrie « βλασφημία » est employé dans un bon sens, pour indiquer une réprimande [10]. Saint Augustin donne la définition suivante du blasphème : *Est autem blasphemia cum aliqua mala dicuntur de bonis. Itaque jam vulgo blasphemia non accipitur nisi mala verba de Deo dicere : de hominibus namque dubitari potest : Deus vero sine controversia bonus est* [11]. Saint Grégoire de Nazianze appelle blasphème toute réprimande injuste : Μέμψις ἀνεύθυνός τις, ἡ βλασφημία [12].

Nous ne traitons dans cet article que du blasphème, pris dans son sens ecclésiastique, c'est-à-dire les injures contre Dieu.

On peut diviser le blasphème en quatre espèces : 1° Le blasphème des apostats et des *lapsi;* 2° Le blasphème des hérétiques; 3° Le blasphème des chrétiens; 4° Le blasphème contre le Saint-Esprit.

II. Blasphème des apostats et des lapsi. — Pendant la période des persécutions, malgré l'exemple de tant d'héroïques martyrs, beaucoup de chrétiens faiblirent à la vue des tortures et abjurèrent. Le mode d'abjuration [13] le plus usité semble avoir été le sacrifice aux idoles, à la statue de l'empereur, ou le reniement du Christ [14]; mais quelquefois les juges forçaient les malheureux à ajouter le blasphème à l'apostasie. Le premier exemple de cette coercition nous est rapporté dans les *Actes des apôtres*, c'est saint Paul qui raconte comment, avant sa conversion, il poursuivait les chrétiens : *Et per omnes synagogas frequenter puniens eos, compellebam blasphemare* [15].

La fameuse lettre de Pline le Jeune à Trajan nous montre comment les chrétiens abjuraient : « Un libelle anonyme a été déposé, contenant beaucoup de noms. Ceux qui ont nié qu'ils fussent ou qu'ils eussent été chrétiens, j'ai cru devoir les faire relâcher, quand ils ont invoqué après moi les dieux, et qu'ils ont supplié par l'encens et le vin votre image, que j'avais pour cela fait apporter avec les statues des divinités, et qu'en outre ils ont blasphémé le Christ. » Pline semble indiquer qu'il n'a invité les apostats qu'à adorer les images de l'empereur et des dieux et que c'est de leur propre initiative qu'ils ont blasphémé le Christ. Plus loin il continue en parlant de ceux qui disaient qu'ils avaient été chrétiens autrefois : « Tous ont adoré votre image ainsi que les statues des dieux, et eux aussi ont blasphémé le Christ [16]. » Cette phrase, ainsi que la précédente, laisse percer un certain étonnement et semble indiquer que le blaspème n'entrait pas dans la législation habituelle contre les chrétiens, mais que le cas était particulier, sur lequel Pline tenait à attirer l'attention de l'empereur.

Saint Polycarpe fut invité par le juge à injurier le Christ [17]. Et Polycarpe de répondre : « Il y a 86 ans que je le sers, comment pourrais-je blasphémer mon Roi et mon Sauveur? » Denys d'Alexandrie, dans ses lettres sur la persécution, rapporte des faits analogues : « Ils prirent d'abord un certain vieillard nommé Métras et lui ordonnèrent de dire les *paroles impies,* ἄθεα λεγεῖν ῥήματα. Il refusa et fut lapidé [18]. Ils saisirent alors la vierge Apollonia, déjà avancée en âge, et la frappant sur la bouche, ils lui brisèrent toutes les dents, et ayant allumé un bûcher en dehors de la ville, on la menaça de la brûler vive si, avec les autres, elle ne prononcait pas les *mots impies,* τὰ τῆς ἀσεβείας κηρύγματα [19]. Tous les autres chrétiens eurent à choisir entre le supplice du feu et le blasphème : τὰ δύσφημα ῥήματά. » Il est très probable que ces « paroles impies » étaient des blasphèmes et non pas le simple reniement du Christ [20].

Nous avons dans la première apologie de saint Justin un autre exemple de chrétiens forcés de blasphémer. Le fait eut lieu sous Adrien, pendant la révolte des juifs. Barchochebas, le chef de la révolte, poursuivait les chrétiens et les forçait à abjurer et à blasphémer le Christ [21].

III. Blasphème des hérétiques. — Les hérétiques sont mis au nombre des blasphémateurs [22] parce que leurs doctrines portent atteinte à la gloire de Dieu, et sont souvent d'ignobles injures. Saint Irénée dans sa préface aux quatre livres contre les hérésies parle en ces termes des hérétiques : *Nunc autem quonian novissima sunt tempora extenditur malum in homines, non solum apostatos eos faciens sed et blasphemos in plasmatorem instituit multis machinationibus, id est per omnes hæreticos qui præditi sunt. Hi enim omnes quamvis ex differentibus locis egrediantur et differentia doceant, in idem tamen blasphemiæ concurrunt propositum, lethaliter vulnerantes, docendo blasphemiam in Deum factorem et nutritorem nostrum, et derogando salutem hominis... quæcumque enim cum gravitate summa dixerint omnes hæretici, in ultimum ad deveniunt, ut blasphemant fabricatorem* [23]. Saint Cyprien écrivant à Jubaianus dit qu'il n'y a que perfidie et blasphème parmi les hérétiques : *Inio nihil est apud illos nisi perfida et blasphemia* [24].

Surtout à l'origine de l'Église, lorsque les dogmes étaient encore imparfaitement définis, les erreurs revêtaient la forme de blasphèmes les plus grossiers et les plus révoltants, ce qui explique l'horreur extrême des chrétiens à l'égard des hérétiques. On raconte que saint Jean, ayant rencontré Cérinthe dans une maison de bains, sortit précipitamment en s'écriant : « Fuyons de peur que ne s'écroule la maison dans laquelle est Cérinthe, l'ennemi de la vérité [25]. » Et saint Polycarpe rencontrant Marcion le traita de premier-né de Satan [26]. Les Apôtres et les Pères apostoliques recommandaient tout spécialement aux fidèles de fuir les hérétiques [27].

[1] Lev., XXIV, 11, 16; — [2] II (IV) Reg., XIX, 4; Is., XXXVII, 4. — [3] Hastings, *Dictionary of the Bible,* art. *Blasphemy,* 5e édit., 1903, t. I, p. 305. — [4] II (IV) Reg., XIX, 3; II Esd., IX, 18; Job, I, 25. — [5] Is., LII, 5; Soph., II, 8; II Mach., XV, 24. — [6] II Mach., XII, 14. — [7] Ezech., XXXV, 12. — [8] I Mach., VII, 38. — [9] Tit., III, 2; I Cor., X, 30; Rom., III, 8, XIV, 16; I Tim., VI, 4. — [10] Clément d'Alexandrie, *Pædagog.,* l. I, c. VIII, *P. G.,* t. VIII, col., 329. — [11] S. Augustin, *De moribus Manichæorum,* l. II, c. XI, *P. L.,* t. XXXII, col. 1354. — [12] S. Grégoire de Nazianze, *Carmen,* l. I, sectio II, *P. G.,* t. XXXVII, col. 953. — [13] R. P. dom H. Leclercq, *Les martyrs,* t. I, *Les temps néroniens et le IIe siècle,* 2e édit., préf., p. LXXVII. — [14] *Passio S. Platonis,* II, *Act. sanct,* 22 juil. — [15] *Actes des apôtres,* c. XXVI, 11. — [16] Pline, *Epist.,* X, 97. — [17] Eusèbe, *Hist. eccles.,* l. IV, c. XV, *P. G.,* t. XX, col. 352. — [18] Eusèbe, *Hist. eccles.,* l. VI, c. XLI, *P. G.,* t. XX, col. 605. — [19] Eusèbe, *Hist. eccles.,* l. IV, c. XLI, *P. G.,* t. XX, col. 608. — [20] Nicéphore Callixte, *Hist. eccles.,* l. V, c. XXX, *P. G.,* t. CXLV, col. 1124. — [21] S. Justin, *Apol.,* I, n. 31 : *P. G.,* t. VI, col, 376. — [22] S. Hilaire, *De Trinitate,* l. IV, c. XII, *P. L.,* t. X, col. 104; l. VI, *P. L.,* t. X, col. 160; *De synodis,* c. IX, *P. L.,* t. X, col. 478; *Fragment.,* VII, P. L., t. X, col. 698; S. Justin, *Dialogus cum Tryphone,* n. 35, *P. G.,* t. VI, col. 552; Mansi, *Conc. ampl. coll.,* t. III, col. 176; *Cod. Theod.,* l. XVI, tit. V, *De hæreticis,* l. 6. — [23] S. Irénée, *Contra hæreses,* l. IV, pref., *P. G.,* t. VII, col. 975. — [24] *De hæreticorum baptismate,* pars I, *P. L.,* t. III, col. 1158. — [25] Eusèbe, *Hist. eccles.,* l. IV, c. XIV, *P. G.,* t. XX, col. 337. — [26] *Ibid.,* col. 340. — [27] S. Clément, *Epist.,* II, *ad Corinthios,* c. X, *P. G.,* t. I, col. 344; S. Ignace, *Epistola ad Smyrnæos,* n. III, *P. G.,* t. V, col. 849.

IV. Blasphème des chrétiens. — Les premiers chrétiens ne pouvaient ignorer la gravité du blasphème, car ce sujet est traité plusieurs fois dans le Nouveau Testament, et l'énormité du crime est très évidente.

Les évangiles le mettent au nombre des péchés qui souillent particulièrement le cœur de l'homme [1]; la bête de l'Apocalypse est représentée blasphémant Dieu et ses saints, et portant des noms de blasphème écrits sur ses têtes [2]. C'est une des caractéristiques des faux prophètes [3] et des impies des derniers temps [4]. D'ailleurs les premiers chrétiens, presque tous Juifs convertis, observèrent pendant quelque temps encore les prescriptions de la loi mosaïque, et l'on sait avec quelle sévérité les Juifs punissaient le blasphème; d'après certains auteurs, ils poussaient le scrupule jusqu'à ne pas oser dire du mal des faux dieux [5].

Les Pères de l'Église se sont montrés sévères pour les blasphémateurs. Origène prend à la lettre la parole de saint Paul : *Nolite errare, neque fornicarii neque adulteri, neque molles, neque masculorum concubitores, neque fures, neque avari, neque maledici regnum Dei possidebunt* [6] », et exclut pour jamais les blasphémateurs du ciel; et par blasphémateur, il n'entend pas seulement celui qui profère des injures contre Dieu, mais celui-là aussi qui parle contre son prochain [7].

Saint Jean Chrysostome dit que de tous les crimes, le blasphème est le plus abominable. Si dans l'ancienne loi, où tout était imparfait, celui qui blasphémait ses parents était mis à mort [8], quels châtiments infliger sous la loi nouvelle, où tout est parfait, où la grâce abonde, à celui qui blasphème non seulement ses père et mère, mais même le Dieu de l'univers? Tous les tourments présents et futurs sont incapables d'expier une telle faute [9]. Dans sa première homélie au peuple d'Antioche il demande d'une façon très pittoresque à chacun de vouloir bien réprimander et corriger séance tenante tout blasphémateur. « Maintenant que je vous ai parlé du blasphème, il me reste à demander à chacun une récompense pour ma peine; corrigez tous les blasphémateurs de la ville. Si vous entendez quelqu'un blasphémer au coin des rues ou sur les places, reprenez-le; s'il faut le frapper, n'hésitez pas à le faire, donnez-lui un soufflet, frappez-le sur la bouche; sanctifiez votre main en le frappant. Si l'on vous accuse, si l'on vous traduit en justice, accompagnez vos accusateurs, et lorsque au tribunal, le juge vous demandera compte de votre conduite, n'hésitez pas à dire qu'ou a blasphémé le Roi des Anges; car s'il faut punir ceux qui parlent mal d'un roi de la terre, à combien plus forte raison ne faut-il pas punir celui qui blasphème Dieu? C'est un crime d'injurier quelqu'un en public, et chacun est libre de porter plainte. Que les Juifs et les Gentils apprennent donc que les chrétiens sont les gardiens et les défenseurs, les chefs et les magistrats de la ville; que les débauchés et les criminels craignent les serviteurs de Dieu; qu'ils craignent les ténèbres de peur qu'un chrétien les entendant, ne s'élance sur eux et ne les punisse sévèrement [10]. » Saint Augustin appelle les blasphémateurs les ennemis de Dieu [11]. Saint Jérôme distingue deux catégories de blasphémateurs : ceux qui emportés par la colère ne sont plus maîtres de leur langue et ceux qui pèchent de propos délibéré, soit en critiquant les œuvres de Dieu, soit en tombant dans l'erreur concernant un point essentiel de la doctrine chrétienne [12].

Par blasphème les premiers chrétiens n'entendaient pas seulement toute parole injurieuse adressée à Dieu, mais toute action ou parole mauvaise qui portait atteinte à la gloire de Dieu ou qui donnait aux autres l'occasion de blasphémer.

Voici ce que dit Origène à ce sujet : *Ego tamen puto quod non ille solum maledicat Christo, qui sermonem adversum eum maledicum profert; sed et ille qui sub nomine Christiani male agit, et turpiter conversatur et inhonestis verbis vel actibus suis facit nomen ejus blasphemari inter gentes* [13].

Saint Augustin met également au nombre des blasphémateurs ceux dont la conduite ne répond pas à ce qu'ils professent [14].

Il accuse de même ceux qui en traitant une affaire préméditent une fraude [15].

D'après saint Jean Chrysostome, ceux-là seraient coupables de blasphème qui s'adonneraient à la magie ou qui substitueraient le destin à la Providence. « Il y en a qui blasphèment Dieu en opposant à la sagesse de sa Providence la confusion et l'inexorabilité du destin [16]. »

Le concile de Chalcédoine, tenu en 451, met au nombre des blasphémateurs les moines qui mènent une vie déréglée [17].

Le 75e canon d'un concile tenu par Théodose, archevêque de Cantorbéry, vers la fin du VIIe siècle est ainsi conçu : *Blasphemias Deo agit qui missas Deo offert pro homine malo* [18].

Parmi les lois de Charlemagne, de Louis et de Lothaire, recueillies par Ansegisus, abbé de Fontanelle, on lit la mention suivante : *Scire vos convenit, quia blasphemiam Deo irrigat qui cum velata femina se commaculat* [19].

Si le blasphème était à juste titre regardé comme un crime énorme, donner aux autres occasion de blasphémer, par une conduite honteuse ou par tout autre motif, était traité avec une sévérité égale. « Malheur à celui par qui le nom de Dieu sera blasphémé, » répètent sans cesse les Pères apostoliques [20].

Tertullien enseigne que le *blasphème* qu'il faut surtout éviter est de donner aux autres l'occasion de blasphémer [21]. D'après l'opinion de Salvien, c'est le crime le plus grand que l'on puisse commettre. En blasphémant on se perd soi-même, mais en donnant aux autres l'occasion de blasphémer, on se perd soi-même et les autres [22].

V. Blasphème contre le Saint-Esprit. — Sans traiter cette question au point de vue doctrinal, ce qui ressort au domaine de la théologie, il convient néanmoins d'énumérer les principales interprétations des pères sur ce sujet, à cause de l'intérêt historique et archéologique qu'elles peuvent fournir.

D'après saint Cyprien [23], ceux-là étaient coupables de blasphème contre le Saint-Esprit, qui reculaient devant les tourments et reniaient le Christ. Suivant d'autres ce péché consisterait à nier la divinité de Jésus-Christ. Saint Hilaire dans son commentaire sur l'Évangile de

[1] Matth. XV, 19; Marc., VII, 21, 23. — [2] *Apocalyp.*, XIII, 1; XVII, 3. — [3] II Pet., II, 10, 12. — [4] II Tim., III, 2. — [5] Philon, *De monarchia*, Paris, 1640, t. I, p. 818; *De vita Mosis*, t. III, p. 684; Josèphe, *Ant. jud.*, IV, VIII, 10; *Contra Apion.*, II, 33. — [6] I Cor., VI, 9, 10. — [7] Origène, *In Leviticum*, homil. XIV, *P. G.*, t. XII, col. 532 sq.; *In num.*, homil. XVII, *P. G.*, t. XII, col. 711. — [8] Ex. XXI, 17. — [9] S. Jean Chrysostome, *De fato et providentia*, homil. II, P. G., t. L, col. 753. — [10] S. Jean Chrysostome, *Ad populum Antiochenum*, homil. I, n. 12, *P. L.*, t. XLIX, col. 32-33. — [11] S. Augustin, *Enarratio in ps. CVX, P. L.*, t. XXXVII, col. 1178. — [12] S. Jérôme, *Commentar. in Epistola ad Ephesios*, l. III, c. IV, *P. L.*, t. XXVI, col. 549. — [13] Origène, *In numeros*, homil. XVII, *P. G.*, t. XII, col. 712. — [14] S. Augustin, *Enarratio in ps. XXV, P. L.*, t. XXXVI, col. 196. — [15] S. Augustin, *Enarratio in ps. CXLVI, P. L.*, t. XXXVI, col. 1899. — [16] S. Jean Chrysostome, *Homil.*, II *De fato et providentia*, *P. G.*, t. L, col. 753. — [17] Mansi, *Concil. amplissima coll.*, t. VII, col. 360. — [18] Mansi, *Concil. amplissima coll.*, t. XII, col. 31. — [19] Benedicti, *Capitularium collectio*, l. II, n. 412, *P. L.*, t. XCVII, col. 709. — [20] *Constitutions apostoliques*, l. III, c. X, *P. G.*, t. I, col. 588; S. Ignace, *Epistola ad Trallianos*, VIII, *P. G.*, t. V, col. 788; S. Polycarpe, *Epistola ad Philippenses*, *P. G.*, t. V, col. 1013. — [21] Tertullien, *De idolatria*, c. XIV, *P. L.*, t. I, col. 757. — [22] Salvien, *De gubernatione Dei*, l. IV, *P. L.*, t. LIII, col. 91; S. Jean Chrysostome, *In cap. I Genes.* VII, n. 2, *P. G.*, t. LIII, col. 63. — [23] *Epist.*, *P. L.*, t. IV, col. 257.

saint Matthieu dit : *Sciebat exterrendos, fugandos, negaturos : Sed quia Spiritus blasphemia, nec hic nec in æternum remittitur, metuebat ne se Deum abnegarent, quem cæsum et consputum et crucifixum essent contemplaturi*[1]. Il accuse les Ariens de ce crime parce qu'ils nient la divinité du Christ[2].

Saint Athanase donne la même explication.

« Ils (les Juifs et les pharisiens) blasphémaient contre son Esprit, disant que celui qui faisait des miracles n'était pas Dieu, mais Béelzéboul[3]. » Dans son traité sur l'Incarnation, il est plus explicite encore. « Les uns s'attaquent à sa chair, c'est-à-dire au Fils de l'homme, le croyant prophète, mais non Dieu, etc. ; mais il y en a d'autres qui s'attaquent au Saint-Esprit, c'est-à-dire qui blasphèment la divinité du Christ; ils disent : « Il « chasse les démons au nom de Béelzéboul, prince des « démons[4]. » Saint Épiphane et saint Ambroise voient dans ce blasphème la négation de la divinité du Saint-Esprit. Saint Épiphane[5] en accuse les Macédoniens qui, entre autres erreurs, niaient la divinité du Saint-Esprit. Saint Ambroise accuse tous les hérétiques en général de blasphème contre le Saint-Esprit. *Eos quoque asserit diabolico uti spiritu, qui separarent Ecclesiam Domini; ut omnium temporum hæreticos et schismaticos comprehenderit, quibus indulgentiam negat*[6]. Les derniers mots : *Indulgentiam, negat* ne laissent pas de doute sur la nature du péché dont saint Ambroise accuse les hérétiques, puisque le péché contre le Saint-Esprit était le seul qui fût regardé comme irrémissible. Saint Philastre est du même avis[7]. Saint Ambroise donne encore une autre explication. Il en accuse ceux qui s'adonnent à la simonie[8].

Origène Théognoste et Novatien enseignaient que toute personne qui, après avoir reçu les dons du Saint-Esprit par le baptême, commettait un péché grave, était coupable de blasphème contre le Saint-Esprit. Saint Athanase écrit à Sérapion : « Des anciens, Origène, et Théognoste, disent qu'il y a blasphème contre le Saint-Esprit, si ceux qui ont reçu les dons du Saint-Esprit au baptême, retombent dans le péché[9]. »

Dans un de ses sermons, traitant du blasphème, saint Augustin dit : *Nonnullis videtur eos tantummodo peccare in Spiritum Sanctum, qui lavacro regenerationis abluti in Ecclesia, et accepto Spiritu Sancto, velut tanta postea dono Salvatoris ingrati, mortifero aliquo peccato se immiserint*[10]. Saint Augustin établit une distinction entre les blasphèmes contre le Saint-Esprit. D'après lui le blasphème qui ne sera jamais remis est la résistance à la grâce et l'impénitence finale[11]. Dans le sermon LXXI, il dit : *Ipsa ergo impœnitentia est Spiritus blasphemia quæ non remittetur neque in hoc sæculo neque in futuro*[12]. Dans son commentaire sur l'épître aux Romains il écrit : *Ille peccat in Spiritum Sanctum qui desesperans vel irridens atque contemnens prædicationem gratiæ per quam peccata diluuntur, et pacis, etc.*[13]. Saint Fulgence se range à l'avis de saint Augustin[14]. Un canon attribué à Saint Damase établit que toute violation des canons constitue un blasphème contre le Saint-Esprit[15].

Un assez grand nombre de Pères enseignent que le péché contre le Saint-Esprit consiste à attribuer les œuvres du Saint-Esprit au démon. C'est l'interprétation la plus naturelle; elle est universellement adoptée aujourd'hui.

Elle est très ancienne car nous la trouvons mentionnée au IVe siècle chez Pacien[16].

On trouve la même interprétation dans saint Ambroise[17], saint Athanase[18], saint Basile[19], saint Jean Chrysostome[20] et saint Béde le Vénérable[21].

VI. Législation. — Les blasphèmes des *Lapsi* n'entrainaient pas une peine spéciale. Ajouter le blasphème au reniement n'était qu'une forme plus solennelle d'apostasie; les chrétiens qui y tombaient et qui dans la suite voulaient revenir à l'Église, n'étaient soumis qu'aux lois portées contre les *Lapsi*[22]. Les deux crimes n'étaient considérés que comme un seul. Quant aux hérétiques regardés comme blasphémateurs, ils étaient punis en vertu de la législation portée contre les hérétiques, soit par l'autorité civile soit par l'autorité ecclésiastique[23]. Ici également c'est moins comme blasphémateurs que comme fauteurs d'hérésie qu'ils étaient condamnés. Il ne reste donc qu'à chercher quelles étaient les peines infligées par l'Église aux chrétiens qui blasphémaient. La question est assez difficile à cause du manque presque complet de textes.

Il y a lieu de s'étonner, lorsqu'on considère la grande importance que les chrétiens attachaient au blasphème, de ne trouver aucune législation bien arrêtée et déterminée de bonne heure contre les blasphémateurs. Jusqu'à Justinien, aucune loi générale ne semble avoir été promulguée contre eux. Aucun concile, pendant les premiers siècles de l'Église, n'a traité cette question d'une façon proportionnée à l'importance du sujet.

A l'origine les chrétiens, du moins ceux de la Palestine, observaient probablement les lois juives. D'après le Lévitique, les blasphémateurs devaient être conduits hors du camp ou de la ville, les témoins du blasphème devaient poser la main sur la tête du coupable, ensuite tout le peuple le lapidait[24]. Ces prescriptions furent fidèlement observées jusqu'à la conquête romaine[25];

[1] *In Matth.*, c. XXXI, *P. L.*, t. IX, col. 1068. — [2] *In Matth.*, c. XII, *P. L.*, t. IX, col. 990. — [3] S. Athanase, *Epist. ad Serap.*, *P. G.*, t. XXVI, col. 660. — [4] *De communi essentia Patris et Filii et Spiritus Sancti*, n. 49, *P. G.*, t. XXVIII, col. 76; *Quæstiones ad Antioch.*, quæst. LXXII, *P. G.*, t. XXVIII, col. 641. — [5] *Hær.*, LXXIV, *Pneumatom.*, n. 14, *P. G.*, t. XLII, col. 501. — [6] *De pœnitentia*, l. II, c. IV, *P. L.*, t. XVI, col. 524. — [7] *De hæresibus : Rhetorii*, *P. L.*, t. XII, col. 1204. — [8] S. Ambroise, *De pœnitentia*, l. II, c. IV, *P. L.*, t. XVI, col. 523. — [9] *Epist.*, IV, *ad Serapionem*, n. 9, *P. G.*, t. XXVI, col. 649; S. Augustin, *Quæstiones Veteris et Novi Testamenti*, q. CII, *P. L.*, t. XXXV, col. 230. — [10] *Serm.* LXXI, c. IV, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 448; *De vera et falsa pœnitentia*, c. IV. *P. L.*, t, XL, col. 1115, 1116. — [11] *De sermone Domini in monte*, c. XXI, *P. L.*, t. XXXIV, col. 1267; *De correptione et gratia*, *P. L.*, t. XLIV, col. 938, *P. L.*, t. XXXIII, col. 814. — [12] *Serm.* LXXI, c. XX, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 455. — [13] *Epistolæ ad Romanos inchoata expositio*, n. 14, *P. L.*, t. XXXIV, col. 2097; *Liber de fide ad Petrum*, c. III, n. 41, *P. L.*, t. XL, col. 766; *Quæstiones Veteris et Novi Testamenti*, q. CII, *P. L.*, t. XXXV, col. 2204 sq. — [14] S. Fulgence, *De remissione peccatorum*, l. I, c. XXIV, *P. L.*, t. LXV, col. 547; *Liber de fide*, n. 39, *P. L.*, t. LXV, col. 691. — [15] Mansi, *Conc. amplissima coll.*, t. III, col. 446. — [16] S. Pacien, *Epist.*, III, c. XV, *P. L.*, t. XIII, col. 1073, 1075. — [17] S. Ambroise, *De Spiritu Sancto*, l. I, c. IV, *P. L.*, t. XVI, col. 746. — [18] S. Athanase, *Epist.* IV, *Contra Serapionem*, n. 16, *P. G.*, t. XXVI, col. 660. — [19] S. Basile, *Moralia*, regula XXXV, *P. G.*, t. XXXI, col. 756; *Regulæ brevius tractatæ*, interr. CCLXXIII, *P. G.*, t. XXXI, col. 1272. — [20] S. Jean Chrysostome, *In Matthæum*, homil. XLI, n. 3, *P. G.*, t. LVII, col. 449. — [21] Béde le Vénérable, *In Marci Evangelium expositio*, l. I, c. III, *P. L.*, t. II, col. 163. — [22] J. D. Aulævil, *De disciplina primitivæ Ecclesiæ circa lapsos et pœnitentes*, in-4°, Upsaliæ, 1756; J.-B. Bebel, *De veteri in lapsis disciplina Ecclesiæ*, in-4°, Lipsiæ, 1786; Brand, *De publica lapsorum cum Ecclesia reconciliatione magno revera beneficio*, in-4°, Regiom., 1723; Schwartz, *De lapsis primitivæ Ecclesiæ*, in-4°, Lipsiæ, 1706; *Dict. d'archéologie chrétienne*, art. Lapsi. — [23] Joan Faber, *De edictis ac mandatis imperatorum, regum ac aliorum principum et magistratuum, pro catholica et orthodoxa religione, adversus hæreses et earumdem auctores*, Lipsiæ, 1538; J. L. Mosheim, *De pœnis hæreticorum*, in-4°, Helmstadii, 1731; Pane, *Dissertazione sulla punizione degli eretici*, dans Zaccaria, *Racc. dissert. stor. eccles.*, 1796, t. XVI, 1-31; Schneider, *De priscæ Ecclesiæ in consendis hæreticis æquitate*, in-4°, Wittebergen, 1663; Winkelman, *Zur Einführung des Todesstrafe für Ketzerei.*, dans *Mitth. Inst. Œsterr. Gesch*, 1888, t. IX, p. 136-138; J. W. Nevin, *Heresies, how regarded by the early Church*, dans *Mercersb. Rev.*, 1852, t. IV, p. 429. — [24] Lev., XXIV, 14-16. — [25] Otho, *Lexicon rabbinico-philologicum*, Genève, 1675, p. 92.

mais les Romains, avec la liberté, avaient enlevé au peuple juif le droit de condamner à mort. Alors les Juifs furent obligés de changer leur législation. Cependant lorsque la vigilance des Romains se relâchait, ils ne manquaient pas de saisir l'occasion pour reprendre leurs anciens droits; ainsi ils saisirent Étienne et le mirent à mort comme blasphémateur sans attendre que l'autorité romaine eût sanctionné la sentence du Sanhédrin [1]. Puisqu'ils ne pouvaient plus mettre à mort les blasphémateurs, les juifs se contentaient de déchirer leurs vêtements : ils imposaient la main au coupable, lui indiquant par là qu'il portait seul la peine de son crime, puis il était excommunié [2]. Mais la peine capitale n'existant plus, les blasphèmes devinrent si fréquents, qu'après la destruction du temple on leva l'obligation de déchirer ses vêtements, autrement, dit le Rabbin Hiyya, nous ne serions plus vêtus que de haillons.

Pendant combien de temps les chrétiens ont-ils gardé les lois juives? Il est impossible de le dire. Il est probable que pendant les premiers siècles de l'Église chaque évêque punissait comme il l'entendait les coupables qui relevaient de sa juridiction. Des textes à ce sujet font absolument défaut.

Le concile de Carthage, tenu en 254, et présidé par saint Cyprien, eut à se prononcer sur le cas de deux évêques espagnols, Martial et Basilide, accusés d'avoir acheté des certificats d'apostasie; de plus Basilide faible et malade avait ajouté le blasphème à l'apostasie. Il confessa ce crime et se démit spontanément de son siège pour faire pénitence. Mais c'est moins à cause du blasphème qu'en raison de son apostasie qu'il fut obligé de démissionner. La déposition, en effet, était la peine prononcée contre les prêtres apostats par un concile antérieur tenu à Carthage en 252 [3].

Un passage de saint Jean Chrysostome semble indiquer qu'à son époque il n'existait encore aucune législation générale contre les blasphémateurs. C'est le passage tiré de sa première homélie au peuple d'Antioche, cité plus haut [4]. Il engage tous les fidèles à corriger les blasphémateurs sur place. Il n'aurait pas conseillé ces mesures s'il existait une loi ecclésiastique permettant aux témoins de faire condamner le blasphémateur. Ce passage indique également d'une façon assez évidente, que la législation civile ne s'occupait pas des blasphémateurs. En effet saint Jean Chrysostome prévoit le cas où le blasphémateur poursuivrait en justice le chrétien qui l'aurait frappé. Or il est invraisemblable qu'un blasphémateur se serait ainsi exposé à être arrêté, et d'accusant devenir accusé.

Au commencement du ve siècle, nous avons un exemple d'un blasphémateur excommunié. Andronicus, gouverneur de Ptolémaïs, opprimait injustement les habitants de la ville. L'évêque Synésius patienta pendant longtemps, espérant ramener le gouverneur à de meilleurs sentiments; mais emporté par la colère Andronicus proféra un blasphème, et aussitôt Synésius l'excommunia. Voici le fait. Andronicus avait fait afficher aux portes des églises un décret qui annulait le droit de refuge. Il avait fait saisir un homme riche et influent. Il le condamna aux supplices, mais ordonna que la sentence fût exécutée en plein midi pour que la chaleur empêchât le peuple d'y assister et de consoler le malheureux. Synésius s'y rendit néanmoins et prodigua ses soins et ses encouragements au pauvre condamné. Andronicus furieux, poussé par Thoas, son principal complice, combla l'évêque d'injures et finalement s'écria qu'il était inutile d'attendre son salut de l'Église, que personne ne lui échapperait, même s'il se cramponnait aux pieds du Christ. Synésius vit qu'il n'avait plus rien à espérer et prononça l'excommunication. C'est la sentence la plus formelle de l'antiquité chrétienne.

« Qu'aucun temple de Dieu ne soit ouvert ni à Andronicus et sa famille ni à Thoas et sa famille; que tout édifice et toute enceinte sacrés leur soient fermés. Le diable n'a pas de part au paradis; s'il y entre par ruse il faut le chasser. J'exhorte donc tous les hommes, simples citoyens ou gouverneurs, de ne pas demeurer sous le même toit, ni de s'asseoir à la même table qu'eux. J'engage surtout les évêques de ne pas leur parler pendant leur vie et de ne pas les enterrer après leur mort. Et si quelqu'un méprisant notre Église reçoit ceux qu'elle a rejetés sous prétexte qu'il n'est pas nécessaire d'obéir à une petite Église, qu'il sache qu'il a divisé l'Église que le Christ désire une. Une telle personne, qu'elle soit lévite, prêtre ou évêque, sera traitée par nous comme Andronicus. Nous ne le prendrons pas par la main, nous ne mangerons pas à la même table que lui. Loin de nous toute participation aux mystères ineffables en compagnie de ceux qui veulent prendre part avec Andronicus et Thoas [5]. »

Le concile de Constantinople, tenu sous Mennas en 536, eut à examiner le cas de Pierre évêque d'Apamée, dénoncé par le clergé de la Syrie. L'acte d'accusation est assez long et comprend de nombreux chefs d'accusation; les deux principaux sont la vie scandaleuse de Pierre et ses blasphèmes. On en cite deux. Pendant une cérémonie il s'emporta contre les lecteurs qui se présentent aux ordinations et s'écria : « Si vous ne vous taisez pas je vous ordonnerai sous-diacres et celui qui a été crucifié pour nous, s'il descendait, ne pourrait vous délivrer de mes mains. » Une autre fois il se mit en colère contre son économe et s'écria : « Que Dieu brûle toutes les églises et tous les autels. » De nombreux témoins prouvèrent la culpabilité de Pierre qui fut déposé et excommunié. Justinien ratifia la sentence par un décret du 6 août 536. Il défend à Pierre d'entrer dans Constantinople ou toute autre ville considérable de l'Empire [6].

C'est également à cette époque que la première loi civile contre les blasphémateurs apparaît. Elle se trouve parmi les *Novelles* de Justinien composées entre 534 et 565 [7]. Elle traite des péchés contre nature et des blasphèmes. Le premier délit sera puni par la torture; en cas de récidive, la peine de mort sera prononcée [8]. Le châtiment peut paraître excessif aujourd'hui; il ne l'était pas au vi[e] siècle. Justinien s'est basé sur l'Écriture sainte et a remis en vigueur la loi que Dieu lui-même avait donnée aux Juifs. En effet, d'après le Lévitique nous voyons que ceux qui péchaient contre nature [9], ainsi que les blasphémateurs [10] étaient lapidés. Cette loi, naturellement, fut en vigueur dans tout l'empire d'Orient. Mais le code Justinien fut peu connu en

[1] Act., VII, 56-58. — [2] Hottinger, *Juris Hebræorum leges*, c. LXXVI, Zurich, 1655, p. 96; Othos, *Lexicon rabbinico-philologicum*, Genève, 1675, p. 96; *Mischna*, traité *Sanhédrin*, VII, 5, édit. Surenhusius, t. IV, p. 242, et les commentaires annexés de Maimonide, de Bartenora et de Cocceius; Mayer, *Die Rechte der Israeliten, Athener und Römer*, t. III, p. 415; Saalschütz, *Das mosaische Recht*, p. 494 sq. — [3] Dom H. Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, Paris, 1906, p. 51; S. Cyprien, *De hæreticorum baptismate*, pars I, *P. L.*, t. III, col. 1066. — [4] S. Jean Chrysostome, *Ad populum Antiochenum*, homil. I, n. 12, *P. G.*, t. XLIX, col. 32-33. — [5] Synesius, *Epist.*, LVIII, *P. G.*, t. LXVI, col. 1401; Mansi, *Concil. amplissima coll.*, t. IV, col. 5; Smith, *Dict. of christian biography*, t. IV, p. 756 sq., art. *Synesius*. — [6] Mansi, *Amplissima coll. concil.*, t. VIII, col. 1101 sq.; *Constitutio sacra Justiniani imperatoris contra Anthimum, Severum, Petrum et Zooram., P. L.*, t. LXX, col. 980; Smith, *Dict. of christian biography*, t. IV, p. 340, art. *Petrus*. — [7] C. Diehl, *Justinien et la civilisation byzantine au VIe siècle*, Paris, 1901, p. 266. — [8] *Novella LXXVII*, tit. VI, *Ut non luxurientur homines contra naturam nec jurent per capillos Dei, aut aliquid hujus modi : neque blasphementur in Deum*. — [9] Lev., XX, 13, 15, 16; XVIII, 22, 23. — [10] Lev., XXIV, 11-16.

Occident [1]. C'est à peine si on en trouve quelques traces dans les auteurs du VIe et du VIIe siècle, tels que saint Grégoire le Grand, saint Isidore de Séville, Marculf [2]. En France, le code Justinien fut presque complètement ignoré jusqu'au XIIe siècle [3].

On ne trouve aucune mention aux blasphémateurs dans les comptes rendus des conciles ou synodes tenus en Gaule pendant les huit premiers siècles de l'Église. La première loi qui nous soit connue date du IXe siècle. Elle se trouve dans le recueil des lois de Charlemagne et de Louis le Débonnaire, recueil fait par Anségise, probablement abbé de Fontanelle [4]. Cette loi tient à la fois de la législation civile et de la législation ecclésiastique; elle laisse également supposer une législation antérieure. En effet, telle quelle, elle est incomplète; ni la durée de l'emprisonnement, ni celle de la pénitence publique ne sont fixées. Elle semble donc rappeler l'attention sur une autre loi, d'après laquelle les blasphémateurs étaient mis en prison et condamnés à la pénitence publique, et dans laquelle la durée des deux peines était déterminée. On pourrait encore supposer que le législateur laisse à chaque juge toute liberté pour fixer la durée de l'emprisonnement et de la pénitence, suivant la gravité de la faute. Cette seconde hypothèse détruit la première; car la loi serait complète et n'aurait besoin d'aucune explication. Si elle est vraie il faudrait fixer au IXe siècle la promulgation de la première loi générale contre les blasphémateurs, en France.

Dans les recueils des lois celtiques on ne trouve aucune loi contre les blasphémateurs. Le fait est très curieux; on ne comprend pas une pareille lacune dans ces codes où les moindres détails de la vie commune sont réglés avec une abondance d'explications vraiment étonnante. Le *Senchus Mor*, antérieur, paraît-il, à saint Patrice, et qui fut remanié par ce saint, est le recueil le plus complet des lois irlandaises [5]. On y trouve différentes lois contre les calomniateurs et les diffamateurs [6], aucune contre les blasphémateurs. Parmi les canons attribués à saint Patrice se trouve le suivant. *Qui murmurat verba blasphemiæ contra principem bonum per odium aut invidiam cum pane et aqua pæniteat septem diebus, exemplo Mariæ contra Moysen murmurantis* [7]. La même punition était peut-être infligée aux blasphémateurs, autrement comment expliquer ce silence? Cela paraît assez vraisemblable; car en Écosse au IXe siècle la même loi punissait les calomniateurs et les blasphémateurs. *Qui Dei nomen, divorumve, regis, aut tribus suæ ducis, blasphemia læserit : ei linguam abscindito* [8].

E. Fehrenbach.

1. BOBBIO (Manuscrits de). — I. Les dépôts actuels. II. L'état ancien. III. Manuscrits liturgiques.

I. Les dépôts actuels. — Les manuscrits du monastère de Bobbio, fondé en 614 par saint Colomban († 23 novembre 615) dans la Haute-Italie, se trouvent aujourd'hui :

1. A Milan : Bibliothèque ambrosienne (fondée en 1606 par le cardinal Frédéric Borromée), cf. A. Reifferscheid, *Bibliotheca patrum latinorum Italica*, t. II, 1871, p. 3-104 (concernant les manuscrits patristiques de l'Ambrosienne), et surtout O. Seebass, *Handschriften von Bobbio in der vatikanischen und ambrosianischen Bibliotheken*, dans *Centralblatt für Bibliothekswesen*, 1896, t. XIII, p. 57 sq.;

2. A Turin : 1° Bibliothèque nationale (incendiée en 1904), cf. J. Pasini, *Codices mss. bibl. regii Taurinensis Athenæi*, t. II, 1749; A. Reifferscheid, *op. cit.*, t. II, p. 106-139 (presque tous les volumes mentionnés proviennent de Bobbio); G. Ottino, *I Codici Bobbiesi della Bibliotheca nazionale di Torino*, Turin, 1890; G. de Sanctis, C. Cipolla, C. Frasi, *Inventario dei codici superstiti greci e latini antichi della Biblioteca nazionale di Torino*, dans *Rivista di filol.*, 1904, t. XXXII, p. 385 sq. (N. 1-59, *Bobienses*); I. Quareschi, *Della pergamena con osservazioni ed esperienze sul ricupero e sul ristauro di codici danneggiati negli incendi e notizie storiche*, 1905; C. Cipolla, *Codici Bobbiesi della Biblioteca nazionale di Torino con illustrazione* (*Collezione paleografica Bobbiese*, t. I), Milano, 1907; — 2° Bibliothèque privée du roi (pour quelques fragments), cf. L. Bethman, *Reise durch Deutschland und Italien*, dans *Archiv*, 1847, t. IX, p. 599;

3. A Rome, dans le fond des *Vaticani antiqui* (*n. 5748-5776*), cf. A. Reifferscheid, *op. cit.*, 1865, t. I, p. 415 sq.; O. Seebass, *art. cité;*

4. A Naples, Bibliothèque nationale (quelques manuscrits), cf. A. Reifferscheid, *op. cit.*, t. II, p. 298 sq.;

5. A Vienne, Hofbibliothek (manuscrits venus de Naples avec le fonds de San Giovanni a Carbonara), cf. *Tabulæ codicum... in bibliotheca Palatina Vindobona asservatorum*, 1864-1893 (8 v.);

6. Enfin, à l'Escurial, à Paris et à Wolfenbüttel, pour quelques unités.

II. L'état ancien. — Pour juger de l'état de la bibliothèque de Bobbio antérieurement à sa dispersion totale, nous disposons principalement des documents suivants :

1. Le catalogue du Xe (XIe) siècle, publié par A. Muratori, *Antiquitates italicae*, 1740, t. III, p. 817-824, et reproduit par G. Becker, *Catalogi bibliothecarum antiqui*, 1885, n. 32, p. 64-73 : 660 ouvrages y sont dénombrés;

2. L'inventaire de l'année 1461, publié par A. Peyron, *M. Ciceronis orationum pro Scauro, pro Tullio et in Clodium fragmenta inedita...*, Stuttgartiæ, in-4°, 1824 : *Inventarium librorum monasterii S. Columbani de Bobio quod renovatum fuit a. 1461*, p. 1-62, et cf. p. III-XXVII, *De bibliotheca Bobiensi commentatio;*

3. La notice de la visite de Merula, l'historien des Visconti, en 1493, et de la découverte qu'il fit d'un fonds important de 25 ouvrages classiques : cf. Raph. Volaterranus, *Commentariorum urbanorum* lib. IV, 1511 (éd. de 1603, p. 140); et O. von Gebhardt, *Ein Bücherfund in Bobbio*, dans *Centralblatt für Bibliothekswesen*, 1888, t. V, p. 343-364, 383-431, 538;

4. La notice de la visite de Mabillon en 1686 : Mabillon évalue les restes subsistants de la bibliothèque à 100 volumes environ, et en signale nommément quelques-uns; il emporta lui-même 2 mss. : le Missel de Bobbio (aujourd'hui Bibl. nat., *Paris., 13 246*, sc. VIII), qu'il publia l'année suivante sous le nom de *Sacramentarium Gallicanum*, et un exemplaire (aujourd'hui Bibl. nat., *Paris., 13 598*, sc. XIV-XV) du *De imitatione (Christi)*, dont le quatrième livre porte l'attribution à Jean *Gersem* (*sic*); cf. *Museum italicum*, t. I, 1re p. (1687), *Iter italicum*, p. 216 sq.

Le Dr. A. Ratti, présentement préfet de l'Ambrosienne, a complété ces diverses données dans une

[1] P. Viollet, *Histoire du droit civil français*, Paris, 1905, p. 17. — [2] Tardif, *Histoire des sources du droit français; Origines romaines*, p. 171-172; Bremer, *De Domitii Ulpiani institutionibus*, Bonnæ, p. 20-21; Voigt, *Ueber die Quellen von Isidor's Origines*, V, 4, dans Voigt, *Jus naturale*, t. I, 1856, p. 576 sq.; Max Conrat (Cohn), *Geschichte der Quellen und Literatur des römischen Rechts im früheren Mitellalter*, Leipzig, 1889, t. I, p. 150 sq. — [3] P. Viollet, *Histoire du droit civil français*, Paris, 1905, p. 12, 19. — [4] *Benedicti capitularium collectio*, l. II, n. 101, *P. L.*, t. XCVII, col. 762. — [5] *Ancient laws and institutes of Ireland*, 6 vol. in-fol., Dublin, 1865-1901; *Senchus Mor.*, vol. I-III. — [6] *Senchus mor.*, t. I, p. 175, 177, 195, 199. — [7] Wasserschleben, *Die irische Kanonensammlung.*, 2e édit., Leipzig, 1885, l. XXXVII, c. XXVII, p. 138; Mansi, *Conc. amplissima coll.*, t. VI, col. 521. — [8] H. Spelman, *Concilia, decreta, leges, constitutiones, in re eccles. orbis britannici*, Londini, 1739, t. I, p. 341.

étude intitulée : *Le ultime vicende della biblioteca e dell' archivio di S. Columbano di Bobbio*, Milano, 1901.

Plusieurs des ouvrages indiqués plus haut permettent de comparer les deux séries, celle des dépôts actuels et celle de l'ancien fonds des *Bobienses*. Le travail de Th. Gottlieb, *Ueber Handschriften aus Bobbio*, dans *Centralblatt für Bibliothekswesen*, 1887, t. IV, p. 442-463, 568 (point réédité dans *Ueber mittelalterliche Bibliotheken*, 1890), doit être mentionné à part : c'est, partout où elle est possible, une concordance très soignée du catalogue du Xe siècle, de l'inventaire de 1461 et des cotes des différentes bibliothèques modernes où ont échoué les manuscrits de Bobbio, avant tout de l'Ambrosienne, de Turin et du Vatican. Gottlieb arrive ainsi à identifier les nos suivants du catalogue du Xe siècle : 4, 12, 17, 28-31, 57, 74-80 (491), 98-99, 102-107, 117-119, 137, 158-162, 163-165, 168-171 (495), 172-174, 177-191, 203-206, 215, 220-221, 223, 239-240, 255, 283-288, 313 (571), 320-321, 335-340 (642), 341-347, 384-386 (657), 397 (477, 612), 418-421, 434, 482-483, 487, 495, 498, 500, 513, 530, 567, 568, 578 (643, 647), 590-592, 609 — et de même ceux-ci de l'inventaire de 1461 qui n'ont pas de parallèles dans le catalogue : 4, 6-7, 9-10, 13, 17-21, 23, 25-28, 34, 36, 38-41, 45, 46-48, 53, 58, 59, 63, 68, 72, 76, 81, 82, 92, 96, 111, 114-120, 125-126, 133, 139, 144, 147-149, 150, 151, 153, 156.

D'ailleurs, avant Gottlieb, M. L. Delisle avait montré de la manière la plus heureuse, par un exemple typique, quel parti on peut tirer de l'inventaire de 1461, dès lors qu'on en a compris le plan. Cf. *Mémoire sur d'anciens sacramentaires*, 1886, p. 273, 276-278. En rapprochant l'inscription : *Liber sancti Columbani d...* que porte en tête le Virgile *Laurentianus*, et l'article 160 de l'inventaire (*in hoc volumine infra scripta continentur videlicet : Virgilii Maronis Bucolicon liber. Eiusdem Georgicon libri IIII. Eiusdem Eneydos libri XII. In littera capivers. Mediocris voluminis. Niger*, cf. ed. Peyron, p. 44), l'ingénieux bibliographe put conclure que le célèbre manuscrit de Virgile avait appartenu à la bibliothèque de l'abbaye de Bobbio avant d'aller enrichir celle de Laurent le Magnifique ; et en effet le Virgile est en lettres capitales et de petit format, comme le demande la notice.

III. Manuscrits liturgiques. — Outre divers homiliaires et passionnaires particuliers (entre autres saint Grégoire, 98-101, 563, 649 ; saint Ambroise, 138-139 [*lectionarios II*] ; *item de vita et passionibus sanctorum*, 296-319), le catalogue du Xe siècle mentionne successivement avec ou sans indication des donataires : *libros passionum complurium sanctorum II* (320-321), *libros psalmorum II* (348-349), *libros evangeliorum plenarios et non plenarios V* (350-354), *evangelium plenarium* (501), *psalterium I* (505), *missale plenarium* (540), *librum epistolarum Pauli unum* (542), *missales parvos II* (545-546), *librum hymnorum I* (549), *librum I collectaneorum* (550), *psalterium* (552), *psalterium unum* (554), *antiphonarium plenarium unum* (555), *missales IV* (558-561), *psalterium glosatum I* (562), *de decimis et expositione missæ liber* (576), *martyrologium Bedæ I* (579), *martyrologium Hieronymi...* (580), *missalem I* (590), *antiphonarium I* (597), *psalteria II* (598-599), *libellus Einardi de psalmis in quo habentur orationes quæ specialiter dicuntur...* (600), *Ezechiel et Daniel librum I* (616), *epistolas Pauli et acta apostolorum apocalipsis et epistolæ canonicæ librum* (617), *homiliarum tres* (638-640), *missalem I* (644), *lectionarium I* (645), *antiphonarium I* (646), *homiliarum collectarum I* (650), *psalterium I* (652), *evangelium plenarium* (659).

Au contraire l'inventaire de 1461 est systématique. La dernière section est commandée par cette rubrique : *Infrascripta sunt librorum volumina ad cultum divinum sive ad chorum pertinentia*, et suit l'ordre alphabétique : *Antiphonaria, Breviaria, Capitularia*, etc., *Psalteria*.

On peut signaler aujourd'hui parmi les documents liturgiques provenant de Bobbio (non que tous y aient été écrits) :

1° Le missel de Mabillon, déjà nommé ;

2° Le non moins fameux antiphonaire de Bangor (*Ambros. C. 5* inf.) ;

3° Un fragment d'antiphonaire, peut-être un peu plus ancien que le précédent, (*Taurin. F. IV*, 1, pour 6 feuillets, sc. VII), publié par W. Meyer (*Nachrichten der k. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse*, 1903, p. 163-214 ; cf. F. E. Warren, dans *Journal of theological Studies*, 1903, t. IV, p. 610-613 : *An early irish liturgical fragment*) ;

4° Les fragments (17 collectes) en notes tironiennes (*Ambros. 0.210* sup., f. 46 v., sc. VII-VIII), publiés par E. Chatelain, *Introduction à la lecture des notes tironiennes*, pl. XIII, p. 229-231) et de nouveau par Mgr Mercati, *Antiche reliquie liturgiche ambrosiane e romane*, 1902, p. 33-44 : *Frammenti liturgici apparentati col sacramentario Leoniano* ;

5° Assez vraisemblablement, le fragment de sacramentaire (Plaisance, Arch. S. Antonino, 1 v.-2 r., sc. XII), publié par H. M. Bannister, *Some recently discovered fragments of irish sacramentaries*, dans *Journal of theological Studies*, 1904, t. V, p. 66-70 ;

6° Le missel plénier (*Ambros. D. 84* inf., sc. XV, avec neumes), soigneusement décrit par L. Delisle, *Mémoire*, n. CXII, p. 272-276, et par Ad. Ebner, *Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunstgeschichte des Missale Romanum im Mittelalter*, 1896, p. 80-83 : il porte la marque *Liber s(an)cti Columbani de Bobio 38* et a en effet sous ce chiffre son correspondant dans l'Inventaire : *Missale monasticum anticum completum... Magni voluminis. Asser.* ; il est à la fois un témoin authentique des usages liturgiques de Bobbio et un bon type de la calligraphie et de l'ornementation italiennes du XIe siècle (voir une reproduction d'une partie du f. 66 r. dans la *Paléographie musicale*, 1891, t. II, pl. 5) ;

7° Un autre missel monastique (incomplet) à Turin (Bibl. nazionale, *F. IV, 2*, sc. XII), indiqué sans plus par Ebner, p. 258 ;

8° Un graduel du XIIIe siècle, de même à Turin (*F. IV, 18* ; reproduction d'une partie du f. 18 r. dans la *Paléographie musicale*, t. II, pl. 37) ;

9° Un rituel du Xe siècle (*Vatican. 5768*) contenant (f. 1-96) un *Ordo baptismi*, un *Ordo ad pœnitenciam dandam*, la *Benedictio aquæ*, un *Ordo infirmorum*, les prières *agenda mortuorum* et un *ordo sepeliendi* ; la finale (f. 97-125), portant une série de messes votives, représente un manuscrit primitivement distinct. La note du f. 125 v. (*Liber exorcismorum cum ceteris que ad curatum pertinent. In fine habentur missæ votivæ*) répond à l'inscription du f. 1 : *30. Liber sancti Columbani de Bobio*, et pour autant à la notice de l'Inventaire. Cf. H. Ehrensberger, *Libri liturgici Bibliothecæ apostolicæ vaticanæ manu scripti*, 1897, p. 575 sq. ;

10° Un hymnaire du XIe siècle dans le *Vatican. 5776*, f. 58-109 : *Liber sancti Columbani de Bobio 133*, d'accord avec la rubrique : *regula canonicorum, decretales quedam contra symoniacos, hymni tam de tempore* [*quam de*] *sanctis per circulum anni* (Ehrensberger, *op. cit.*, p. 40 sq.) ;

11° L'évangéliaire *Ambros. C. 228* inf., sc. X-XI, noté *Liber sancti Columbani de Bobio 25* et décrit dans l'Inventaire : *Epistolarium et evangelistarium monasticum anticum per circulum anni, tam de tem-*

pore quam de festivitatibus, incipiens a vigilia nativitatis Domini, in fine continentur evangelia tria ebdomade tertie, quarte, et quinte in quadragesima. Magni voluminis. Asser. Al[bus]; le P. S. Beissel, *Entstehung der Perikopen des römischen Messbuches*, 1907, p. 164 sq. (cf. p. 162 et n. 5) a établi la concordance de ses leçons évangéliques (depuis la Pentecôte jusqu'à l'octave de Noël) avec celles des autres évangéliaires du moyen âge;

12° Les deux passionnaires, *Vatican. 5771*, sc. IX-X : *passiones* et *vitæ* des apôtres, puis des saints, de saint Vital à saint Mennas, à la fin *Sermo in laude beati Matthie apostoli* (*Bibl. hagiogr. lat.*, 5695) — et *Vatican. 5772*, XI sc. : *passiones et vitæ Petri qui et Balsami, Triphonis, Iuliani, Christofori, Severini, Pauli eremitæ, Policei (et soc.), Felicis et Felicis, Mauri abb., Fursei abb., Marcelli pp., Savini ep., Antonii, Brigide*), nos 122 et 123 de l'Inventaire. Cf. Ehrensberger, *op. cit.*, p. 85 sq.

Gottlieb mentionne en outre parmi les manuscrits de Bobbio : à Turin, les n. 7 (*Breviarium monasticum antiquum*, sc. XI), 26 (*Evangelistarium*, sc. XIV), 59 (*Psalterium monasticum*), 121 (*Passionarium*, sc. X) de l'Inventaire, ainsi qu'un calendrier et psautier du XIe sc.; et à Milan, le n. 27 (*Evangelistarium*, sc. XII : *Ambros. c. 74*).

Enfin le *Bobiensis* (*Taurin. G. VII, 15*, sc. IV-V) de l'ancienne version latine des Évangiles aurait pu être mis en tête de liste, à raison de son antiquité. Il est désigné couramment par la lettre *K*, comprend Marc., VIII, 8-11, 14-16; VIII, 19-XVI, 9; Matth., I, 1-III, 10; IV-2-XIV, 17; XV, 20-36, et a été édité par Fleck (1837), Tischendorf (1847), Wordsworth (1886 : *Old-latin biblical Texts*, N. II); il est l'un des témoins du texte africain. On peut voir un fac-similé du f. 40 r. (Marc., XV, 46-XVI, 3) dans le *Dictionnaire de la Bible*, 1895, t. I, en regard de col. 1821 sq.

A. WILMART.

2. BOBBIO (MISSEL DE). — I. Le nom. II. Les éditions. III. Description analytique. IV. Les hypothèses. V. Conclusions. VI. Bibliographie.

I. LE NOM. — On est à peu près d'accord aujourd'hui pour désigner sous le nom de *Sacramentaire* ou (mieux) *Missel de Bobbie* le recueil liturgique trouvé par Mabillon dans le célèbre monastère des Apennins. Mabillon, constatant l'absence de tout titre traditionnel, s'était arrêté à celui de *Sacramentaire gallican*[1] (*Liber sacramentorum Ecclesiæ gallicanæ, Sacramentarium gallicanum*), et il a pris soin d'en donner les raisons[2]; il voulait principalement marquer le caractère gallican du nouveau témoin, et le distinguer en même temps du *Vetus missale gallicanum* de Tommasi, qu'il venait lui-même de rééditer dans le *De liturgia gallicana* (1685). Il n'a d'ailleurs pas fait opposition à la mention du lieu de provenance, tout en notant que le volume ne représentait certainement pas l'usage des moines de Bobbio[3]; et de fait, la désignation courante est déjà employée par Martène, Le Brun, Vezzosi, Lesley, Zaccaria. Celle-ci est, somme toute, convenable, pourvu qu'on garde dans l'esprit la réserve exprimée par Mabillon[4], — et peut-être la meilleure, tant qu'on n'aura pas démêlé les origines de l'étrange document; tout au plus pourrait-on dire, pour faire écho à la dénomination créée par le premier éditeur, *Missel gallican de Bobbio*. Les autres titres ont en effet l'inconvénient d'être trop positifs, plus précis que l'état de nos connaissances ne permet : *Missale hibernicum Bobiense* (O' Conor[5], à partir d'arguments paléographiques illusoires), *Missale Vesontionense* (Forbes[6], en donnant une consistance absolue à une conjecture de Mabillon), *Burgundisches Messbuch von Bobbio* (Wiegand[7], du même point de vue que Forbes). Pour la pratique, et en vue de la brièveté, le simple terme *Bobiense* n'est pas sans avantage[8], à la ressemblance des appellatifs reconnus *Gelasianum* et *Gregorianum*.

II. LES ÉDITIONS. — Mabillon n'a accordé qu'une rapide mention à sa découverte dans l'*Iter italicum litterarium*, sous la rubrique *Ticinum et Bobium* (4-9 juin 1686) : *...Ex eadem bibliotheca mutuati sumus codicem liturgiæ gallicanæ optimæ notæ, litteris maiusculis exaratum...*[9]. L'édition parut l'année suivante — le privilège est du 9 janvier — dans la deuxième partie du tome premier du *Museum italicum*[10], accompagnée d'une préface sage et discrète, et de quelques notes explicatives. Ce travail est assurément méritoire, et nos études en dépendent toujours. On doit regretter toutefois que l'éditeur n'ait pas conservé l'orthographe originale[11], dont le caractère est exceptionnel[12], ni publié, sauf une[13], les intéressantes pièces de seconde main[14]. Forbes a aussi observé que les formules qui se répètent dans les collections parallèles jouissent d'un texte beaucoup plus correct que les autres, et conclu que les leçons du manuscrit ont été souvent corrigées *sub silentio*[15]. S'il avait examiné le manuscrit lui-même, il aurait sans doute reconnu en outre, presque à chaque page, que le collationnement n'a pas été fait avec assez de soin. Il est possible que, pressé par le temps, Mabillon ait été obligé de recourir à des aides mal exercés.

Le *Museum italicum* fut réimprimé sans changements en 1724[16]. Muratori se contenta de reprendre le travail de son illustre devancier dans la *Liturgia romana vetus* (1748)[17], et on ne saurait croire à l'exactitude de son dire, quand il prétend avoir vu le manuscrit du Missel[18]. L'énoncé de la réédition de J.-P. Migne au tome LXXII, col. 451-574, de la *Patrologie latine*[19], *Sacramentarium gallicanum... a Muratorio in lucem editum*[20], est d'autant plus étrange que c'est au *Museum italicum* que le texte est emprunté.

George Hay Forbes n'a pas non plus consulté l'original pour l'établissement du texte de son *Missale Vesontionense*, dans *The ancient liturgies of the gallican*

[1] Mgr Duchesne maintient cette appellation dans son relevé des livres de la liturgie latine, cf. *Origines du culte*, 1898, p. 150. — [2] *Museum italicum*, t. I, 2e part., p. 277 (*Præfatio in sequens sacramentarium gallicanum*, n. X). — [3] Cf. *ibid.*, n. IX, p. 276. — [4] C'est ce que M. H. M. Bannister, entre autres, a oublié. Cf. *Journ. of th. Studies*, 1904, t. V, p. 54. — [5] *Rerum hibernicarum scriptores veteres*, 1814, t. I, *Epistola nuncupatoria*, p. CXXX sq., pl. 1. — [6] *The ancient liturgies of the gallican Church*, 2e part., 1858, p. 204. — [7] *Die Stellung des apostolischen Symbols im kirchlichen Leben des Mittelalters*, 1899, t. I, p. 147 sq. — [8] C'est la pratique de M. E. Bishop (cf. *Journ. of th. Studies*, 1903, t. IV, p. 576), qui se sert aussi de l'abréviation *Bo.* (*ib.*, p. 555 sq.). Dom Cagin (cf. *Avant-propos*, p. 115 n. 1, 121, 126, 132, etc.) garde la forme masculine *Bobiensis*, qui laisse à suppléer *codex* (cf. l'*explicit* du *Mus. ital.*, p. 397 *b*); mais il y a déjà un *Bobiensis* des Évangiles de l'ancienne version latine. — [9] *Mus. ital.*, t. I, 1 part., p. 217. Les deux voyageurs — dom Michel Germain était l'autre — passèrent à Bobbio les journées du 5 au 8 juin. — [10] P. 278-397. — [11] Cf. *ibid.*, p. 278, n. *b*. — [12] Cf. E. Bishop, dans *Journ. of th. Studies*, t. IV, p. 556. — [13] *Mus. ital.*, p. 378, n. *b*. — [14] Cf. *ibid.*, p. 392 n. *a*. — [15] *The ancient liturgies*, p. 232, n. *d*. — [16] M. Delisle, *Le Cabinet des mss.*, t. III, p. 224, a confondu les deux éditions. — [17] T. II (3e partie), col. 775-968; et de nouveau dans les *Opere minori*, Naples, 1760, t. XII, 370-469, et dans les *Opere*, Arezzo, 1773, t. XIII, 607-926. — [18] Cf. *ibid.*, col. 765 sq. (*Monitum*); Muratori, né en 1672, n'était pas encore sorti du collège que le Missel avait été déjà transporté à Saint-Germain. Sur la valeur de son œuvre, voir Vezzosi, *Ven. J. M. Thomasii opera*, t. VI, p. XLII sq.; Forbes, *The ancient liturgies*, p. VI; E. Bishop, dans *Journ. of th. Studies*, t. IV, p. 425 n. 1. — [19] Paris, 1849. Réimpression de Garnier en 1878; à noter que les pages correspondent. — [20] Cf. *ibid.*, col. 447 sq.; l'avertissement de Mabillon est de même converti en une *Muratorii præfatio*.

Church [1], et on ne s'explique guère le zèle avec lequel il a recueilli les variantes des précédentes éditions. Mais son œuvre a une valeur littéraire considérable, par le rappel constant des formules parallèles, en particulier des formules du missel mozarabique, et c'est précisément à ce sujet que le plus compétent des juges, M. E. Bishop, écrivait naguère de Forbes : *facile princeps to my mind among those who have dealt with western liturgy in the last century* [2]. Il faut cependant avouer qu'il n'a pas su identifier les sacramentaires gélasiens mis en œuvre par Gerbert.

Dom Cagin a annoncé, il y a dix ans, qu'il préparait une édition nouvelle du *Bobiense* avec *apparatus* littéraire complet [3].

III. Description analytique. — *I. L'aspect extérieur et l'écriture.* — Le Missel de Bobbio (aujourd'hui, B. N., *Paris., 13 246,* anciennement n. *1488* du Fonds de Saint-Germain) comprend 300 feuillets en parchemin (il n'y a pas de 38, mais en revanche un 206 *bis*) et a des dimensions fort modiques (0m180 × 0m092) [4]; c'est bien, comme Ruinart l'a remarqué [5], un livre « portatif », propre à être emporté en voyage.

La portion centrale, fol. 9-290 et 296-299 — missel, rituel, pénitentiel et autres compléments publiés par Mabillon — est l'œuvre d'une seule main, en écriture semionciale de moyenne grosseur, et à longues lignes, qu'il semble plus probable d'attribuer à la première moitié du VIIIe siècle qu'à la deuxième moitié du VIIe. Tel est du moins l'avis du Dr Franz Steffens [6]. M. E. Chatelain donne aussi la date du VIIIe siècle, à l'occasion des feuillets palimpsestes 296-299 [7]. En fait, les critères proposés pour la semionciale du VIIIe siècle répondent mieux au caractère de notre manuscrit que ceux assignés au siècle précédent [8]. Le renversement des règles orthographiques a la même portée [9]; pareillement la nécessité de mesurer un bon intervalle entre les deux rédactions du palimpseste, sa première écriture, parfaitement nette, étant une minuscule du VIIe siècle [10]. M. Delisle dit bien du *Bobiense :* « Il semble qu'on doive le faire remonter au VIIe siècle [11]; » mais sans doute a-t-il voulu déférer à l'appréciation de Mabillon. *Scriptus est codex ante annos mille,* déclare le vénérable auteur du *De re diplomatica* [12], et Lesley a raison de préciser mathématiquement : *...atque adeo ante annum 685...* [13]. Personne en définitive, sur le vu du manuscrit, n'a encore songé à le dater de la première moitié du VIIe siècle [14], et l'hypothèse de dom Cagin, tendant à limiter la rédaction entre 603 et 615 [15], manque d'appui de ce côté.

On voudrait surtout obtenir de l'écriture quelque indication concernant le lieu d'origine du recueil; malheureusement l'argument paléographique, jusqu'à plus ample informé, est tout négatif : la semionciale du *Bobiense* est dépourvue de caractère national, aussi bien italienne que franque *a priori*. En revanche, il demeure acquis que sa manière n'offre rien du type insulaire [16], si aisément reconnaissable, ou, pour mieux dire, ne laisse pas même pressentir l'influence lointaine des scribes scots de Burgondie, de Rhétie ou de Lombardie [17]. Par suite, la composition immédiate dans un centre irlandais, Bobbio — ou Luxeuil, est, pour l'époque, très improbable; les chances sont encore diminuées, si l'on prend garde que les morceaux additionnels, également assignables au VIIIe siècle et représentant le concours de quatre ou cinq mains, soit en semionciale, soit en cursive et en minuscule, ne rappellent pas plus la *scriptura scottica* que la rédaction principale.

Mabillon a publié une gravure (assez imparfaite) des cinq premières lignes de la *Missa in Assumptione sanctæ Mariæ* [18] (fol. 60 vo), et Ruinart [19], Muratori [20], les auteurs du *Nouveau traité* [21], O' Conor [22] l'ont tour à tour reproduite. M. Delisle a donné depuis lors en lithographie six lignes du *Post nomina* de la *Missa Martini* [23], et quatre lignes d'une des additions (fol. 8 ro) [24]. Les *Facsimiles of early Mss. of the Creeds* [25], édités par le Dr A. E. Burn, doivent offrir le symbole de l'*Expositio* (fol. 88 vo) [26]. Les photographies qui accompagnent la présente notice sont celles des fol. 15 vo-16 ro et 109 vo-110 ro [27] (fig. 1560).

II. Les additions. — M. Delisle les a presque toutes mentionnées [28], et quelques-unes ont été publiées. Elles ne peuvent être ici qu'indiquées, malgré leur intérêt :

1° Quelques noms notés sur les marges, et qui démontrent l'usage du manuscrit : 197 vo *Bertulfus,* 208 vo *Elderatus,* 213 vo *Manubertus,* 268 vo *Dacolena,* 271 vo *Bonolo.* Mabillon, qui a relevé les trois premiers, voudrait reconnaître dans Bertulphe le troisième abbé de Bobbio († 640) [29]; mais ce nom est, à la différence des autres, trop commun au moyen âge pour autoriser la moindre conjecture;

2° Fol. 1-8, formant un cahier distinct : 1-7 ro gloses

[1] Part. 2, 1858, p. 205-256, et part. 3, 1867, p. 257-368; le Missel est donné jusqu'au 31e canon du pénitentiel, inclusivement. La partie complémentaire, qui aurait contenu sans doute, avec la fin du *Bobiense,* l'*Expositio brevis* de saint Germain, une introduction générale et une série de corrections (cf. part. 1, 1855, *Préface,* p. v, et part. 2, *Préface* [une page hors de compte]) ne semble pas avoir été confiée à l'impression; cependant l'édition (posthume) du *Missale Drummondiense* parut à la date de 1882. D'ailleurs la troisième partie est d'une extrême rareté; M. Delisle dit même (*Mémoire,* p. 79, n. 6) : « Les exemplaires que j'ai vus de ce recueil s'arrêtent à la page 216. » J. M. Neale, qui a collaboré à la première partie (la restitution du sacramentaire de Reichenau, p. 1-31, lui appartient à tout le moins), et fourni deux notes à la seconde (messes de S. Symphorien et de S. Maurice du *Gothicum,* LXXIII et LXXIV), a rétabli dans le *Bobiense* (p. 260 sq.) le texte des litanies mozarabiques du samedi-saint; il était mort l'année précédente (6 août 1866). — [2] *The Book of Cerne, liturg. note* (1901), p. 236. — [3] *Avant-propos,* p. 144, 147, 152, 184. — [4] Ces renseignements, et plusieurs ci-dessous, sont pris à l'excellente notice de M. Delisle, dans *Le Cabinet des manuscrits de la Bibliothèque impériale,* t. III, 1881, p. 224-225. J'en dois d'autres à l'obligeance de MM. Amédée Gastoué et René Poupardin. — [5] *De re diplomatica,* ed. secunda, 1709, *Appendix,* p. 636. Cf. O' Conor, *op. cit.,* p. CXXX sq., CXLI sq. — [6] Il résulte d'une expertise particulière, d'après un choix de photographies. — [7] *Les Palimpsestes latins,* dans l'*Annuaire de l'École des Hautes-Études,* 1904, p. 36. — [8] Cf. Em. Chatelain, *Uncialis scriptura codicum latinorum novis exemplis illustrata. Explanatio tabularum,* 1901, p. 139, 162. — [9] Cf. *ibid.,* p. VII et 139. Voir aussi Max Bonnet, *Le latin de Grégoire de Tours,* 1890, p. 95 sq. — [10] Cet argument m'a été communiqué par le Dr Steffens. — [11] *Le Cabinet des manuscrits, loc. cit.* — [12] *Mus. ital., Præfatio in Sacr. gall.,* n. VIII, p. 275; et cf. la *Præfatio* de la Ire partie, n. IX. De même Ruinart, *De re diplomatica,* 1709, p. 636. — [13] *Missale mixtum, P. L.,* t. LXXXV, col. 389, n. *c.* — [14] Je laisse de côté le témoignage, par trop fantaisiste, du *Nouveau traité de diplomatique,* 1757, t. III, p. 210; d'ailleurs les auteurs n'ont considéré que le spécimen donné par Mabillon. — [15] *Avant-propos,* p. 119, 134; naturellement la conclusion présentée p. 183 n'est pas plus recevable. — [16] Dom Cagin en fait l'aveu, *ibid.,* p. 152, n. 1. — [17] Il est presque inutile d'insister sur l'erreur des auteurs du *Nouveau traité,* t. III, p. 210 sq., et d'O'Conor, *op. cit.,* p. CXLIII. — [18] *Mus. ital.,* p. 276, cf. p. 300 *b.* — [19] *De re diplomatica,* p. 637 (exemple 5 de la planche). — [20] *Liturgia romana vetus,* t. II, col. 771 sq. — [21] T. III, planche XLIV, et cf. p. 210 sq. — [22] *Op. cit.,* plate I, et cf. p. CXXXIV sq. — [23] Album des Planches du *Cabinet des manuscrits* (1881) : pl. XV, n. 6 (*deprecimur-inpendimus eius*), cf. *Mus. Ital.,* p. 349e. — [24] *Ibid.,* n. 7 (*Lazarus-vidit nec*), cf. P. Meyer, *Recueil d'anciens textes,* p. 16, § 13-15. — [25] Volume sous presse de la *Bradshaw Society.* — [26] *Mus. ital.,* p. 312 (*audite symbolum* etc.). — [27] *Mus. ital.,* p. 281, 321. — [28] *Le Cabinet des manuscrits, loc. cit.,* — [29] *Mus. ital., prwfatio,* n. VIII, p. 276; Ruinart, les auteurs du *Nouveau Traité,* O' Conor ont exagéré encore cette indication de Mabillon. Avec Malnory, *De Iuxoviensibus monachis,* 1894, p. 17, n. 1, ce sont « les noms des premiers abbés de Bobbio » qui sont écrits en marge; et de même *Avant-propos,* p. 198, comme une preuve de possession immémoriale dans le monastère de Bobbio.

évangéliques (*Capitulum. Nixiad senestera tua quid faciad dixtera tua ut set elemosina tua in abscundeto* [Matth. VI, 3-4], etc.); 7 r°-8, questions concernant l'histoire sacrée (*Quit primus ex Deo processet? Verbum* etc.), publiées à deux reprises, en raison de leur intérêt linguistique, par M. P. Meyer [1], qui y trouve des traces de parler populaire et ne met pas en doute l'origine française du manuscrit;

3° Fol. 251-253 r°, la messe *Regem regum*, comprise par exception dans l'édition du *Museum italicum* [2], sous le titre *Missa pro principe;* le *Liber ordinum* montre bien aujourd'hui, contre Muratori surtout [3], que la désignation *princeps* n'avait pas de valeur exclusive. On peut noter que la *Contestatio* de cette messe, tout entière composée dans le meilleur style gallican [4], avait été déjà admise dans la série dominicale de la rédaction première; c'est d'ailleurs cette circonstance qui a motivé l'addition;

4° Fol. 253 v°-254 r°, triple formule de conjuration (*Domine deus meus ficisti illios carne et anima* etc.), d'un tour populaire très prononcé, publiée avec traduction et commentaire par M. A. Boucherie [5], qui, comme tout à l'heure M. Meyer, retrouve sous le bas-latin des formes purement romanes; la troisième partie du morceau met en cause les saints *Anatolius, Severus, Aridius* et *Donatus,* qui pourraient être, respectivement, Anatole de Scodinga (Salins dans le Jura, 3 février), Sévère d'Agde (25 août), Yriez de Limoges († 591, 25 août, — sinon Arey de Gap, 1er mai, ou Arige de Lyon, 10 août), Donat de Besançon († vers 660, 7 août);

5° Fol. 286 r°, la formule de rechange pour la bénédiction de l'huile, négligée par Mabillon [6] et mise au jour par M. P. Meyer [7] : *Dñe sancte, pater omnipotens, eterni Deus, asendat oracio nostra* etc.;

6° Fol. 292 v°-295, série supplémentaire de morceaux additionnels, d'un caractère composite : 292 v°, instruction sur les heures auxquelles il est permis de dire la messe (*Incepit inquisitio de lege ad mesam celebrare* etc.), mais plus exactement interdiction de célébrer à la septième et à la huitième heure non plus que le samedi-saint, en souvenir des derniers moments de la Passion : semblable ordonnance n'a pas encore été relevée ailleurs; — 293 r°, institution des ordres par le Seigneur (*Quando vel comodo inplebet Dominus septem gradibus in eclesiam,* etc.) : recension meilleure que celle du Dr. Weyman [8]; — 293 v°, sur les causes de perdition et de salut (*Tria sunt qui docun homenes ad profundo infernum* etc.); — 294 r°, dates cardinales de la carrière du Christ (*Incepet de tempore nativitatis Christi. Undecemo diæ ante kalendas abrilis* etc.); — 294 v°-295 r°, deux formules pour la réconciliation des pénitents : *Deus iusturum gloriam misericordia peccaturum* etc., *Deus qui mortem non vis peccaturum nec delectares in perdicionem vivarum* etc.; la première est bien connue, et figure en particulier dans l'*Ordo* final (gallican) du Gélasien V (III, CVI, col. 764) [9], l'autre paraît inédite; — 295 v°, une *Benedictio panis novi* inédite (*Benedic Domine criatura ista panes novi* etc.), qui serait à peu près indéchiffrable sans les parallèles plus ou moins écourtés du Gélasien de Rheinau [10] et du Supplément Grégorien [11] : nous avons ici sans doute la teneur authentique de cette prière gallicane;

7° Enfin fol. 299 v°-300 r°, quatre oraisons inédites, d'un grand prix : les deux premières sont une *Consummatio missæ* (*Gracias tibi agemus omnipotens eterne dñ qui refeces nos isca eternitates* etc.) et une *Præfatio post eucharistiam* (*Preceptis ff knĩi dominicis nionere sacramenti setficat* etc.) qui rappellent diverses formules de ce nom du *Gothicum* et du *Gallicanum;* les autres (fol. 300 r°) méritent d'être publiées dès maintenant :

Dom sacris c. r. p... ff knĩi dun tratamus omnipotenti dõ concesa oracione placiamus agnuscat pater filiæ suæ verba adque ad aures clemeciæ suæ unita prece concordes popoli clamor adtolat et dicat;

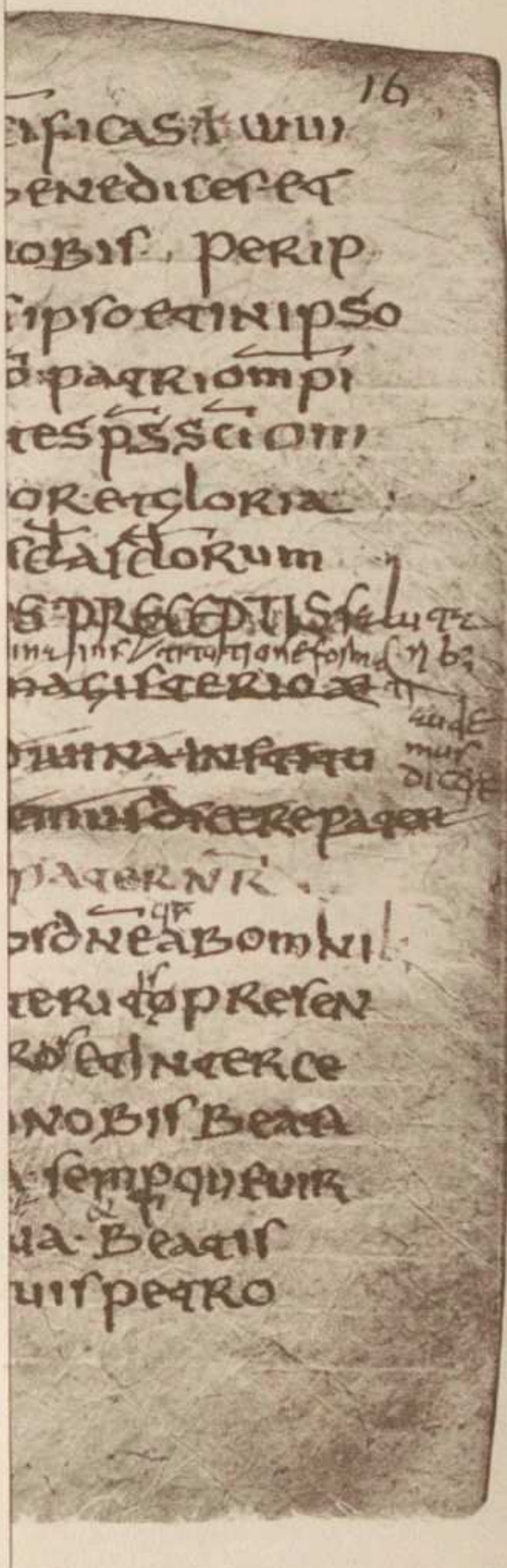
Libera nos ab omni malo ab omni pecato autur oniom bonorum dñ et quia tibi soli hoc prstandi potestas es tribuæ ut sulemne sacrificiom tuum sẽsfecet corda nostra dum credetur delea peccata dum sumetur (*per*); — même sans les doublets de *Goth.,* XXVIII, 238, et LXXV, p. 293, on reconnaîtrait aisément deux collectes *ante* et *post orationem dominicam,* destinées évidemment à faire concurrence aux textes normaux de la *Missa Romensis,* et situant le recueil avec elles en plein milieu gallican.

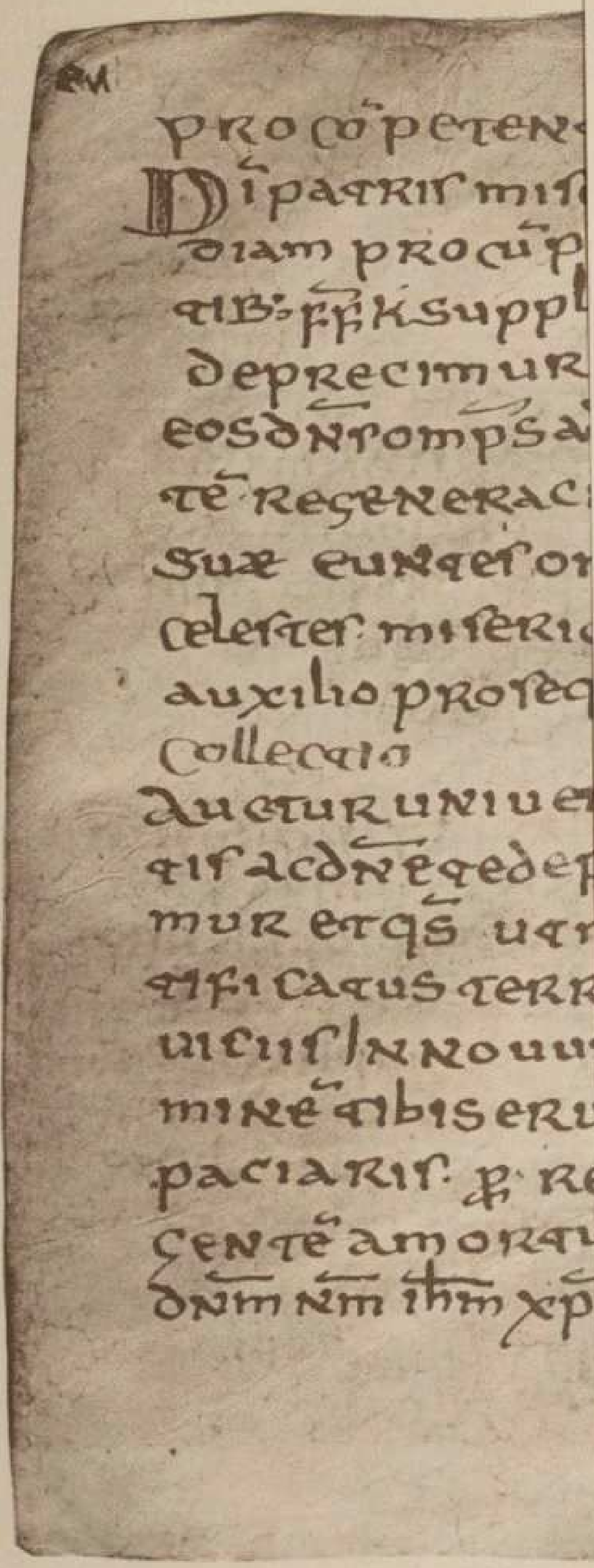
III. LE SUPPLÉMENT. — On peut désigner ainsi les trois pièces de première main qui achèvent la collection originale [12]. Elles couvrent les feuillets 296-299r° du palimpseste [13]; le texte inférieur pourrait être un sermon sur l'Évangile.

1° L'explication des heures de l'office a été munie par Mabillon du titre : *Ratio institutionis cursuum ecclesiasticorum.* C'est une composition de même nature que les pièces additionnelles concernant l'heure de la messe et les ordres [14].

2° Le *Symbolum Apostolorum cum magna cautela collectum* [15], qui passe parmi les spécialistes à cause du voisinage — mais bien indûment — pour un symbole de l'office [16], est apparenté pour le cadre tant au *Scarapsus* de saint Pirmin qu'au sermon Ps. Aug. CCXLI, documents contemporains : le fondateur de Reichenau a pu s'approvisionner à la même source que le rédacteur du *Bobiense,* et sans doute en Gaule. Quant au texte

[1] *Romania,* t. I, 1872, p. 483-490 (sous le titre *Ioca monachorum. Texte du VIe siècle écrit au VIIIe*), et *Recueil d'anciens textes bas-latins, provençaux et français,* 1874, part. I, *Bas-latin,* n. 20, *Ioca monachorum,* p. 16; — la raison qui fait attribuer au VIe siècle (citation de Gen., XVIII, 1b, d'après le *Vetus latinum : Abram ad elecem ambrem* [sic]) ne saurait compter. M. Meyer renvoie à des textes apparentés, édités par Kemble (ms. Arundel *351*) et par Wölfflin et Troll (ms. de Schlettstadt *1073*). M. Omont a fait connaître des *Interrogationes* de même espèce (ms. *G. III* d'Autun, fol. 113 v°-114 v°, sc. IX, cf. *Bibliothèque de l'École des Chartes,* 1883, t. XLIV, p. 58). — [2] P. 378 *b*-379. — [3] *Op. cit.,* col. 765 sq., à partir d'une remarque de Mabillon, *ibid.,* p. 378, n. *c.* Cf. *Lib. ordinum,* II, XI, col. 293 sq. (et I, XLVIII-LI, col. 149-156). — [4] Forbes a remarqué, entre autres détails, qu'une phrase caractéristique du *Post nomina* reparaissait dans l'oraison parallèle du *Gothicum,* VIII, p. 201. — [5] *Revue des langues romanes,* 1874, t. V, p. 103-113 : *Formules de conjuration antérieures au IXe siècle.* — [6] *Mus. ital.,* p. 392, n. *a.* — [7] *Op. cit.,* n. 19, p. 15. — [8] *Revue d'hist. et de lit. religieuses,* 1899, t. IV, p. 93. Cf. D. Morin, dans la *Revue bénédictine,* 1897, t. XIV, p. 100 sq. — [9] Wilson, *The Gelasian Sacramentary,* 1894, p. 314 sq; de même dans l'*Ordo* de Saint-Gatien (Martène, *De ant Eccl. ritibus,* c. VII, art. 7, n. 3, éd. 1788, t. I, p. 280 *a*), le *Pœnitentiale Casinense* (Schmitz, *Die Bussbücher,* 1883, p. 399), l'*Ordo ad visitandum infirmum* du Pontifical de Prudence de Troyes, † 861 (Martène, *ibid.,* c. VII, art. 4, n. 3, p. 304*a*, cf. n. 7, p. 310 *b*). — [10] Gerbert, *Monumenta,* t. I, p. 308*b*. Cf. Wilson, *op. cit.,* p. 370. — [11] CXXVII, col. 229; de même Bergame, n. 1538, et *Missale mixtum,* 469; au contraire *Lib. ordinum,* I, LXV, col. 109. — [12] *Mus. ital.,* p. 395*b*-397. — [13] N. 103 du catalogue de M. E. Chatelain, *Les palimpsestes latins,* p. 36 sq. — [14] Le passage des *Constitutions apostoliques* (l. VIII, XXXIV, 1-7) sur le même sujet est beaucoup moins développé. A rapprocher plutôt le fragment irlandais sur les heures canoniales, récemment publié et traduit par I. Best (dans *Eriu. The Journal of the school of irish learning,* 1907, t. III, p. 116), et les collectes *ad sextam* et *ad nonam* de l'Antiphonaire de Bangor (éd. Warren, 1895, p. 20 sq.). — [15] A. Hahn, *Bibliothek der Symbole,* 1897, 3e ed., p. 76 sq., § 66, 3; cf. § 42 et § 92. Voir aussi A. E. Burn, *An introduction to the Creeds,* 1899, p. 238; F. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol,* 1900, t. II, p. 769-772. — [16] *Horensymbol,* cf. Kattenbusch, *op. cit.,* t. I, p. 55, 187; t. II, p. 745, n. 34; p. 771 sq., 793, n. 53; p. 881, n. 14; Hahn, *op. cit.,* p. 76; Burn, dans *Journ. of th. Studies,* 1902, t. III, p. 487, 498, n. 1; voir d'autre part E. Bishop, dans *Journ. of th. Studies,* 1906, t. VII, p. 128, n. 2.

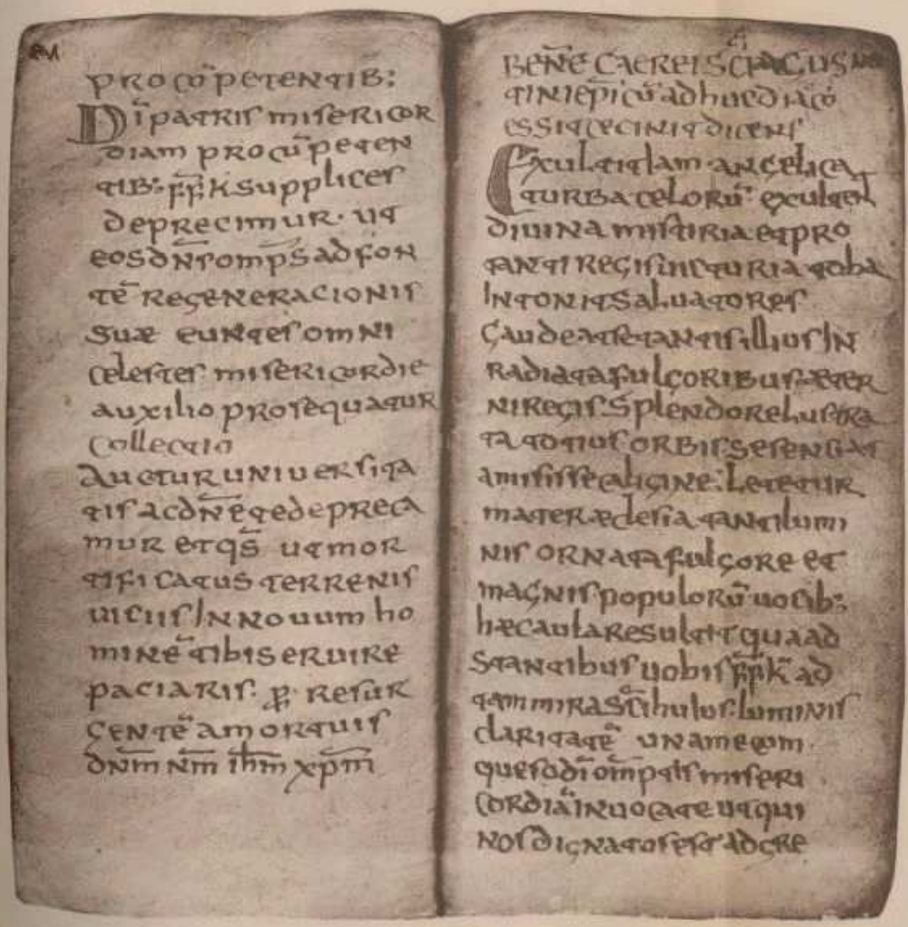






Fol. 15 verso et 16 recto.

MISSEL DE BOBBIO
Bibliothèque Nationale, lat. 13,246.



Fol. 109 verso et 110 recto.

même, il offre des variantes si insolites [1], par rapport au *Receptus*, qu'on aurait le droit de soupçonner une provenance irlandaise (sans sortir pour cela du continent).

3° Les anomalies du petit canon biblique qui couronne le recueil ont été détaillées avec complaisance par le Dr Zahn [2]. Elles s'expliqueraient au mieux, si on supposait simplement de nouveau l'arbitraire d'une main irlandaise. Le trait final (*sacramentorum uno*) pourrait n'être, contrairement à l'interprétation reçue, qu'un rappel de l'*Apostolicum*.

IV. LE PÉNITENTIEL. — Cette partie du *Bobiense*, qui précède immédiatement (fol. 286 v°-295) le supplément, reçoit son sens des deux oraisons qui la terminent; celles-ci sont donc, dans le présent contexte, autre chose qu'un pur équivalent de la réconciliation romaine du jeudi-saint [3], et c'est plutôt tout le pénitentiel qui joue ce rôle, conformément à la discipline qu'on trouve en vigueur, depuis le septième siècle, dans les pays francs, sous l'influence spéciale des missionnaires irlandais [4].

Les oraisons, que les formules additionnelles permettaient de varier, sont connues par ailleurs : la première est encore dans l'*Ordo* du Gélasien *V* (III, CVI, col. 764 [5], la seconde à la fin du pénitentiel *Vallicellanum I*[am] [6], et les deux ensemble dans le Pontifical de Prudence [7].

Les canons, au nombre de 47 et sous le titre rare *Iudicius pœnitentialis*, reparaissent tous, sauf l'ordre, au fond des pénitentiels francs similaires, et plus ou moins contemporains [8]; mais le document le plus proche est, sans conteste, le *P. Burgundense* [9]. Il résulte de l'analyse : que les canons 1-3, 6, 9-12, 14, 16-18, 24, sont dérivés du *P. Columbani* [10]; que les autres jusqu'à 38 [11] figurent parmi les *iudicia canonica* des Pénitentiels tripartites [12], toutes règles de droit franchement indigènes, se ramenant soit aux prescriptions des conciles mérovingiens soit à celles des collections canoniques générales en cours dans la Gaule franque; enfin que les 8 derniers canons constituent un appendice particulier dont les divers éléments sont empruntés plus ou moins littéralement d'une part au *P. Cummeani* [13], et de l'autre à la *Regula cœnobialis* de saint Colomban [14]. Le pénitentiel du *Bobiense* dépend donc, au total, de documents celtiques ou de documents gaulois, et d'ailleurs le compilateur du Missel a dû le trouver tout formé dans la région où il vivait : il est difficile, si l'on tient compte des transformations historiques de la littérature pénitentielle, d'admettre qu'un recueil de canons tel que celui-ci ait été, à cette époque, dans l'usage d'une église d'outremont, fût-ce au voisinage de Bobbio. C'est aussi, je crois, l'avis de M. P. Fournier.

V. LE RITUEL. — L'intérêt de cette petite section (fol. 273-286), qu'on pourrait aussi bien dénommer Pontifical, tient à ce qu'elle n'a pas encore de pendant, pour l'époque, dans le formulaire liturgique.

1° Les six pièces relatives à l'eau bénite sont déjà documentées, mais nulle part on ne les trouve ainsi groupées : 1 et 4 sont des formules romaines [15], 3 dérive également d'un original romain [16], par contre 2 et 5 paraissent bien gallicanes [17], et de même 6 [18].

2° Les trois formules pour la consécration des vierges, complétées par une pour les veuves, pourraient signifier que l'église — ou la région — pour laquelle le *Bobiense* fut compilé possédait un couvent de moniales [19]. Elles sont le reste d'un *ordo* évidemment gallican; la troisième a été conservée dans son intégrité par le *Liber ordinum*, I, XXIII, 67 sq.

3° Les trois oraisons pour la bénédiction nuptiale sont de même appuyées désormais par le Supplément du *Liber ordinum* (col. 437 sq., 441 sq., 441), et pourraient avoir une origine mozarabique; le rédacteur du *Bobiense* a écourté sensiblement les deux dernières.

4° Des dix bénédictions qui suivent, la plupart ont encore l'attestation du *Liber ordinum*, à savoir 1-5 et 7 [20], mais chaque cas voudrait être examiné à part et en détail, avant de décider la question de provenance; habituellement le *Bobiense* abrège, parfois cependant son texte est préférable. Pour 6 on a la surprise d'une réplique excellente dans le Pontifical de Narbonne [21]; 8 ramène sûrement à la pure littérature gallicane [22]; 9 et 10 pourraient être originellement romaines [23].

5. La double série des *orationes vespertinæ* et *de matutinis* reparaît, sauf une formule [24], dans le Gélasien *V* [25]; l'originalité en reste douteuse [26].

6° Comme la formule additionnelle signalée plus haut, les deux pièces pour la bénédiction de l'huile semblent, telles quelles, isolées; cependant l'exorcisme est banal pour sa première partie [27].

Si incomplète qu'elle soit, cette petite collection de bénédictions et de prières peut être regardée comme un

[1] Cf. Kattenbusch, *op. cit.*, 1896, t. I, p. 187. — [2] *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, 1890, t. II, p. 284-288 : *Ein lateinischer Kanon des VI. oder VII. Jahrhunderts.* — [3] Cf. Duchesne, *Origines du culte*, p. 426. — [4] Je m'en tiens aux conclusions de M. P. Fournier, *Études sur les pénitentiels*, V, dans la *Revue d'hist. et de litt. religieuses*, 1904, t. IX, p. 102 sq.; cf. 1901, t. VI, p. 289 sq., et *Bulletin critique*, 1901, p. 602-604 (contre Schmitz). Je suis d'ailleurs redevable à M. Fournier lui-même de précieuses indications pour la rédaction de cette notice. — [5] Ed. Wilson, p. 314; et de même dans celui du *Paris. 2296*, sec. IX-X. Martène, *op. cit.*, p. 288 *a*, *Ordo XI*). — [6] Cf. H. J. Schmitz, *Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche*, 1883, p. 342. — [7] Cf. Martène, *op. cit.*, p. 304 *a*, 304 *b*. — [8] Wasserschleben, *Die Bussordnungen*, 1851 (cf. p. 325-440) en présente sept; le pénitentiel de Bobbio est donné p. 407-412. Voir p. 438-440, table synoptique. Schmitz, *op. cit.*, p. 697-705, ne présente qu'une synopse, par rapport au *Merseburgense*; mais dans *Die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren*, 1898, p. 323 sq., il réédite le *P. Bobiense*. M. P. Meyer en a compris aussi un extrait dans le *Recueil d'anciens textes*, p. 13-15, n. 18. Forbes (jusqu'au 31e canon) a pris pour base Halitgaire. — [9] Édité par Schmitz, *Die Busb. u. d. k. Bussverfahren*, p. 329 sq. (*Cod. Bruxellensis 2493*, sec. VIII, qui est une collection de canons gaulois); cf. Maassen, *Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts*, 1870, p. 636-638, 873, 939. — [10] Cf. Schmitz, *Die Bussb. u. d. Bussdisciplin*, p. 569 (*P. L.*, t. LXXX, col. 226-230, n. 13-43); on en admet aujourd'hui l'authenticité substantielle. C. G. Schoell, *De ecclesiasticæ Britonum Scotorumque historiæ fontibus*, 1851, p. 59-60, a très bien saisi la relation des deux pénitentiels. — [11] Il faut excepter le canon 22 qui ne laisse pas découvrir sa provenance; et le cas du canon 38 n'est pas tout à fait clair. — [12] Deux sont publiés, les *Capitula iudiciorum pœnitentiæ*, Schmitz, *Ibid.*, p. 653 sq., et le *Sangallense Tripartitum*, Schmitz, *Die Bussb. u. d. k. Bussverfahren*, p. 218 sq. — [13] On n'est pas d'accord au sujet de la personnalité de Cummean, dont le Pénitentiel a été conservé à tout le moins par les Tripartites. — [14] Cf. Schmitz, *Die Bussb. u. d. Bussdisciplin.*, p. 636; *P. L.*, t. LXXX, col. 222. — [15] Cf. *Gel.*, III, LXXVI, col. 739 sq.; LXXV, 738 (*Greg.* 564 sq.); toutefois 1 représente une recension des pays gallicans, cf. *Lib. ord.*, I, II, col. 12. — [16] Cf. *Gel.*, I, XLIV, col. 560; LXXIII, col. 569. Ici encore ce peut être une adaptation gallicane, mais il est évident que nous n'en avons plus qu'un débris. — [17] Cf. d'une part *Lib. ord.*, I, II, col. 13, et de l'autre *Gel. R*, 306a (*Lib. ord.*, col. 14 et 18 sq.) — [18] Cf. *Gel. V* (III, LXXVI, col. 741) et *R* (306a). — Pour le reste voir P. de Puniet, art. BÉNÉDICTIONS DE L'EAU (LUSTRALE), col. 709-710, 711. — [19] Ainsi Zahn, *Geschichte d. neutest. Kanons*, 1890, t. II, p. 285. — [20] Cf. *Lib. ord.*, I, LV, 158 sq.; LIV, 157 sq.; VIII, col. 40; XII, col. 41; LXXIV, col. 173; LXXI, col. 171; LXXXVI, col. 224 sq. — [21] Martène, *op. cit.*, l. IV, c. XX, t. III, p. 70 sq. Il est étrange que Martène ait perdu de vue le témoignage du *Bobiense*, au sujet de la bénédiction des palmes; de même D. Cagin, *Te Deum ou Illatio?* p. 322; au contraire Lesley, *Missale mixtum*, p. 148. — [22] Cf. *Gel. V* (III, LXXXVIII, col. 746) et *R* (308a). — [23] Cf. *Gel. V*, III, LXXXVI, 4, col. 746 (*Suppl. Greg.*, CXXVIII, 2, col. 229), et XLVIII, 2, col. 718; la seconde toutefois se présente comme une adaptation gallicane. — [24] La deuxième oraison matutinale; elle est dans Bergame, n. 1560. — [25] III, LXXXV, 1-6, et LXXXIV, 1-4, col. 743 sq. Cf. *Suppl. Greg.*, CXLIII, col. 234 sq. — [26] A mon avis, la troisième oraison vespertinale n'est omise par le Supplément que parce qu'elle est dans le Grégorien lui-même, 258, 2. — [27] Cf. *Gel.*, I, LXXVI, et *Lib. ord.*, I, III, col. 22.

exemplaire du rituel usité en pays franc au tournant du VIIIe siècle : le fond demeure proprement gallican; il est accru de compositions mozarabiques; l'apport romain est relativement peu considérable.

VI. LES SERVICES COMPLÉMENTAIRES. — Le Missel de Bobbio comprend quelques formules répondant à des circonstances liturgiques extraordinaires.

1° La messe du dimanche des Rameaux est précédée de la double tradition des Évangiles et du Symbole. La première cérémonie emprunte son texte au rit romain : il est démontré que le *Gallicanum vetus* (XII) et le *Bobiense* représentent ensemble une recension dérivée par rapport aux témoins gélasiens, et que la rédaction du *Bobiense* lui-même est un abrégement vis-à-vis de l'autre [1]. L'autre tradition est un meilleur exemple de la pratique gallicane. L'exorde est partie adventice; l'instruction est connue, indépendamment, par le sermon Ps. Aug. CCXLIII; les deux symboles surtout méritent attention, posant le problème même du *Textus receptus* dont ils sont des témoins de premier rang. La vérité est qu'ils résolvent ce problème sans difficulté, dès lors qu'on consent à replacer le Missel à sa date et dans son milieu littéraire, et à considérer le symbole de tête, auquel celui de l'*Expositio* se ramène, sans parti-pris. Le *Bobiense* reste pour l'ensemble, et malgré ses particularités, un document gallican, au sens précis du mot. Le symbole principal, à la différence de ceux du supplément et de l'*ordo baptismi*, n'offre pas trace d'influence irlandaise; au contraire il est incontestablement apparenté au symbole du *Gallicanum vetus* (XI, fol. 20 v°) par la seule leçon où il diverge réellement de *T* (*unigenitum sempiternum* au lieu de *unicum*). La conclusion est obvie que le Missel de Bobbio, dans la circonstance présente, ne peut servir à baser la théorie de la provenance romaine du *Textus receptus* et de sa conservation par les Irlandais, et qu'il fonde l'hypothèse adverse [2].

2° La messe du samedi-saint est également précédée de cérémonies exceptionnelles. La première est celle des *Preces*, deux litanies de forme responsoriale, que le Missel mozarabique a conservées d'autre part, et plus complètement, l'une au dimanche de la Passion (139), l'autre au dimanche précédent (128). Si l'on observe aussi que la liturgie wisigothique est riche en compositions de cette espèce, et en particulier que la première pièce a une forme acrostiche (*PASSIO C[HRI]STI*) qui doit marquer sa destination, on sera sans doute induit à admettre que le *Bobiense* a reçu d'Espagne ses *Preces*. Il n'est aucunement nécessaire de supposer un intermédiaire irlandais [3].

3° Il n'y a pas de lien entre les *Preces* et les *Orationes* solennelles qui suivent [4]. Celles-ci, réduites, sauf une fois, à la partie invitatoire, se classent de prime abord dans le groupe gallican par leur attribution au samedi-saint. Elles représentent d'ailleurs un témoignage particulier : l'exorde, écourté, est le même que celui du *Gallicanum;* plusieurs annonces diaconales reproduisent les formules des documents mozarabiques, spécialement du *Mixtum;* mais le rapprochement est surtout évident avec le *Gothicum*, qui a le même ordre et quatre formules parallèles [5].

4° La *Benedictio cerei* n'est qu'un abrégement de la recension gallicane (*Goth.*, XXXII, p. 241-243; *Gall.*, XXIII, p. 357-359; *Suppl. Greg.*, I, col. 143).

5° Le bref (*ordo*) *ad christianum faciendum* rappelle par son titre la section correspondante du *Gothicum* (XXXIV, col. 247); cependant il est composite, à tout le moins pour le rite. Les trois premières oraisons sont propres; la suivante, qui est connue [6], pourrait être gallicane [7], mais elle fait l'effet d'être en surcharge. L'origine de la prière pour la signation, également connue, n'est pas davantage certaine [8]. Quant à la cérémonie finale de l'exsufflation, elle est sans analogue à cette place, et le résidu de formule qui l'accompagne achève de lui donner un caractère d'étrangeté, que seule l'hypothèse d'une retouche irlandaise expliquerait bien.

6° L'influence irlandaise est, de fait, plusieurs fois reconnaissable dans la rédaction de l'*Ordo baptismi*, plus complexe que l'*ordo* précédent. Le dessin général des rites reste bien conforme à l'usage gallican [9], tel que nous le connaissons par le *Gothicum*, XXXV, et le *Gallicanum*, XXV : bénédiction de l'eau avec les mêmes cérémonies essentielles : exorcisme, bénédiction, infusion du chrême; double série d'interrogations : renonciation et confession, suivies de l'immersion; enfin chrismation, revêtement de blanc, lavement des pieds et bénédiction. Mais un trait s'y ajoute qui suffit à singulariser le *Bobiense* par devers ses confrères gallicans : la bénédiction de l'eau est séparée des *interrogationes* par un exorcisme et la cérémonie de l'*Effeta*, et pour autant nous avons là un emprunt à l'initiation romaine, emprunt dont, par bonheur, quelques-unes des formules marquent la provenance immédiate.

Les formules de l'*ordo* sont en effet de plus d'une sorte. A l'authentique littérature gallicane paraissent revenir : la prière eucharistique pour la bénédiction de l'eau baptismale [10], la formule pour l'infusion du chrême conservée d'autre part par le *Gothicum*, et l'oraison suivante, probablement écourtée [11]; de même, vraisemblablement, l'exorcisme qui précède l'*Effeta*, encore que le contexte donne à supposer que le rédacteur du *Bobiense* l'a tenu d'un intermédiaire irlandais [12]; puis la renonciation, dont les termes sont voisins de celle du *Gallicanum*, la formule baptismale, de même teneur que dans les autres documents galli-

[1] Cf. D. de Puniet, *Les trois homélies catéchétiques du Sacramentaire gélasien pour la tradition des Évangiles, du Symbole et de l'Oraison dominicale*, 1904-5, p. 10-16. — [2] Sur cette question, cf. F. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol*, t. I, p. 186-188; t. II, p. 775-794, 881; A. E. Burn, *An introduction to the Creeds*, p. 234-236; *Journ. of th. Studies*, t. III, p. 487-491; *The Apostles Creed*, 1906, p. 41-53; E. Vacandard, *Les origines du Symbole des Apôtres*, dans les *Études de critique*, 1905, p. 45 sq.; *Le Symbole des Apôtres à propos d'un livre récent*, dans la *Revue des Questions historiques*, 1908, t. LXXXIII, p. 199-205. Hahn, *op. cit.*, p. 75 sq., ne donne que le premier symbole (§ 66, 1); M. Burn met les deux textes en regard, cf. *Journ of th. Studies*, *s. c.*, p. 488. — [3] Ceci dit en vue de la prière XIX du *Book of Cerne* (p. 116 sq., cf. p. 253 sq.), dont la finale est dérivée d'une autre litanie mozarabique. — [4] Mais il est possible que la litanie diaconale ait déterminé la forme et fixé le nom des *preces* mozarabiques, et c'est une relation dont le rédacteur du *Bobiense* n'avait pas souci. Cette remarque est pour prévenir une objection tirée des *preces* particulières de la liturgie ambrosienne pour le Carême, cf. *Paléographie musicale*, t. VI, p. 310-314. — [5] *Orationes*, III, VI, VII, et XII du *Bobiense;* VI se présente encore sous une forme intermédiaire dans *Lib. ord.*, col. 223 (X), cf. E. Bishop, *Book of Cerne*, n. 47, p. 260 (pour le *Libellus orationum*, 102). — [6] Elle fait partie d'un *ordo* gélasien *ad catechumenum ex pagano faciendum : V* (I, LXXI, col. 594) et *R* (255e). — [7] Cf. Duchesne, *Origines du culte*, n. 2, p. 285; E. Bishop, *Book of Cerne*, n. 37, p. 258. — [8] Elle est d'une part dans l'*ordo* gélasien incriminé, et d'autre part, cette fois, dans le *Liber ordinum*, I, IV, col. 26 et dans Bergame, n. 1484. — [9] Voir la description de D. de Puniet, art. BAPTÊME, col. 326-328. — [10] Sur les formules pour la bénédiction de l'eau baptismale, cf. D. de Puniet, art. BÉNÉDICTION DE L'EAU, col. 689-695. — [11] Il y a un parallèle dans le *Gallicanum*, mais d'un tout autre texte. — [12] La formule est d'autre part dans *Lib. ord.*, I, IV, col. 25 sq. et *Berg.* 1483, et ces références donnent à la question un tout autre aspect que celui qu'en a présenté M. Bishop (cf. *Book of Cerne*, n. 15, p. 248); le cas de l'exorcisme gélasien, I, LXXV, col. 597, est vraiment hors de cause, tout emprunté qu'il puisse être. On n'a donc le droit, semble-t-il, de faire intervenir ici les Irlandais que comme agents intermédiaires, et cela en vertu du contexte seul.

cans[1], celle de la vestition, appuyée spécialement par le *Gothicum*[2], les paroles qui accompagnent le *mandatum*, où l'on perçoit encore un écho du *Gothicum*[3]; enfin les deux oraisons propres *post baptismum*[4]. Cette énumération est d'ailleurs trop succinte pour être parfaitement exacte : tel détail, par exemple, des prières indiquées pourrait livrer la trace d'une main irlandaise, ou du moins signifier que les Irlandais ont été à portée de textes pareils aux nôtres. Où l'intervention de ce facteur est du moins manifeste, quel que soit le rôle qu'on lui attribue, c'est dans le cas de l'extraordinaire formule de l'*Effeta*[5] et de la prière de l'onction qui suit[6], l'une et l'autre attestées par Stowe, et dans celui des *interrogationes de fide*, dont les variantes par rapport à *T* concordent avec les particularités du symbole de Bangor[7]. On imputera donc au facteur irlandais l'insertion même de toute la cérémonie de l'*Effeta*, dont seule la formule centrale rappelle l'origine romaine. Mais la liturgie romaine est encore représentée d'une manière directe par les prières pour la bénédiction de l'eau[8], la dernière exceptée, et par celle de la chrismation[9], encore que de part et d'autre on constate un arrangement gallican[10].

Ainsi l'*Ordo baptismi* du *Bobiense* est un exemple caractéristique des modifications qu'à une certaine époque et dans un certain milieu le rit gallican de Gaule a pu subir — disons aux environs de l'an 700 et dans un cercle où les Irlandais avaient accès.

7° La dernière messe (*pro defunctis*) est suivie de cinq *orationes ad defunctos* qui forment la juste transition au rituel. Une seule pièce invitatoire manque entre la seconde et la troisième oraison, pour que nous ayons affaire à une série bien coordonnée. Mais il importe surtout de les retrouver, souvent en meilleur état, dans des documents qui déposent de même en faveur de leur qualité « non romaine »[11], sinon précisément gallicane.

VII. LE LECTIONNAIRE. — Chaque *missa* du *Bobiense* est précédée, en règle, de la double ou triple leçon qui devait prendre place dans la suite des prières de l'avant-messe. Cette disposition donne au recueil le caractère exact de *missel;* elle en fait même le premier du genre. Le compilateur n'a d'ailleurs pas seulement épargné à l'église — ou à la communauté — pour laquelle il travaillait les frais d'une Bible ou d'un lectionnaire particulier; nous retrouvons encore ici son parti-pris d'abréger : il omet fréquemment les formules usuelles d'introduction, réduit non moins souvent la portion de texte à quelques versets, et surtout ne conserve la lecture prophétique que dans un petit nombre de cas[12]. Mais il est remarquable qu'il a pourvu de cette lecture préliminaire la *Missa romensis cottidiana :* malgré les concessions que ce seul nom signifie, et malgré les autres suppressions, il a donc entendu se maintenir dans l'ordre gallican.

Le lectionnaire du *Bobiense* se range aussi parmi les représentants de la grande famille gallicane par l'emploi habituel de *Dominus Iesus*[13]. Mais si on compare la série de ses péricopes avec les séries parallèles[14], on ne peut échapper à cette conclusion qu'il doit prendre place non loin du *Luxoviense*, document mérovingien qui paraît témoigner pour l'usage parisien du VIIe siècle[15]. Ceci ressort à tout le moins de deux rencontres particulièrement notables : l'évangile de l'Épiphanie est composé de part et d'autre des mêmes versets bien triés (Matth., III, 13-17; Luc., III, 23; Joa., II, 1-11)[16]; pareillement la lecture extraordinaire assignée à tierce et à sexte du vendredi-saint est un récit synoptique de la Passion où le Missel ne se distingue que par le souci d'abréger et quelques variantes textuelles[17].

Les conditions dans lesquelles se présente le *Bobiense* ne permettent pas de retirer dès maintenant de l'étude de son texte biblique tout l'avantage qu'on en pourrait attendre; et rien ne prouve non plus que la collection des lectures soit tout à fait homogène[18]. Cependant certains résultats d'une portée générale sont encore assez instructifs. En regard des témoins de la version hiéronymienne[19], rassemblés par MM. Wordsworth et White pour leur édition des Évangiles et des Actes, on

[1] Le *unam habentem substantiam* est bien à rapprocher de l'article 7 du symbole de Bangor, mais aussi d'autre part de l'*Expositio fidei* gallicane de Caspari (Hahn, *op. cit.*, § 64, p. 73 sq.), et de la troisième interrogation baptismale du *Gallicanum*. — [2] Le libellé de Stowe, p. 217, est légèrement différent; cf. D. de Puniet, art. AUBES BAPTISMALES, t. I, col. 3126. — [3] Stowe, fait p. 218, plutôt groupe avec le *Gallicanum;* mais il est vrai que la mention du *tinteum* donne au *Bobiense* une valeur intermédiaire. — [4] La finale de la première rappelle la deuxième du *Gothicum*, et surtout l'unique formule de Stowe, p. 219 : celle-ci peut être tenue pour un emprunt. — [5] Les variantes de Stowe, p. 210, sont insignifiantes. Il faut prendre son parti du jeu de mots que suppose la rédaction commune aux deux missels, ou bien la déclarer inintelligible. — [6] Elle est tronquée dans Stowe, p. 216, et adaptée à la chrismation. Elle reparaît, et parfois complète, dans plusieurs sacramentaires grégoriens (Bodrade, Beauvais, Rocca, Ménard), mais pour le rite de l'extrême-onction. — [7] Encore faut-il remarquer que la leçon du 12e article, la plus importante, a un autre témoin, en France même, à savoir dans l'*Expositio* de Magnus de Sens († 818). Cf. Hahn, § 71 et § 241, n. 763, p. 355. Sur le symbole contenu dans les *Interrogationes*, cf. Hahn, *op. cit.*, § 66, 2, p. 76; Burn, *An Introduction*, p. 236; *Journ. of th. Studies*, t. III, p. 488; Kattenbusch, *op. cit.*, t. I, p. 186-188; t. II, p. 769-772, 953. — [8] *Gel.*, I, LXXV, col. 565 (*Greg.*, col. 263 sq.), et XLIV, col. 568 sq. (*Greg.*, col. 63 sq.). — [9] *Gel.*, I, XLIV, col. 570 (*Greg.*, col. 65). — [10] La rédaction du *Bobiense* pour la chrismation se place près de celle du *Gallicanum*. Pour la comparaison des textes, cf. D. de Puniet, *La liturgie baptismale en Gaule avant Charlemagne*, 1902, p. 32-38. — [11] C'est l'expression de M. E. Bishop, *Book of Cerne*, n. 9, p. 244 sq., qui a cherché en outre à se convaincre de leur origine irlandaise. Il ne semble pas que le *consensus* des témoins favorise cette hypothèse : *Gel. V*, III, XCI, col. 747 sq. (pour 1-5); *R*, col. 313 sq. (2-4); *Suppl. Greg.*, CIV, col. 213 sq. (1); *Lib. ord.*, I, XLII, col. 124 sq. (5); voir aussi Martène, *op. cit.*, t. II, p. 392 *b*; t. III, p. 237 *a*. Mais évidemment la question tient à l'opinion qu'on a du *Bobiense*. — [12] Seize fois, si l'on compte cinq lectures empruntées à l'Apocalypse. — [13] Cf. *Mus. ital.*, p. 278, n. *c*; *ibid.*, p. 105; P. Lejay, art. AMBROSIEN (RIT), t. I, col. 1403. — [14] C'est un fait que le P. S. Beissel ne mentionne qu'incidemment (p. 100) le lectionnaire du *Bobiense* dans son récent ouvrage sur les évangéliaires, *Entstehung des Perikopen des römischen Messbuches. Zur Geschichte der Evangelienbücher in der ersten Hälfte des Mittelalters*, 1907. — [15] Cf. D. Morin, dans la *Revue bénédictine*, 1893, t. X, p. 438 sq. — [16] Les autres évangéliaires latins sont à peu près d'accord pour faire lire Matth., II, 1-15. — [17] Les autres sections pour lesquelles les deux lectionnaires coïncident exactement sont : l'épître des saints Innocents, l'évangile de la Chaire de saint Pierre, les évangiles de la vigile pascale, de Pâques et de la deuxième messe pascale (*Lux.*, octave de Pâques), la seconde partie de l'évangile des saints Pierre et Paul (*Lux.*, Chaire de saint Pierre), l'épître et l'évangile de saint Martin (*Lux.*, pour un confesseur), l'évangile d'une vierge (*Lux.*, sainte Geneviève), les trois lectures pour la Dédicace. Mais il y a encore une vingtaine de cas où la correspondance est réelle, sans être absolue. Peu importe pour le reste qu'on retrouve l'une ou l'autre de ces lectures pour les mêmes fêtes dans les autres témoins. — [18] Ce n'est pas une raison pour négliger le témoignage de ce lectionnaire : Gregory ne l'a pas même nommé. Au contraire Forbes a recueilli avec un grand zèle, dans les marges de son édition, tant les différences de la Clémentine que les ressemblances des documents de Sabatier; mais ce travail de comparaison était évidemment prématuré. — [19] Le texte est régulièrement celui de la Vulgate (cf. *Mus. ital.*, p. 277, *Præf.*, n. XI); les seules exceptions sont les deux centons qui forment la matière des deux premières lectures *de uno confessore*, et d'une certaine manière, la leçon de l'Apocalypse (I, 1-18[a]) pour le jour de Pâques (conforme pour une part à la teneur du *Liber comicus*); l'épître *pro vivis et defunctis* est plutôt une composition homilétique (Forbes, *The ancient liturgies of the gallican Church*, 3e part., 1867, p. 324 n. *a*) qu'un simple centon (*Mus. ital.*, p. 363 n. *a*).

constate que le texte courant du lectionnaire s'accorde habituellement avec celui des manuscrits de la seconde et de la troisième classe, rarement avec celui des représentants de la première[1]. En d'autres termes, et très certainement, le *Bobiense* doit être adjoint au groupe hiberno-gallican comme un auxiliaire appréciable. S'il fallait, après cela, désigner les manuscrits desquels il se rapproche davantage, ce seraient, parmi les témoins de la famille celtique (*D, E, L, Q, R,* tous du VIIIe ou du IXe siècle), l'*Egertonensis,* le seul qui ait été écrit en Gaule (sec. VIII-IX)[2], et des trois manuscrits gaulois (*B, F*[3], *G*) le *Bigotianus,* attestant un texte mixte (sec. VIII-IX)[4] — qui devraient, semble-t-il, recevoir la préférence.

A ce compte, les renseignements fournis par le lectionnaire ne contredisent pas les autres données de l'enquête, et on peut prévoir que si le lieu d'origine du *Bobiense* est mieux déterminé quelque jour, ce sera surtout grâce aux indications de son texte biblique.

VIII. LA MISSA ROMENSIS COTTIDIANA. — Cette messe, qui se présente la première[5], commande la série totale. Avec ses trois lectures bibliques, elle ne possède en propre pas plus d'embolismes que les messes suivantes; mais elle leur fournit les prières du canon, deux formules d'actions de grâces, et même les pièces de l'avant-messe. Le lien qui rattache ces dernières au reste n'en est pas moins tout artificiel, et la convenance du titre général ne s'étend pas au delà de la *Consummatio missæ.*

La *missa* répond exactement à son nom *romensis*[6], sauf l'apparence, qui veut être gallicane. De même qu'il a conservé en tête la leçon prophétique, le compilateur a distribué ses formules, tout en en réduisant le nombre, selon l'ordre traditionnel des sacramentaires gallicans, et leur a imposé des titres conformes: d'abord oraison anonyme faisant fonction de *Præfatio,* puis *Collectio, Post nomina, Ad pacem, Contestatio,* et après le canon, pour finir, *Post communionem* et *Consummatio missæ;* la préface du *Pater* est même pourvue (dans le manuscrit, de première main) du titre *Ante orationem dominicam,* comme le développement final de cet autre *Post pater noster.* Mais les titres ne sont rien de plus que des étiquettes, *tituli sine re:* ils recouvrent des formules romaines, non moins romaines que le canon[7]; et deux d'entre eux sont particulièrement vides de sens, ceux qui annoncent les oraisons normales de la messe gallicane en rapport avec la récitation des diptyques et la communication du baiser de paix, et qui sont suivis en réalité de banales formules d'offrande, de « secrètes » romaines sans relation avec l'une ou l'autre de ces cérémonies. Par sa messe typique le *Bobiense* demeure donc extérieurement et par manière de souvenir dans l'économie gallicane, mais se place en fait et volontairement sous l'hégémonie romaine: il appartient à la Gaule franque, mais à une époque où la liturgie de Rome, entrée depuis longtemps dans la voie des conquêtes, n'est pas loin de déposséder la vieille liturgie autochthone.

Le *Missale Francorum* est, pour la même époque, un autre exemple très clair de l'adaptation des cadres gallicans à une littérature euchologique purement romaine. Mais la *missa romensis cottidiana* se présente encore avec des parallèles qui, si incomplets qu'ils soient, permettent en même temps de mesurer l'étendue des progrès de la liturgie romaine et de fixer plus précisément les attaches du *Bobiense.* Le *Gothicum* (LXXX, p. 300) s'interrompt après une collecte identique à l'une des formules de notre missel, et couverte de même par le titre général *missa cottidiana romensis,* tandis que la seconde partie du *Liber ordinum* mozarabique (I, 227-229) a conservé la fin du canon romain pour une messe dont l'un des *breves* a heureusement sauvé le nom: *missa sancti Petri apostoli romensis*[8]. D'autre part, le Missel de Stove (sec. VIII-IX) offre un *ordinarium missæ*[9] qui concorde presque d'un bout à l'autre avec la série du *Bobiense.* De ces faits il résulte apparemment qu'une messe semblable à la première du *Bobiense,* y compris le canon, était en cours dans les pays du rit gallican au VIIIe siècle, et même dès la seconde moitié du VIIe. Il en résulte aussi, plus particulièrement, que le Missel de Bobbio est en relation tout ensemble avec le Missel irlandais de Stowe et avec un document mérovingien comme le *Gothicum.* Cette situation intermédiaire le maintient sans doute, une fois de plus, en Gaule et dans une région fréquentée par les *Scotti;* mais assurément sa *missa romensis* ne saurait prétendre à une haute antiquité[10].

Le canon, plus encore que les oraisons, a dû déterminer l'appellation[11]. Il est l'un des plus anciens exemplaires du canon romain, ou plus exactement du canon réformé de saint Grégoire. M. E. Bishop a publié récemment une étude élaborée *On the early texts of the Roman Canon*[12] (la section du *Pater* comprise)[13], où le *Bobiense* occupe la place importante à laquelle il avait droit, et les principales conclusions de cette comparaison littéraire seront acceptées sans difficulté. Le Missel de Bobbio, celui de Stowe, et le *Missale Francorum* représentent une recension particulière du canon romain en face du texte attesté d'accord par les sacramentaires gélasiens et grégoriens, dont le Gélasien du Vatican est le type le plus ancien (VIIe-VIIIe siècle). Les trois témoins sont bien indépendants les uns par rapport aux autres, dans leur réalité textuelle; toutefois Stowe tient compagnie, plus habituellement, au *Missale,* et quant au *Bobiense,* qui a quelques traits communs avec Stowe, il est surtout remarquable par

[1] Sur ces manuscrits, cf. Wordsworth-White, t. I, *Epilogus* (1898), p. 705-721, et *Præfatio* (1889), p. X-XIV. — [2] Il provient de Saint-Martin de Tours, mais a peut-être été rédigé en Bretagne, cf. Wordsworth, *ibid.,* p. XI et 707. — [3] Je représente ainsi le *Beneventanus,* cf. Wordsworth, *ibid.,* p. 672, 716. — [4] Il provient de Fécamp, cf. Wordsworth, *ibid.,* p. XI, 707. — [5] On en peut voir une réédition particulière dans O'Laverty, *An historical account of the diocese of Down and Connor ancient and modern,* 1880, t. II, App., II-VII. — [6] Sur *romensis = romanus,* voir L. Traube, *Textgeschichte der Regula S. Benedicti,* 1898, p. 129-130. Cf. *ibid.,* K. III, n. 3; IV, n. 3; V, n. 9. — [7] Le style suffit à l'établir, mais dans la plupart des cas la vérification est directe. Voici toutes les indications: AN. (première formule anonyme): *Gel.,* II, XXX (An.), col. 652; *Greg.,* col. 103 (*Ad vesperos*); *Goth.,* L, p. 266 (Col.); *Sto.,* p. 227 (*in solemnitatibus Petri et Christi*); — COL. (*collectio*): *Greg.,* col. 28 (An.); col. 249, 24; cf. col. 248, 11; *Goth.,* LXXXI, p. 300 (An.); *Sto.,* p. 228 (*Oratio prima Petri*); — PN. (*Post nomina*): *Gel. RS* 19[b] (Secr., cf. Wilson, p. 321); *Suppl. Greg.,* V, col. 159 *obl.*); *Sto.,* p. 232 (An.); — AP. (*Ad pacem*): *Gel. R,* 286[a] (Secr.); (*Sup. Suppl.,* LXXII, col. 195 (*Sup. obl.*); *Sto.,* p. 233 (*Sup. obl.*); — PC. (*Post communionem*): *Gel.,* III, I, 6 (Pc.), col. 687; *Greg.,* col. 103 (*Ad compl.*); *Ambr.* (*Tripl.*), 241[a] (Adc.); *Suppl.,* XXIV, col. 167 (*Ad compl.*); *Sto.,* p. 243 (An.); *Sgall. 1394,* p. 179 (Pc.); — CONS. (*Consummatio m.*): *Leon.,* XVIII, XXIV, col. 369; XXVII, II, 412; cf. XXXII, IV, 450; *Gel.,* III, XIV, 694; I, XCIII, 617 (Pc.); *Greg.,* 15, 35, 95, 97, 108 (*Ad compl.*); *Ambr.,* 250[a] (Pc.); *Sto.,* p. 243; *Sgall. 1394,* 179 (Pc.). Cf. *Avant-propos,* p. 122-133 (à part la thèse). La *Contestatio* n'est que la Préface romaine commune, ou protocolaire. *Gel.,* III, XVI, col. 695; *Greg.,* 1 sq.; *Franc.,* 692. — [8] Ed. Férotin, col. 10, et cf. col. 227 (voir *ibid.,* n. 2). — [9] Cf. Warren, *op. cit.,* p. 226-244; D. Cagin, *Avant-propos,* p. 128 sq. Pour la date, cf. Duchesne, *Origines du culte,* p. 148; Lejay, dans la *Revue d'hist. et de litt. relig.,* 1897, t. II, p. 189; E. Bishop, dans *Journ. of th. Studies,* 1903, t. IV, p. 574; D. de Puniet, art. BAPTÊME, col. 334 sq. — [10] Cf. Ebner, *Quellen und Forschungen zur Geschichte des Missale romanum im Mittelalter,* p. 369. — [11] Au contraire, dom Cagin, *Avant-propos,* p. 133 (cf. p. 96 sq., 106, 118); sur la thèse, peu différente, de Probst, cf. Lejay, *loc. cit.,* p. 5. Cf. Forbes, *op. cit.,* p. 150, n. *k.* — [12] *Journ. of th. Studies,* 1903, t. IV, p. 555-578; cf. en particulier, p. 558-564, 577 sq., n. 1: M. Bishop avertit qu'il a eu le contrôle de photographies. — [13] D. Cagin, *Avant-propos,* p. 131 sq., a également relevé les parallèles (gallicans) du prologue et de la conclusion du *Pater.*

une série de retouches gélasiennes, qui lui donnent une physionomie complexe. Enfin, si l'on fait entrer en compte le canon du missel ambrosien, c'est à la première recension (qu'on pourrait appeler hiberno-gallicane) qu'il est apparenté [1]. M. Bishop propose aussi des dates : cette recension serait un peu plus ancienne que la gélasienne, à savoir du commencement du VIIe siècle ; mais c'est à condition d'admettre avec dom Bäumer que le Missel de Stowe a été composé *ca.* 630. Aussi bien il ne s'agit que du *Bobiense*, et le texte du canon qu'il nous livre ne peut avoir d'autre âge que le sien même, quoi qu'il en soit de la recension primitive [2].

Le *Communicantes*, après les saints attitrés, fait mémoire *Hilarii, Martini, Ambrosii, Augustini, Gregorii, Hieronymi, Benedicti*. C'est à peu près la liste des sacramentaires rédigés en France ; les deux premiers noms surtout sont significatifs à cet égard [3]. La mention de saint Ambroise est moins commune [4] ; mais ce n'est pas une raison suffisante pour placer le Missel dans la mouvance de la liturgie ambrosienne [5] : on pensera simplement que l'évêque de Milan figure ici, et à son rang, en qualité de pontife et de docteur. L'invocation de sainte Eugénie au *Nobis quoque peccatoribus* [6] au lieu de sainte Anastasie est aussi une particularité, et peut-être un archaïsme, mais, semble-t-il, sans portée [7].

Les prières de l'avant-messe ramènent l'*ordo* gallican traditionnel, compliqué toutefois par l'adjonction du *Gloria in excelsis*, qui est donné intégralement [8]. Ce sont au reste des formules d'une valeur exceptionnelle, sauf l'oraison *post benedictionem* (cantique *Benedicite*), qui est romaine (*Gel.*, II, LX, col. 670 ; LXXXV, col. 686 ; cf. *Greg.*, col. 34, 94, 123, 137) : deux collectes *post Aios* (Trisagion), deux morceaux sans titre en développement du *Gloria in excelsis* [9], trois *orationes post precem* (litanie diaconale) [10] ; une seule de ces dernières se rencontre ailleurs (*Goth.*, XXVI, p. 234) [11]. A cette série il faut rattacher les sept collectes *post prophetiam* (cantique *Benedictus*), attribuées à des messes particulières [12], et non moins originales. L'*Apologia* qui précède la 5e messe dominicale est également une pièce hors cadre, et sans doute une composition gallicane, mais attestée d'autres fois et plus complétement [13].

IX. Les autres Miss.e. — Mis à part la *missa romensis*, le *Bobiense* comprend exactement soixante messes, réparties dans le manuscrit lui-même, d'après les lectures, en quatre séries inégales. Dom Cagin, dans un tableau d'ensemble, a bien fait ressortir cette disposition [14] : *Liccionis de Adventu Domini* (2-29), *Lic. cottidianas* (30-50), *Lictiones dominicalæ* (51-55), *Legendas cottidianis* (56-61). Il apparait dès lors que le rédacteur a procédé à un rangement formel, et véritablement à un triage. Ses intentions sont plus manifestes encore à l'analyse, les mêmes relativement qui l'ont dirigé dans la formation de chacune des parties de sa collection. Il a prévu les principales circonstances du culte, et voulu couvrir dans son petit livre, de la manière la plus économique, l'étendue de l'année ecclésiastique, voire satisfaire sans trop de frais aux exigences particulières les plus normales. C'est en ce sens que l'état du Missel de Bobbio peut être dit rudimentaire [15]. La première section des messes correspond à peu près à notre propre du temps, de l'Avent à la Pentecôte, mais en embrassant les fêtes du sanctoral qui appartiennent à cette période : trois messes *in adventum Domini* (2-4) ; le *Natale Domini* et sa vigile (5-6) ; puis les fêtes dépendantes de Noël, dans l'ordre [16] : saint Étienne, saints Innocents, saints Jacques et Jean, Circoncision, Épiphanie (7-11), suivies de trois autres fêtes pour le mois de janvier : la Chaire de saint Pierre, la « solennité de sainte Marie » [17], l'Assomption (12-14) [18] ; alors le Carême avec une messe *quadraginsimalis* et quatre messes *ieiunii* (15-19), les messes *in symboli traditione* (dimanche des Rameaux) et *in cena Domini* (20-21), Pâques avec sa vigile et deux messes pascales (22-25) ; enfin (26-29), l'Invention de la Croix, les Rogations (*in letanias*), l'Ascension, la Pentecôte (*in quinquaginsimo*). La seconde section, un peu moins nombreuse, donne d'abord le sanctoral (30-38), c'est-à-dire le reste du propre et le commun, dans une suite précisément didactique : les deux fêtes de saint Jean-Baptiste, le *natale Petri et Pauli*, la messe de saint Sigismond « roi » (pour les fiévreux), les communs *sanctorum martyrum* et *unius martyris*, celui *de uno confessore* et la messe de saint Martin « évêque » (avec la mention *in depositione*), le commun *unius virginis ;* et ensuite une série de formulaires appropriés à des circonstances plus ou moins spéciales : *pro ægrotis, in dedicatione* et *in honore sancti Michahel* (simple messe de dédicace [19]), *pro iter agentibus, quomodo sacerdos pro se orare debet* (39-43), une messe *omnimoda* et quatre messes « votives » (44-48), *pro vivis et defunctis* (49), *in domo cuiuslibet* (50). Les cinq messes « dominicales » (51-55) représentent ce qu'on pourrait appeler le commun du temps. Le dernier groupe forme une sorte de supplément ou

[1] Cf. P. Lejay, art. Ambrosien (Rit), t. I, col. 1047 sq. — [2] Voir aussi les remarques d'Ebner, *Quellen*, p. 397 sq., 400, 405 sq., 408, 423 sq., 426, sur le canon du *Bobiense*, et celles de Beresford-Cooke, *The sign of the Cross in the western liturgies*, 1907, p. 7. — [3] « L'usage d'invoquer saint Hilaire et saint Martin au canon de la messe était très général en France à l'époque mérovingienne et à l'époque carlovingienne » (Delisle, *Mémoire*, p. 72, à propos du *Missale Francorum*). Cf. Ebner, *Quellen*, p. 406 sq. — [4] Les sept saints du *Bobiense*, y compris saint Ambroise, forment une série à part dans la *Missa specialium sanctorum* du sacramentaire de Saint-Denis B. N. (*Paris., 2290*), du milieu du IXe siècle. Cf. Delisle, *ibid.*, p. 104. Voir d'autre part *B. of Cerne*, XXIII, p. 121, 9-11. — [5] Ainsi Duchesne, *Origines*, p. 151. Cf. Ebner, *Quellen*, p. 408. — [6] De même mention dans l'*Ap.* de la Vigile de Noël. Cf. *Leon.*, XL, n. 1, col. 467. — [7] On la retrouve dans le *Missale Drummondiense*, le sacramentaire de Saint-Géréon de Cologne (Delisle, *Mémoire*, p. 237), le missel plénier de Florence *Aedil. 111* (cf. *Avant-propos*, p. 166), celui de la Bibl. Victor-Emmanuel *2116* (Ebner, *Quellen*, p. 171), manuscrits du Xe-XIe siècle. — [8] Mgr Duchesne, *Origines*, p. 158, 183, le tient pour une importation romaine dans les missels mozarabique et ambrosien. Les formules qui l'accompagnent dans le *Bobiense* permettraient de croire qu'il y est une importation mozarabique. Marténe, *P. L.*, t. LXXII, col. 85 sq., a mal interprété cette production du témoignage du *Gloria* dans le Missel, mais à ce qu'il parait, Mgr Duchesne lui-même (cf. p. 183, n. 1). — [9] Cf. D. Cagin, *Te Deum ou Illatio ?* p. 122 sq., 128 sq. — [10] Cf. W. E. Scudamore, *Notitia eucharistica*, 1876, 2 éd., p. 302. — [11] Avec motif du jeûne, qui pourrait être primitif ; d'ailleurs la formule doit être dérivée d'un original romain. Cf. *Gel.*, III, XXXIII, col. 709, An. 1 ; XXXV, col. 710, An. 2. — [12] Deuxième messe de l'Avent, Nativité de saint Jean-Baptiste, *in dedicatione ecclesiæ* (deux formules, hors de contexte), 1re, 3e et 4e messes de la série dominicale. C'est par suite d'une erreur de Mabillon que la première collecte (anonyme) de la troisième messe de l'Avent est intitulée *p. prophetiam*. Sur la confusion avec la leçon prophétique, cf. Duchesne, *Origines*, p. 184, n. 1. — [13] Marténe, *op. cit.*, lib. I, c. IV, art. 12, t. I, p. 180e, 182e, 195e, 207e, 211e, 215. Sur ce morceau, cf. E. Bishop, dans *Journ. of th. Studies*, 1905, t. VII, p. 122. Cependant la relation avec l'*Apologia* du *Gothicum*, XXXVII, p. 251 sq., et du *B. of Cerne*, IX, p. 95 (cf. D. Kuypers, *Introd.*, p. XXV sq.), est très faible. — [14] *Avant-propos*, p. 100 sq., cf. p. 99. — [15] D. Cagin, *Avant-propos*, p. 98, 102-107, s'est appliqué à représenter le *Bobiense*, ou du moins le document fondamental qu'il a cru y retrouver, comme le témoin d'un calendrier primitif. — [16] Ce groupement, propre au *Bobiense*, devrait figurer dans le tableau construit par le P. Beissel, *op. cit.*, p. 104 sq. — [17] Si l'on tient compte de la lecture évangélique, elle doit être fixée au premier dimanche après l'Épiphanie. Cf. Beissel, *ibid.*, p. 172 sq. — [18] Sur la date, cf. D. Cabrol, art. Assomption, t. I, col. 2999, n. 5. — [19] Cf. D. Morin, *La Missa in honore sancti Michahel du missel de Bobbio*, dans la *Revue bénédictine*, 1898, t. XV, p. 106-108 (cf. *Avant-propos*, p. 117-120, 176-181).

d'appendice : quatre messes « quotidiennes » (56-59) et deux messes des défunts (60-61 : *sacerdotis defuncti* et *pro defunctis*). Tout cet ensemble, comme on en peut juger, est trop sommaire et général pour qu'on en obtienne les indications de temps et de lieu qui résultent ordinairement de la composition du calendrier. Du moins les traits les plus significatifs désignent nettement la Gaule : la fête du 28 (27) décembre, la Chaire de saint Pierre et l'Assomption au mois de janvier, les fêtes de l'Invention de la Croix et des Rogations, la messe de saint Martin, celle de saint Sigismond pour la guérison de la fièvre [1]. Cette dernière donnée en particulier est à retenir, même si l'on n'ose y voir avec Mabillon un indice en faveur d'une localisation en Séquanaise ou en Bourgogne [2] : elle reste la trace positive la plus ancienne d'une pratique attestée en 590 par Grégoire de Tours [3]. Dom Cagin a pensé aussi que la messe *in honore sancti Michahel* pouvait marquer l'appartenance du Missel à une église dédiée à l'Archange, mais rien n'autorise à croire que cette messe ait été écrite, ni même compilée pour la dédicace même de l'église où le Missel a pu être en usage [4], si tant est qu'il a été composé en vue d'une église déterminée.

La distribution des *missæ*, si régulière qu'elle soit, ne va pas sans une impression de disparate. Celle-ci est confirmée par la considération des titres particuliers. Le même tableau général de l'*Avant-propos*, où tous les titres sont soigneusement émargés, fait ressortir au mieux l'étrangeté de la composition du *Bobiense* et son caractère de compilation ; il paraît même un moment en révéler le secret, en permettant de distinguer aisément les parties intégrantes. On voit en effet, du premier coup d'œil, que le rédacteur donne à chacune des soixante messes pour début une formule anonyme [5], et pour conclusion une *contestatio* [6], renvoyant à la *missa romensis* pour la suite invariable ; et, en même temps, qu'entre ces termes extrêmes il attribue à une partie des messes, la plus considérable, trois formules variables, intitulées *Collectio, Post nomina, Ad pacem*, mais une seule, dénommée *Secreta*, aux autres messes. Le phénomène est assurément intéressant : les soixante messes propres du Missel de Bobbio se présentent en deux séries entremêlées, comprenant l'une 41 messes et l'autre 19 [7], celles-ci caractérisées par l'emploi du titre romain *secreta* et celles-là demeurant fidèles au type gallican de la *missa romensis*. Ne pourrait-on alors conclure que le *Bobiense* est formé de deux couches superposées, et s'efforcer d'établir leurs relations, de mesurer leur épaisseur, d'éprouver surtout leur qualité? Dom Cagin, qui a le mérite d'avoir reconnu plus exactement qu'on ne l'avait jamais fait cette économie des titres, a pensé même que le problème central de l'euchologie latine y était implicitement résolu, le *Bobiense* confondant dans son unité les deux formes, gallicane et romaine, des liturgies occidentales ; et à cette fin, il a tâché d'apprécier l'âge des deux documents dont le Missel lui semblait être composé [8]. Cette étude a été à tout le moins l'occasion de nombre de remarques instructives ; mais il faut avouer simplement que la base même lui manque. Elle prend appui sur les titres du formulaire et leur diversité ; et ces titres, malheureusement, ne sont qu'une apparence, le plus fragile des secours pour déterminer les sources du *Bobiense*. Ceux de la *missa romensis*, évidemment factices, retenus ou apposés par le rédacteur par un reste de fidélité au rituel gallican, peuvent déjà mettre en garde à l'endroit de la série gallicane, qui reproduit le même schème, et sans doute répond à la même intention de maintenir l'aspect de l'*ordo* traditionnel. D'autre part, il est aisé d'observer que la seule rubrique *secreta* entre une oraison anonyme et une *contestatio* ne suffit pas pour établir dans la vérité de l'euchologie romaine, et naturel de supposer plutôt, quoi qu'il en soit des formules elles-mêmes, que le rédacteur dépend pour ces messes de documents indigènes déjà réduits aux proportions romaines. Une autre explication, presque aussi naturelle, de cette série prétendûment romaine, ou romanisée, serait d'imputer au rédacteur lui-même l'application du titre *secreta*, dans les cas où le répertoire qui l'approvisionnait ne pouvait lui fournir qu'une seule formule intermédiaire au lieu des trois régulières, et régulièrement étiquetées *Collectio, Post nomina, Ad pacem*. Mais, de quelque manière qu'on veuille interpréter ou légitimer ces titres, ils sont dans le fait, et par rapport aux formules qu'ils recouvrent, trop fréquemment erronés pour avoir quelque sens par eux-mêmes, y compris ceux qui annoncent les *contestationes*, y compris, pourrait-on dire, ceux qui font défaut [9]. Les titres gallicans introduisent des prières romaines [10], et à plus forte raison des prières aussi étrangères que celles de la *missa romensis* aux cérémonies des diptyques et du baiser de paix [11] ; et de même, ce qui est plus déconcertant encore, c'est souvent une oraison gallicane qui répond à l'appel

[1] Cf. Mabillon, *Mus. ital.*, p. 273 ; *Præf.*, n. III. — [2] *Mus. ital.*, 276 ; *Præf.*, n. IX, cf. p. 344 n. *a* ; au contraire Duchesne, *Origines*, p. 151, et D. Cagin, *Avant-propos*, p. 136, n. 2 (cf. p. 161 sq.). — [3] *De gloria martyrum*, I, 74, éd. Krusch, p. 537. D. Cagin, *ibid.*, p. 161-176, a essayé d'établir que la messe du *Bobiense* fut recueillie par le rédacteur (saint Colomban) dans la Lombardie romaine et représente une transposition de la messe primitive d'Agaune ; à sa suite, M. Gastoué a tenté de reconstituer cette messe primitive (cf. *Un rituel noté de la province de Milan du xe siècle*, 1903, p. 4-9, *Estratto della Rassegna gregoriana*. Mais la « secrète » et la *contestatio* écourtée de la *missa sancti Sigismundi regis* ne lui enlèvent pas son caractère purement gallican, et il est inutile, pour la question de provenance, de faire intervenir les défigurations des manuscrits italiens : le sacramentaire gélasien d'Angoulême, un peu plus jeune que le *Bobiense*, offre une messe toute semblable (cf. Delisle, *Mémoire*, p. 93 ; Gastoué, *ibid.*), et de même le sacramentaire de Saint-Denys (*Paris. 2290*, sec. IX). On pensera simplement que c'était la messe qui circulait au VIIIe siècle en pays gallican sous l'économie romaine. — [4] La lecture prophétique de la *missa romensis*, où saint Michel fait figure, n'a pas plus de portée ; cf. D. Morin, art. cité. Mais fût-il établi que saint Michel ait patronné l'église du *Bobiense*, si église il y a, nous ne serions pas pour cela plus rapprochés de San Michele della Spelunca. Les fêtes de saint Jean-Baptiste, patron des Lombards, ne sauraient servir davantage d'argument. — [5] A excepter 3 (*Collectio*), 51, 53 et 55 (*Præfatio*), 54 (*Missa dominicalis*) ; sur ce dernier titre, cf. Mabillon, *Mus. ital.*, p. 373, n. *a* ; Lesley, *Missale mixtum*, p. 122 (*P. L.*, t. LXXXV, col. 346, n. *g*) ; Forbes, *op. cit.*, p. 340, n. *c*. — [6] A excepter 34 (*Immolatio missæ*) ; le titre manque pour quatre autres messes (21, 33, 47, 48). — [7] L'ordre de la deuxième série est comme il suit : 14, 26-28, 31, 33-34, 41, 45-50, 56-61. — [8] Voir, principalement, *Avant-Propos*, p. 98-107, 115, cf. p. 195 sq. — [9] Dans le même sens, cf. L. Duchesne, *Sur l'origine de la liturgie gallicane*, dans la *Rev. d'hist. et de lit. religieuses*, 1900, t. V, p. 40 sq. — [10] Voici, à peu près, la part de la liturgie romaine dans la série des messes à titres gallicans, dans la majorité des cas le contrôle littéraire est direct : 2 (toute la messe), 8 (An.), 13 (An., Col.), 16 (An., Col.), 17 (Pn., Ap.), 18 (An., Col., Pn.), 21 (An., Col., Pn., Ap. sauf finale), 22, 23 (sauf An.), 24 (sauf An.), 25 (An., Col., Pn.), 29 (Pn., Ap., Ct.), 30, 32 (sauf Ct.), 35 (Pn.), 37 (Ap.), 39 (sauf Ct.), 40 (Ap., Ct.), 42, 60 (sauf Ct.). — [11] La liste est brève des véritables collectes *Post nomina* : 3, 12 (*Goth.*, XX, p. 226 sq.), 16, 25, 36, 44 (*Moz.*), 51, 53-55 ; peut-être faut-il compter aussi 5, 6, 9 (*Goth.*, VI, p. 197), 15, 35, 38, 40 ; mais 52 et 54 sont plutôt des *Ad pacem* ; 10 (*Mis. Mixtum*, col. 140) et 20 (*Goth.*, XXVII, p. 235 sq.) étaient par destination des Pn., mais le rédacteur n'a pas gardé le motif des noms. Les collectes *Ad pacem* authentiques sont un peu plus nombreuses : 3 (= 54), 6, 7 (*Goth.*, V, p. 194), 15 (basée sur *Gel.*, I, XXVIII, col. 531), 16 (cf. Pn. de *Goth.*, XXV, p. 233), 18 (*Goth.*, XXVI, p. 234), 21 (basée sur *Gel.*, I, XXXIX, col. 553), 25, 35 (cf. D. Cabrol, art. BAISER DE PAIX, col. 123), 38, 44 (*Moz.*), 51-54 ; et peut-être 9 (*Goth.*, VI, p. 197), et 55 ; 12 est aussi une formule Ap. (*Goth.*, XX, p. 227), mais le motif de la paix est omis ; dans 20 il est seulement transposé, cf. Forbes, *op. cit.*, p. 254 n. *e* ; il est enfin tout à fait étrange que les « secrètes » 14 et 34 soient des *Ad pacem* irréprochables.

du titre romain *secreta* [1], voire une *Præfatio* ou un *Ad pacem* authentiques. Dans ces conditions, il est inutile d'insister sur l'importance du dualisme des rubriques, inutile aussi de discuter les arguments variés de l'*Avant-propos* en faveur d'un document primordial du commencement du Vᵉ siècle, antérieur à l'institution de la fête de l'Ascension et postérieur à la mort de saint Martin [2]. Ces considérations peuvent offrir de l'intérêt, mais leur valeur probante est entièrement subordonnée à l'autorité du régime des titres, et celle-ci, quelque regret qu'on en ait, n'existe pas. Le *Bobiense*, sous l'appareil de ses rubriques, reste foncièrement une compilation, où chaque messe, chaque formule ne vaut que pour elle-même, et doit être examinée séparément, sans attention pour les noms dont le rédacteur les a pourvues ou trouvées pourvues.

Cette analyse de détail des soixante *missæ* n'est pas permise dans ces colonnes. Seule cependant la méthode philologique serait susceptible de faire voir et l'importance de certaines pièces sans parallèle du Missel de Bobbio et la place qu'on lui peut marquer parmi les livres liturgiques latins; elle fixerait son individualité et ses attaches, et ferait entrer par là même dans le secret de sa composition; elle permettrait, en particulier, d'apprécier, par une comparaison minutieuse des textes, les habitudes littéraires du collecteur, ses maladresses, ses insouciances, sa préoccupation de faire court, la liberté dont il use à l'égard des textes traditionnels. Divers faits ont été mentionnés ci-dessus; quelques exemples bien choisis d'accidents rédactionnels ont été présentés par dom Cabrol [3] et par dom Havard [4]; à propos du *Te Deum*, dom Cagin a procédé à un utile classement des 72 *Contestationes*, d'après le protocole final [5]. Les éditeurs des documents liturgiques qui entretiennent des relations plus ou moins étroites avec le *Bobiense* n'ont pas manqué non plus de prendre acte de son témoignage, non pas toutefois d'une manière constante : Lesley pour le Missel mozarabique (1755), Gerbert pour les sacramentaires gélasiens de Rheinau et de Saint-Gall (1777), Warren pour le Missel de Stowe (1881), Wilson pour le sacramentaire gélasien du Vatican (1894), Feltoe pour le Léonien (1896), E. Bishop pour le *Book of Cerne* (1902), D. Férotin pour le *Liber ordinum* (1904). Les parallèles des missels gallicans doivent être toujours cherchés dans la publication de Forbes; mais celle-ci n'est pas moins profitable pour la comparaison des textes du missel mozarabique et des livres romains; la seule réserve à faire, comme il a été dit, concerne les références aux *Monumenta* de Gerbert, dont la clef a échappé à Forbes, comme à bien d'autres [6]. D'ailleurs tout donne à croire que la mise au jour des différents types gélasiens renouvellera les conditions de l'enquête. En attendant, on peut indiquer ici, brièvement, les directions littéraires les plus importantes.

La part des éléments romains a déjà été marquée approximativement. Le *Gallicanum vetus* ne peut être mis en cause que pour les messes pascales 22-25, presque exclusivement romaines; le cas semble bien n'avoir qu'une valeur analogique : on voit de part et d'autre comment le sacramentaire gélasien était exploité. Au contraire le *Gothicum* donne lieu à un rapprochement immédiat, et sur le propre terrain gallican; évidemment, le rédacteur du *Bobiense* s'est trouvé à portée d'un document tout à fait semblable pour certaines parties : les messes 9 (*Goth.*, VI, p. 196 sq.), 12 (sauf An., *Goth.*, XX, p. 226 sq.), 14 (*Goth.*, XII, p. 211 sq.), 20 (*Goth.*, XXVII, p. 235 sq.) sont, à cet égard, très caractéristiques et de son absolue dépendance et de l'incohérence de sa complication; ce ne sont pas là pourtant toutes ses dettes [7]. Le principal soin de Forbes a été de mettre en regard des livres gallicans les répondants mozarabiques du *Missale mixtum*; le *Liber ordinum* permet aujourd'hui de compléter ou de vérifier cette annotation. Dans quelques cas le *Gothicum* et le *Mixtum* sont en concurrence autour du *Bobiense*, et l'on peut voir alors ordinairement que le *Gothicum* et le *Bobiense* appartiennent bien au même milieu textuel. Pour le reste, la dépendance des gallicans par rapport à la littérature wisigothique n'est pas aisée à établir dans l'état de nos éditions; du moins la messe *omnimoda* (44) paraît bien dérivée de celle du *Liber ordinum* (II, II, col. 234-237, cf. *Mis. mixtum*, p. 441); deux des messes votives (46 et 48) nous ont été rendues aussi intégralement par le *Liber ordinum* (II, XIV, col. 305; XVII, col. 326) [8]. Le missel ambrosien ne peut être produit que très rarement, pour des pièces dont il est sans doute redevable aux livres gallicans, même s'il les a conservées en meilleure forme [9]. En revanche, une classe de manuscrits dont il importe de mieux connaître le témoignage est celle des sacramentaires gélasiens du type Rheinau-Saint-Gall. Le *Bobiense* a certainement des liens avec cette famille gallicane de second rang, et s'il était établi que les moines scots du continent ont pris part d'une manière effective à la revision gélasienne du VIIIᵉ siècle, ou du moins à sa préparation, la question des origines du Missel ne serait peut-être pas loin d'être résolue. Quoi qu'il en soit, le Gélasien de Rheinau a plusieurs messes, parmi les plus intéressantes, qui lui sont entièrement communes avec le *Bobiense*, et celui de Saint-Gall, intervient aussi, pour son compte, parfois avec avantage [10]. Dans une

[1] Des dix-huit « secrètes » (48 manque) quatre sont en effet des formules romaines (56-59), et sans doute aussi 41; les autres, gallicanes, peuvent être ainsi groupées : 19, 26, 28 (Préfaces); 14, 34 (Ap.); 27, 31, 33, 46 (collectes); 45, 47, 49-50 (formules d'offrande). Mᵍʳ Duchesne (cf. art. cité, p. 40 sq.) a pris la peine d'examiner les oraisons (collectes anonymes et « secrètes ») des quatorze premières messes de cette série : sur ces vingt-sept formules, il en trouve vingt et une de type gallican, six seulement de type romain. Voici d'ailleurs, autant qu'il est possible de l'établir, le compte des pièces gallicanes pour la section totale : 14 (toute la messe, *Goth.*, XII, p. 211 sq.), 19 (sauf. An., basée sur *Gel.*, I, XVII, col. 506 sq.), 26-28, 31, 33, 34 (sauf. Imm.), 41 (An.), 45-50, 56 (Ct.), 57 (Ct.), 58 (Ct.), 59 (Ct.); c'est-à-dire qu'au rebours de l'indication des titres ces messes, et entre autres celles du petit groupe 26-28, sont, avec la série dominicale (51-55), l'un des meilleurs appoints littéraires du *Bobiense*. — [2] Cf. *Avant-propos*, p. 103. — [3] Cf. *Mabillon et les Études liturgiques*, 1908, p. 21 sq. (les textes p. 21 *b* sont empruntés au *Missale mixtum*). — [4] Cf. *Centonisations patristiques*, dans les *Origines liturgiques* de D. Cabrol, 1906, p. 291 s q., 298 sq., 300 sq.; voir aussi les *Messes de saint Augustin*, *ibid.*, p. 277 sq. — [5] Cf. *Te Deum ou Illatio?* 1907, p. 78 sq., 469-474; voir aussi p. 42-44, 48, 260 sq., 286, 294 sq., 362, 384 sq., 387-389. — [6] Mais elle a été enfin retrouvée par D. Cagin, *Le Sacramentarium triplex de Gerbert*, 1900, 29 p. — [7] J'en donne la liste : 7 (Ap. : *Goth.*, V, p. 194); 8 (Pn., Ct. : *Goth.*, VII, p. 199 sq., cf. d'autre part *Moz.*, 49, pour Pn.); 10 (Ct. : VIII, p. 201 sq.); 11 (Col., Ap., Ct. : X, p. 206 sq.); 15 (An., Col., Ct. : XXI, p. 228 sq., cf. d'autre part *Moz.*, 114, pour Ct.); 16 (Ap. : XXV, p. 233; Ct. : XXII, p. 231, cf. *Gel.*, *RS*, 41ᵇ, et *Moz.*, 92); 18 (Ap. XXVI, p. 234; Ct. : XXIV, p 233); 23 (Ap. : XLI, p. 256); 25 (partie de Ct.¹ : XI., p. 256); 37 (Ct. : LXXIV, p. 291). Quelques formules romaines sont négligées. — [8] De même 43 (Col., Ct. : *Liber ordinum* II, XII, col. 297; cf. *Gelasien R*, col. 291, pour Ct.). Le *Missale mixtum* se présente dans les cas suivants : 3 (Col.¹, Col.² : *Mixt.*, 3); 4 (Ct.² : 12); 8 (Pn., Ap. : 49); 10 (Pn. : 140); 15 (Ct. : 114); 16 (Ct. : 92); 17 (An. : 144, cf. *Gall.*, XXXIX, p. 377); 19 (Ct.¹ : 92); 31 (An. : 371, 333; Secr., Ct. : 371); 37 (An. : 402); 55 (Ct.¹ : 210, 84, et cf. le fragment de Plaisance de M. Bannister, dans *Journ. of th. Studies*, 1904 t. V, p. 67 sq.; Ct.² : 248). L'An. de 11 est au Bréviaire mozarabique 181, cf. *Lib. orat.*, col. 50). — [9] Par exemple Ct. de 37 (*Triplex*, 193 sq., *Berg.*, 7; cf. *Goth.*, LXXIV, p. 291). — [10] 43 se retrouve dans *R* (290-292); 47 : *R* (283 sq., 281, 286) et *S* (pour Secr., *ib.*); 49 : *R* (279 sq.); 50 : *R* (307; mais aussi *V*, I, LXXIII, col. 737) : cette messe n'a pas été identifiée par Forbes. D'autre part, 11 (Ct. : *RS*, 16); 13 (Col.¹, Ap., Ct. : *S*, 34); 16 (Ct. : *RS*, 41); 17 (Ct. : *RS*, 49); 36 (An. : *RS*, 221; Col., Pn. : *S*, 221); 39 (Ct. : *R*, 309)); 40 (Ct.¹ : 229).

circonstance, il est notable que les deux manuscrits sont rejoints par un troisième compétiteur, le Missel irlandais de Stowe [1]; mais rien n'oblige à penser que ce dernier soit un représentant original des traditions celtiques insulaires. Quant au fragment de Plaisance, publié naguère par le Rev. Bannister [2], l'écriture en est trop récente pour nous renseigner sur sa qualité originale; et les détails que M. E. Bishop a relevés dans le *Book of Cerne* [3] sont, à leur tour, trop faibles pour autoriser une conclusion. Somme toute, l'élément celtique est moins apparent dans la série des *missæ* que dans les parties précédemment étudiées. Peut-être consiste-t-il surtout dans l'arrangement. Peut-être encore faut-il le chercher dans les compositions isolées; mais alors seule la critique interne, si difficilement maniable en ces matières, est d'emploi; et c'est elle seule qui pourrait permettre de désigner, par exemple, comme l'œuvre de mains irlandaises, à raison du style à la fois biblique et énumératif, les principales pièces des messes 51 et 53 et les *Contestationes* des messes 39 et 61. La 4ᵉ *Contestatio* de la messe 55 a du moins l'avantage d'une garantie extérieure : le mot *Landoglado*, qui est le nom de la troisième ville maudite par le Seigneur *die sancto dominico*, porte avec lui la marque indiscutable de son origine galloise [ou à tout le moins « britannique »] [4]; il n'oblige pas d'ailleurs à aller quérir au delà des mers tout le morceau dans lequel il se présente.

IV. Les hypothèses. — L'exposé qui précède dispense d'entrer dans de longues explications et discussions. La question qu'on se pose au sujet du Missel de Bobbio porte à la fois sur son caractère intrinsèque et sur le fait de sa présence au monastère de saint Colomban. Mais il convient de remarquer, quant au premier point, que l'attention s'est concentrée presque exclusivement sur les formules euchologiques.

Mabillon exprima son opinion dans des termes très mesurés, mais qui font nettement la part de la certitude : *haud dubie pertinet ad liturgiam gallicanam... Cuius porro provinciæ fuerit..., non obvium est dicere. Forte ad usum erat Provinciæ Maximæ Sequanorum, id est Vesontionensis, in qua situm est Luxoviense monasterium, unde Columbanus Bobium migravit... Certe hic codex non fuit ad usum monachorum Bobiensium... Nihil ergo prohibet quin hoc Missale fuerit ad usum ecclesiæ et provinciæ Vesontionensis : quod tamen aliis expendendum permittimus* [5]. Autrement dit, le Missel est gallican, principalement à cause de sa ressemblance avec le *Gothicum;* il a été apporté à Bobbio de Gaule, et peut-être de la Séquanaise, à raison des relations qui existaient entre Bobbio et Luxeuil. Aucun rôle, qu'on le remarque, n'est attribué directement à saint Colomban. Ruinart, en bon disciple, força la part de la conjecture : il propose de faire venir le livre à Bobbio par l'intermédiaire de Bertulphe, qui fut en effet moine à Luxeuil [6]. Le Brun a une suggestion un peu différente : « Ce pourrait être une copie d'un semblable livre porté par S. Colomban de Luxeu à Bobio, où il alla se retirer et finir ses jours... [7] » Lesley paraît s'en être tenu simplement au sentiment de Mabillon; mais sa connaissance du *Missale mixtum* lui permit de faire remarquer les emprunts du *Bobiense* à la liturgie wisigothique [8].

Déjà les auteurs du *Nouveau traité de diplomatique* avaient commencé de travestir la pensée du premier éditeur et de faire passer le missel pour un document proprement irlandais : « Le savant Bénédictin conjecture que ce Sacramentaire y fut aporté (à Bobbio) de Luxeuil par S. Colomban. On peut, avec autant de fondement, suposer que ce saint l'aura aporté de la grande Bretagne en Franche-Comté [9]. » Charles O' Conor s'enfonça dans cette voie, pareillement convaincu que l'écriture était insulaire : le *Bobiense* représente pour le fond le rite authentique de saint Patrice et de Comgall, et il y faut voir précisément le missel que les missionnaires scots, contemporains de saint Colomban, emportaient dans leurs courses en Bourgogne et en Lombardie [10]. Il fut dès lors admis parmi les dévots des traditions celtiques que le Missel de Bobbio avait sauvé l'ancienne liturgie irlandaise [11].

Forbes de nouveau remit en cours l'appréciation de Mabillon, au point de modifier le titre du recueil dans le sens de la conjecture : *Missale Vesontionense* [12], et le Dr Warren, en rassemblant les *Reliquiæ celticæ liturgicæ*, ne tint compte du document que pour le proscrire délibérément sous le même nom [13]. Il semble qu'aujourd'hui la thèse du *Museum italicum* est généralement acceptée dans les larges cercles de l'érudition [14].

Cependant la renaissance des études liturgiques à la fin du siècle dernier détermina les spécialistes à considérer plus attentivement l'important et étrange témoin. Mgr Duchesne proposa une solution nouvelle, voire quelque peu inattendue, mais qui rejoint une conception spéciale de l'origine des liturgies gallicanes : le Missel de Bobbio vaudrait désormais pour un représentant de la liturgie de la Haute-Italie, il en serait même de fait le seul représentant antérieur au Xᵉ siècle : « Le rit romain est combiné ici avec le rit gallican d'une façon particulière... Ce n'est pas tout à fait la liturgie ambrosienne, mais c'est quelque chose d'analogue [15]. »

L'Avant-propos à l'Antiphonaire ambrosien, dont l'auteur responsable est dom Cagin [16], reprend aussi toute la question à partir des titres particuliers des *missæ*, ainsi qu'on l'a vu [17]. Dom Cagin estime, d'accord en cela avec Mgr Duchesne, que le Missel de Bobbio a été rédigé dans les environs de Bobbio; il croit même

[1] Messe 45 : An. *St.*, 246; Sec. : *RS*, 281 (et *R*, 282, 285), *St.*, 246 sq.; Ct. : *S*, 281, *St.*, 247. — [2] *Cf. Journ. of th. Studies*, 1904, t. v, p. 67 sq.; le Dr Traube datait du XIIᵉ siècle au plus tôt, cf. *ib.*, p. 54. — [3] Voir la table p. 276. — [4] Cf. Forbes, *op. cit.*, p. 346, n. *l.* : les deux autres villes sont Babylone (d'après Apoc., XVIII, 3, 8, 9; XIX, 3) et Babilla (la tour de Babel). Il n'est pas absolument nécessaire de voir dans la Ct. un morceau de littérature apocryphe (cf. D. Cagin, *Te Deum ou Illatio?* p. 48); mais on peut rapprocher les textes irlandais sur le Dimanche publiés dans *Eriu*, t. II, 1905, p. 199, 201; t. III, 1907, p. 144. — [5] *Mus. ital.*, p. 273, 276 : *Præfatio*, n. I, IX. — [6] *De re diplomatica*, 1709, p. 636. — [7] *Explication de la messe*, 1777, t. III, p. 239. — [8] *Missale mixtum* (1755), cf. *P. L.*, t. LXXXV, col. 87 sq., n. 281 sq., 297, 299 sq.; de même F. A. Zaccaria, *Onomasticum rituale selectum*, 1787, t. II, p. 20 sq. : *Missa Bobiensis*. — [9] *Nouveau traité de diplomatique*, 1757, t. III, p. 210 sq. — [10] *Rerum Hibernicarum scriptores veteres*, 1814, t. I, CXXX sq. — [11] Cf. Lanigan, *Ecclesiastic history of Ireland*, 1829, t. IV, p. 371; Moran, *Essay on early irish Church*, 1864, 276-296; C. J. Greith, *Geschichte des altirischen Kirche*, 1867, p. 437; Allnatt, *Cathedra Petri*, 1879, p. 47; O' Laverty, *An historical account of the diocese of Down and Connor*, 1880, t. II, p. 96-102. Voir cependant la protestation de J. H. Todd, dans *The transactions of the royal irish Academy*, 1856, t. XXIII, p. 26-29. — [12] *The ancient liturgies*, part. II, 1858, p. 205, n. *a*. — [13] *The liturgy and ritual of the celtic Church*, 1881, p. 272 sq., cf. p. 57-62. — [14] Cf. Th. Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, 1890, t. II, p. 285 sq.; F. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol*, 1896, t. I, p. 186-188; Wiegand, *Die Stellung des apostolischen Symbols im kirchlichen Leben des Mittelalters*, 1899, p. 147. — [15] *Origines du culte chrétien*, 2ᵉ édit., 1898 (1re édit., 1888; 3e édit., 1903), p. 154, cf. p. 114, 183, n. 1, 184 n. 2, 304; *Saint Barnabé, Mélanges de Rossi*, 1892, p. 51; *Sur l'origine de la liturgie gallicane*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1900, t. V, p. 38 (« Ce livre vient du pays même où on l'a trouvé, et non de l'autre côté des Alpes »). — [16] Cf. P. Lejay, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1902, t. VII, p. 284, et D. Cagin lui-même, *Te Deum ou Illatio?* 1907, p. 29, n. 1, 219, 593. — [17] *Paléographie musicale*, 1896 [— 1899], t. V, p. 96-184; cf. *Table méthodique*, p. 195-198 : *Le plus ancien document de l'euchologie latine*.

pouvoir fixer la date de la composition : entre les années 603 et 615, et le lieu d'appartenance : la petite église de Saint-Michel de la Grotte, à trois milles du monastère; le rédacteur serait saint Colomban en personne [1]. L'effort de l'intrépide archéologue va d'ailleurs bien au delà de ces petites précisions, et on lui sait gré d'avoir lui-même condensé sa thèse, en cours d'exposé, dans les six assertions suivantes [2] :

« 1° Le Missel de Bobbio a le caractère non seulement d'un aîné, mais encore d'un prototype vis-à-vis des monuments avec lesquels [il est apparenté] [3];

« 2° Il représente, dans sa partie A [les messes à titres gallicans], l'état liturgique romain tout à fait au commencement du Vᵉ siècle;

« 3° Son original est passé, précisément à cette époque, de Rome en Irlande;

« 4° Il s'y est développé de bonne heure, dans le sens d'une première évolution du rit romain, sous la forme de S [messes à titres romains], mais s'est arrêté de bonne heure aussi, semble-t-il, dans ce développement;

« 5° Ainsi accru, il a été ramené en Italie par saint Colomban, qui lui a donné ses dernières additions en l'enrichissant, à Bobbio, de la messe pour la dédicace de saint Michel entre autres, peut-être aussi de la messe nouvelle en l'honneur de saint Jean-Baptiste [31], de la messe de saint Sigismond, etc.

« 6° Le *codex* qui nous est parvenu représente la rédaction, exécutée probablement à la même date, de cette édition définitive. »

D'autre part enfin, le caractère irlandais pur et simple du *Bobiense* a trouvé des partisans non moins résolus que circonspects, dom Bäumer [4], le Dr F. Probst [5], M. E. Bishop [6] : ces liturgistes sont surtout sensibles à l'aspect composite du document, et ils se contentent d'en attribuer la formation aux cercles irlandais du continent; mais on ne voit pas exactement la place qu'ils y font à l'élément proprement insulaire, ni s'ils tiennent Bobbio comme un point d'arrivée accidentel [7].

V. Conclusions. — L'enquête qui a été tentée ici même n'autorise pas à émettre un jugement définitif au sujet du Missel de Bobbio. Elle a cependant porté successivement sur tous les points du recueil, et c'est peut-être son plus utile résultat d'avoir passé en revue les éléments du cas, sans en négliger un seul qui soit d'intérêt. Il en ressort aussi que le Missel de Bobbio, pris dans son entier, est essentiellement un recueil : une collection de textes liturgiques, riche et variée, brève et maniable, permettant de subvenir aisément aux besoins ordinaires du culte. Mais en outre on peut dire, sans s'exposer à de graves erreurs, qu'il se présente comme un recueil dépourvu d'attaches locales déterminées, et tel qu'un missionnaire pouvait en user au VIIIᵉ siècle dans ses pérégrinations en pays franc. Le VIIIᵉ siècle est désigné par l'écriture tout autant que par l'état des rites et des textes. Le milieu franc est indiqué de même par les données les plus certaines, et en particulier, quant aux messes, par la remarquable parenté littéraire avec le *Missale Gothicum* et le sacramentaire gélasien de Rheinau; c'est en ce sens qu'il faut donner pleinement raison à Mabillon : le Missel de Bobbio est un témoin gallican. Un autre fait important, maintes fois relevé, est la trace d'influence irlandaises, mais la difficulté est de savoir quelle portée il lui faut donner. Le plus simple est sans doute d'estimer que le compilateur a accompli son œuvre dans une région où les traditions irlandaises avaient cours, et qu'il était lui-même un clerc franc en contact avec les moines scots, sinon élevé à leur école : sur ce point, le pénitentiel ou le rituel du baptême sont des exemples assez frappants de la complexité particulière du document. Mais alors on est bien obligé d'en revenir encore à la conjecture de Mabillon : c'est en Bourgogne, à proximité d'un centre irlandais comme Luxeuil, qu'on imagine au mieux la composition, et par suite la circulation d'un livre comme celui-ci; et c'est aussi de ces parages qu'un jour, aux approches du IXᵉ siècle — lorsque Charlemagne s'employait à établir l'uniformité liturgique dans son empire — le hasard final l'aura fait chercher refuge dans la bibliothèque du monastère de Bobbio : il n'y était qu'à moitié déplacé.

VI. Bibliographie. — Toutes les indications utiles ont été données ci-dessus, au fur et à mesure. Voici, de nouveau, rassemblées les plus indispensables : E. Bishop, *The Book of Cerne*, 1902, *Liturgical note* (1901), p. 239, 244, 247, 276. — D. Cagin, *Paléographie musicale*, 1896-1899, t. V : *Avant-propos*, p. 96-184, 195-198. — L. Delisle, *Le Cabinet des manuscrits de la Bibliothèque impériale*, 1881, t. III, p. 224-225; *Mémoire sur d'anciens sacramentaires*, 1886, p. 79-80 (n. VI). — L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 1898, 2ᵉ édit. (1888, 1re édit.; 1903, 3ᵉ édit.), p. 150-151; *Sur l'origine de la liturgie gallicane* (*Revue d'histoire et de littérature religieuses*), 1900, t. V, p. 38-43. — G. H. Forbes, *The ancient liturgies of the gallican Church*, 1858-1867, p. 205-368. — F. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol*, 1896, t. I, p. 186-188. — P. Le Brun, *Explication de la messe*, 1777, t. III, p. 239. — A. Lesley, *Missale mixtum*, 1755, p. LXXVI-LXXXIV, n. 278-304 (*P. L.*, t. LXXXV). — J. Mabillon, *Museum italicum*, t. I, 2 part., 1687, p. 278-397. — L. Muratori, *Liturgia romana Vetus*, t. II, 3 part., 1748, p. 775-968. — *Nouveau traité de diplomatique*, 1757, t. III, p. 210-211; C. O'Conor, *Rerum hibernicarum scriptores veteres*, 1814, t. I, p. CXXX-CXLIII. — F. Probst, *Die abendländische Messe von fünften bis zum achten Jahrhundert*, 1896, p. 37-39, 359-365. — T. Ruinart, *De re diplomatica*, ed. secunda, 1709, p. 636. — F. E. Warren, *The liturgy and ritual of the celtic Church*, 1881, p. 272-273. — Th. Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, 1890, t. II, p. 285-286.

A. Wilmart.

BOETHEIA. Nous avons déjà étudié le sigle ΑΩ et constaté la fréquence et les variantes de ce symbole. Une observation superficielle pourrait donner lieu de penser que c'est le même sigle, combiné d'une façon nouvelle, que nous lisons sur une plaque de plomb provenant de Narni et entrée dans les collections du *Campo santo tedesco*, à Rome. La forme du monogramme permet de faire remonter ce petit monument vers le milieu du IVᵉ siècle. Son premier éditeur [8] avait d'abord hésité sur l'interprétation des lettres qu'on pouvait lire, semble-t-il, ƎA ou bien BA (fig. 1561). Il est assez fréquent de rencontrer le sigle αω retourné pour que l'idée dût se présenter ici, mais il était bien clair que cet ω était fermé et que c'était la lettre B. En ce cas,

[1] Saint Colomban intervient à raison d'une prétendue citation de la *Præfatio missæ* 53 dans la lettre V, 6, *P. L.*, t. LXXX, col. 2777 *b*; cf. *Avant-propos*, p. 136. O'Conor, *op. cit.* p. CXXXVIII, avait déjà fait ce rapprochement. Mais c'est le Ps. XLV, 7, qui est allégué directement dans la lettre, comme D. Cagin en fait à demi l'aveu. — [2] Cf. *Avant-propos*, p. 134. D. Cabrol, de son côté, a résumé très exactement la théorie dans *Mabillon et les études liturgiques*, 1908, p. 17 sq. Cf. *Les origines liturgiques*, 1906, p. 363 sq. — [3] Ce point est spécialement développé, *Avant-propos*, p. 179-184. — [4] Cf. *Das Stowe-Missale*, dans *Zeitschrift für kathol. Theologie*, 1892, t. XVI, p. 485 sq. — [5] Cf. *Die abendländische Messe von fünften bis zum achten Jahrhundert*, 1896, p. 37-39, 359-365. — [6] Cf. *The Book of Cerne*, 1902, *Liturgical note*, p. 239, cf. p. 244, 247; *Journ. of th. Studies*, 1903, t. IV, p. 566. — [7] M. Bannister, qui partage d'ailleurs l'opinion de M. Bishop, fait écrire le manuscrit à Bobbio même. Cf. *Journal of theological Studies*, 1904, t. V, p. 54. — [8] A. de Waal, *Eine Anrufung auf altchristl. Monumenten*, dans *Römische Quartalschrift*, 1895, t. IX, p. 507-512.

on n'avait presque plus que l'embarras du choix : Βίος, Ἀλήθεια se justifiait par saint Jean (XIV, 6); Βασιλεὺς Αἰώνων se recommandait de saint Paul (Tim., I, 17). L'explication la plus vraisemblable est celle qui lit ici les deux lettres extrêmes du mot B(ογ)A. Ce mot est, en effet, assez fréquent dans les anciens textes chrétiens. Saint Justin nomme le Sauveur : βοηθὸς καὶ λυτρωτής [1], les *Constitutions apostoliques* disent : βοηθὸς



1561. — Feuillet de plomb de Narni.
D'après *Röm. Quartalschrift*, 1895, t. IX, p. 107.

καὶ ἀντελήπτωρ [2]; la Liturgie dite de Saint-Marc s'adresse à Dieu et lui dit qu'il est : ἡ ἐλπὶς τῶν ἀπελπισμένων ἡ βοήθεια τῶν ἀβοηθήτων [3]. Saint Éphrem nous fait peut-être toucher l'explication vraie d'un peu plus près. Il pose la question de savoir pourquoi on accompagne la lettre P des sigles AΩ; il répond que ces deux lettres représentent le commencement et la fin et que cette lettre posée au-dessus de la croix P signifie



1562. — Gemme gravée.
D'après Bottari, *Sculture e pitture*, t. III, p. 82.



1563. — Anneau.
D'après Muenz, *Archäologische Bemerkungen*, pl. 1, n. 33.

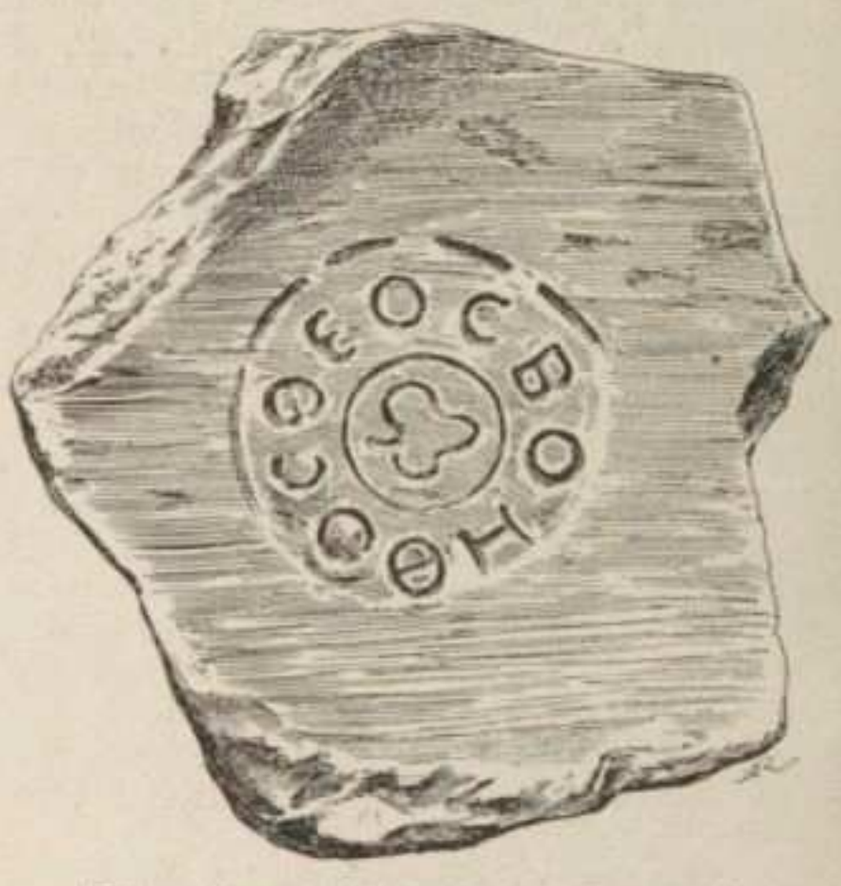
βοήθεια. Car P exprime le nombre 100 et les lettres du mot βοήθεια, si l'on additionne leur valeur respective, donnent également le nombre 100 [4]. On pourrait malaisément aller plus loin. Heureusement notre petit monument n'est pas tout à fait isolé. Bottari a publié une gemme gravée portant une ancre flanquée de XB [5] (fig. 1562). Un anneau publié par Muenz porte gravé au centre un X avec une traverse, entre chacune des six branches une étoile et par-dessus le tout, en haut, les deux lettres BO [6] (fig. 1563). Tandis que Bottari interprète son sigle : Χριστὸς Βίος, Muenz propose pour le sien soit : *Benedictus Omnipotens* soit Βίος, Θεός. Mais dans les deux cas, nous proposerons simplement les lectures X(ριστὸ)ς B(ογθὸς) et BO(ηθὸς). Cette interprétation, parce qu'elle laisse moins de place à l'imagination et aux explications raffinées, offrirait déjà une garantie de sécurité, laquelle ne suffira pas cependant à l'imposer. Mais il faut faire remarquer ici que l'emploi du mot βοηθός, βοήθει, βοήθεια est fréquent dans les anciens monuments chrétiens.

Sur une lampe : K(ύρι)[ε], βοήθησον τοῦ ἐργα[σ]τηρίου Νικίου [7].

Sur une épitaphe : XMΓ. K(ύρι)ε βοήθει τῷ δούλῳ σου+Χριστοδούλῳ [8].

Sur un anneau : ΑΓΙΟΙ · ΚΟCΜΑ · ΚΑΙ · ΔΑΜΗΑΝ · ΒΟΗΘΕ [9].

Sur un carreau : + MARIA AIVBA NOS + [10].



1564. — Fragment de carreau en terre cuite.
D'après *Römische Quartalschrift*, 1895, t. IX, p. 569.

Sur une monnaie : ΘΕΟΤΟΚΕ ΒΟΗΘΕΙ ΤΟΙC ΒΑCΙΛΕCΙ [11].

Sur un sceau : XPE ADIVVA HLOTHARIVM AVG [12].

Sur un *encolpium* : Θ(εοτό)ΚΕ ΒΟ(ηθῇ) [13].

Sur un anneau nuptial : + ΚΥΡΙΕ ΒΟΗΘΙ ΤΟΥC ΔΘΛΘC COY ΠΕΤΡΘC ΘΕΟΔΟΤΙC [14].

Sur une amulette : ΚΕ ΒΟΙΘΗ ΤΟΝ ΦΕΡΟΝΤΑ (τοῦ)ΤΟΝ [15].

Sur un plomb : XP ΒΟΗΘ [16].

Sur un calice d'agate : + ΚΕ ΒΟΗΘΕΙ CICINNIῼ ΠΑΤΡΙΚΙῼ κ. τ. λ. [17].

Sur une balle de plomb : ΚΥΡΙΕ ΒΟΗΘΕΙ Τῼ ΔΟΥΛῼ COY CΤΕΦΑΝῼ ΠΑΤΡΙΚΙῼ ΚΑΙ ΛΟΥΚΙ ΡῼΜΗC [18].

Sur un marbre : ΒΟΗ [19].

Enfin, la collection du *Campo santo tedesco* possède un fragment de carreau en terre cuite portant la légende ΘΕΟC ΒΟΗΘΟC [20] (fig. 1564).

[1] S. Justin, *Dialog. cum Tryphone*, c. XXX, *P. G.*, t. VI, col. 537. — [2] *Constit. apostolic.*, l. VIII, c. XII, édit. Funk, Tübingen, 1905, t. I, p. 494 sq. — [3] Renaudot, *Liturg. orient.*, in-4°, Parisiis, 1715, t. I, p. 147. — [4] Cf. Cavedoni, *Ricerche critiche intorno alle medaglie di Costantino*, in-8°, Modena, 1858, p. 8. — [5] Bottari, *Pitture e sculture*, in-fol., Roma, 1737, t. III, p. 82. — [6] P. J. Muenz, *Archäologische Bemerkungen über das Kreuz, das Monogramm Christi, die altchristlichen Symbole, das Crucifix*, in-8°, Frankfurt a. M., 1866, pl. I, n. 33. — [7] G. Kaibel, *Inscript. græc. Sicil.*, in-fol. Berolini, 1890, n. 2405 (à Reggio). — [8] Cousin et Deschamps, *Voyage en Asie-Mineure*, dans le *Bull. de corresp. hellén.*, 1894, t. VII, p. 24, n. 19 (à Bargylia. — [9] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1888, p. 143, note. — [10] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1884, p. 53, pl. III. — [11] Cavedoni, *Osservazione sopra alcune antiche monete bizantine*, p. 29. Cf. Schlumberger, *Un empereur byzantin au xe siècle*, in-8°, Paris, 1890, p. 493. — [12] Kirsch, *Altchristliche Bleisiegel des Museo nazionale zu Neapel*, dans *Römische Quartalschrift*, 1892, t. VI, p. 319 sq. — [13] S. Borgia, *De cruce Veliterna*, in-8°, Romæ, 1780, p. CLV sq. — [14] Schlumberger, *op. cit.*, p. 389. — [15] Schlumberger, *op. cit.*, p. 247. — [16] Kirsch, *op. cit.*, 1892, t. VI, p. 326. — [17] Schlumberger, *op. cit.*, p. 21. — [18] De Rossi, *Bull. d'arch. crist.*, 1887, p. 102. — [19] A. de Waal, *op. cit.*, p. 510, note 2. — [20] *Ibid.*, p. 509, 510.

L'invocation grecque, véritable acclamation, a son équivalent latin dans la formule citée plus haut : *Adjuva nos*. Lors du premier voyage à Rome de Charlemagne, ce prince fut acclamé par la foule qui chantait une sorte de litanie dont le refrain était : *Tu lo juva* (c'est-à-dire : *Tu illum adjuva*) [1].

Ce n'est pas toutefois en Occident, croyons-nous, qu'il faut chercher l'état le plus ancien de cette acclamation ; comme pour tant de formules et de conceptions de tous genres, c'est vers l'Orient qu'il faut se tourner. Ici la formule θεὸς βοήθος se développe et, par sa précision dogmatique, se rapproche, semble-t-il, de ses origines.

Le musée chrétien du Vatican (salle égyptienne) possède un fragment de cippe en grès, haut de 0m40 et



1565. — Cippe égyptien.
D'après *Römische Quartalschrift*, 1896, t. x, p. 381.

large de 0m20 (fig. 1565). Le style ne s'écarte pas de celui que nous observons sur un nombre considérable de monuments similaires de provenance égyptienne, mais l'inscription que porte le cippe complète et précise heureusement la formule raccourcie que nous venons de rencontrer sur un certain nombre de minuscules objets. Sur le cippe égyptien on lit :

ΕΙC ΘΕΟC Ο ΒΟΗΘ(ος)
...Ι ΡΕΒΕΚΑ

La formule εἷς Θεὸς ὁ βοήθος reparaît si fréquemment dans l'épigraphie égyptienne du ve siècle et des siècles suivants qu'on y peut voir — étant donné le trouble profond du pays par suite des altercations théologiques — une sorte de profession de foi. C'est précisément à cette date approximative du ve siècle que se place le cippe décrit ici [2].

Les stèles coptes publiées par M. Crum nous font lire la même formule un très grand nombre de fois et témoignent de sa persistance en Égypte, ce qui pourrait favoriser la supposition qu'elle y avait pris naissance [3].

H. Leclercq.

BŒUF. — I. Textes. II. Monuments. III. Épigraphie. IV. Bibliographie.

I. Textes. — L'Évangile de saint Luc ne fait aucune mention d'animaux présents dans l'étable de Bethléhem à l'instant où la Vierge déposa Jésus dans la crèche, ἐν φάτνῃ. Les deux premiers siècles se passent sans que personne — à en juger par les écrits qui nous restent — songe à introduire le bœuf et l'âne dans la grotte, où cependant on trouvait une mangeoire, preuve suffisante qu'on y enfermait parfois les bestiaux. C'est dans les homélies d'Origène sur saint Luc que nous voyons poindre le récit qui a fini par s'attacher d'une manière si étroite au souvenir évangélique : *Quia festinantes venerant, et non pedetentim*, dit Origène, *neque fesso gradu, ideo invenerunt Joseph dispensatorem ortus Dominici, et Mariam quæ Jesum fudit in partum, et ipsum Salvatorem jacentem in præsepio. Illud erat, de quo propheta vaticinatus est dicens : Cognovit bos possessorem suum et asinus præsepe domini sui. Bos animal mundum est, asinus animal immundum. Cognovit asinus præsepe domini sui. Non populus Israel cognovit præsepe domini sui, sed immundum animal ex gentibus. Israel vero me non cognovit et populus meus non intellexit. Intelligentes hoc præsepe, nitamur cognoscere Dominum et digni fieri scientia ejus* [4]. Cette donnée ne peut manquer d'être accueillie et développée par les auteurs d'apocryphes. Pseudo-Matthieu n'y manque pas : *Tertia autem die nativitatis Domini egressa est Maria de spelunca et ingressa est stabulum et posuit puerum in præsepio, et bos et asinus adoraverunt eum... Ipsa autem animalia bos et asinus in medio eum habentes incessanter adorabant eum* [5]. Vers la même époque apparaît le premier bas-relief chrétien portant la représentation de la légende ; il est daté de l'année 343 [6]. Quelques années plus tard, en 380, dans un sermon prêché à Constantinople, saint Grégoire de Nazianze s'exprime ainsi : Τὴν γέννησιν σεβάσθητι, ὅτι' ἣν ἐλύθης τῶν δεσμῶν τῆς γεννήσεως· καὶ τὴν Βηθλεὲμ τίμησον τὴν μικράν, ἣ σε πρὸς τὸν παράδεισον ἐπανήγαγε· καὶ τὴν φάτνην προσκύνησον, ὅτι' ἣν ἄλογος ὢν, ἐτράφης ὑπὸ τοῦ Λόγου. Τνῶθι, ὡς βοῦς, τὸν κτησάμενον, Ἡσαΐας διακελεύεταί σοι, καὶ, ὡς ὄνος, τὴν φάτνην τοῦ κυρίου αὐτοῦ. « Célèbre la Nativité par laquelle tu es délivré de tes liens et rends hommage à cette modeste bourgade de Bethléhem, qui t'a rouvert le paradis. Adore la crèche grâce à laquelle tu te nourris du Verbe. Reconnais, comme le bœuf, ton maître, ainsi qu'Isaïe t'en avertit, et comme l'âne, reconnais la crèche de ton Seigneur [7]. » Il n'est pas téméraire d'établir un rapprochement entre les paroles de Grégoire de Nazianze et celles d'Origène pour lequel il professait une vive admiration et dont il colligea des extraits pour en composer la « Philocalie ».

A partir de cette époque, les attestations du progrès de la légende se font plus nombreuses et plus formelles. En 385, saint Ambroise, dans ses *Expositiones* sur l'Évangile de saint Luc, parle en ces termes : *Noli hoc æstimare quod cernis, sed quod redimeris agnosce. Quia in*

[1] Mabillon, *Vetera Analecta*, in-fol., Parisiis, 1723, p. 682. — [2] O. Marucchi, *Miscellanea archeologica*, dans *Römische Quartalschrift*, 1896, t. x, p. 381. — [3] W. E. Crum, *Coptic monuments*, in-fol., Cairo, 1901, n. 8449, 8465, 8471, 8484, 8500, 8509, 8510, 8522, 8533, 8540, 8611, 8651, 8670, 8710 v°, nous ne notons pas les variantes qui ne relèvent que de l'orthographe et de l'ignorance. — [4] Origène, *In Lucam*, homil. XIII, *P. G.*, t. XIII, col. 1832. — [5] Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, in-8°, Leipzig, 1853, p. 22. — [6] De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ* in-fol., Romæ, 1861, t. I, p. 51. Voir *Dictionn.*, t. I, fig. 589, col. 2049. — [7] S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXXVIII, 17 *P. G.*, t. XXXVI, col. 329.

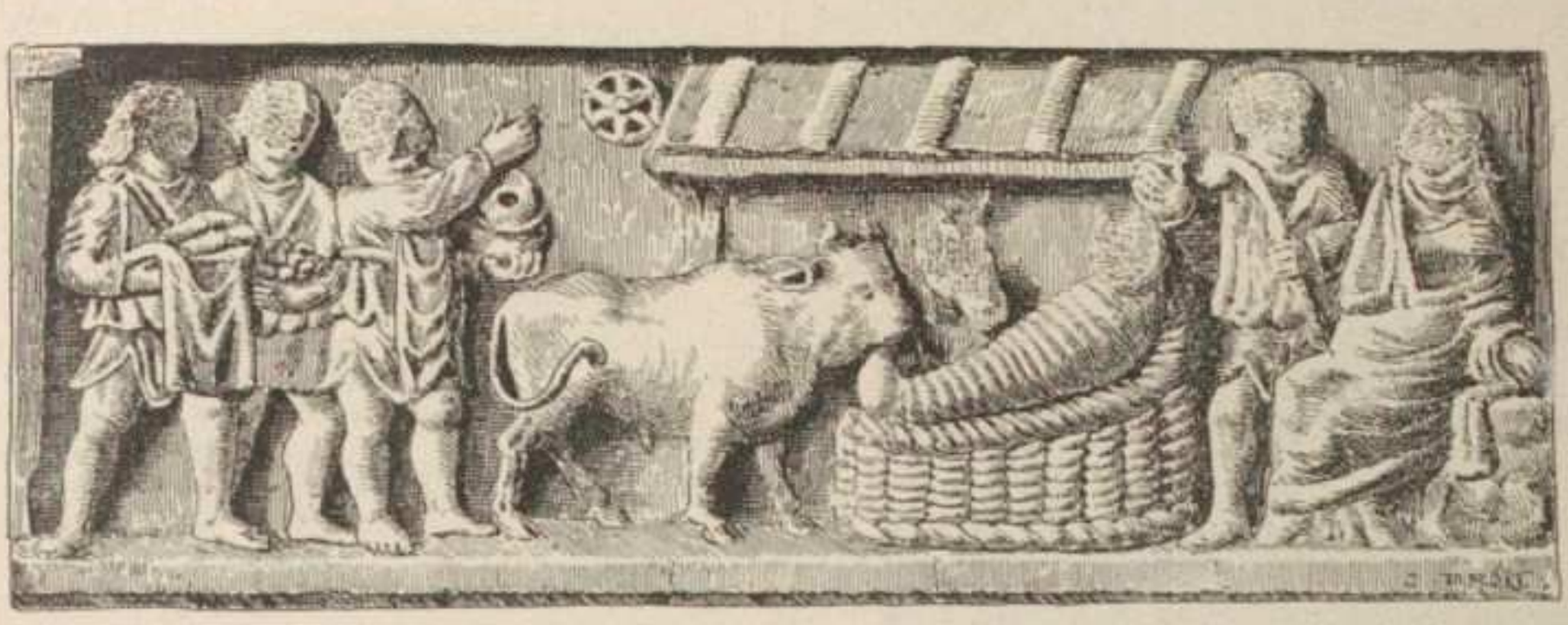
cælis est, non vides : infantis audis vagitus, non audis bovis 'Dominum agnoscentis mugitus : Agnovit enim bos possessorem suum et asina præsepe Domini sui... Denique asinam illam irrationabilem non fuco deliciarum, sed succo naturalis alimoniæ præsepia sancta paverunt. Hic est Dominus, hoc præsepe, quo nobis divinum mysterium revelatum est : irrationabiles gentes, pecudum intra præsepia more viventes alimoniæ sacræ ubertate pascendas. Agnovit ergo asina, species scilicet et forma gentilium, præsepe Domini sui. Et ideo dicit : Dominus pascit me et nihil mihi deerit [1].

Ne faut-il pas ici encore voir l'influence d'Origène? Rien assurément n'est plus justifié si on se rappelle le mot de saint Jérôme : *Ambrosium cujus pene omnes libri hujus (Origenis) sermonibus pleni sunt* [2]. Mais désormais l'influence de saint Ambroise se substituera, en Occident, avec plus d'autorité que n'en aurait pu jamais avoir Origène ; aussi saint Paulin de Nole dira-t-il très uniment : *In Bethlehem quoque ubi agnoverat bos possessorem suum et asinus præsepe Domini sui, ibi principes hominem* [3]. Mais saint Jérôme lui-même subit le courant qui entraîne ses contemporains dans cette gracieuse légende, et faute, sans doute, de songer qu'elle pourrait être de provenance origéniste, il l'adopte et la propage. En 404, il écrit à Eustochium : *Perrexit (Paula) Bethlehem... atque... ingressa, et in specum Salvatoris introiens, postquam vidit sacrum virginis diversorium et stabulum in quo agnovit bos possessorem suum et asinus præsepe Domini sui, ut illud impleretur quod in eodem propheta scriptum est : Beatus qui seminat super aquas, ubi bos et asinus calcunt me audiente jurabat, cernere se oculis fidei infantem pannis involutum, vagientem in præsepi Dominum, magos adorantes, stellam fulgentem desuper, matrem virginem nutricium sedulum, pastores nocte venientes... parvulos interfectos. Herodem sævientem. Joseph et Mariam fugientes in Ægyptum* [4]. Dans ce texte très curieux, on ne peut s'interdire de remarquer que saint Jérôme admettait le fait de la présence du bœuf et de l'âne que sainte Paule semblait ignorer, que du moins, elle ne faisait pas entrer dans sa méditation [4].

On doit s'attendre à ce qu'un poète accueille une légende, c'est ce qu'a fait Prudence :

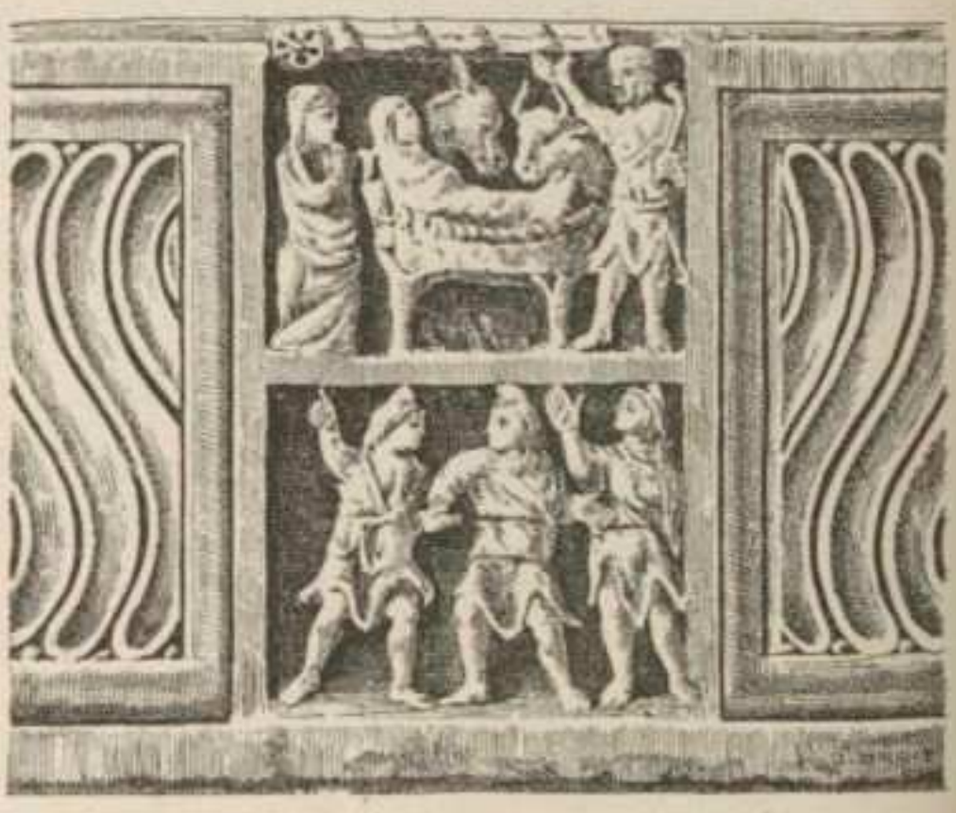
Æterne Rex, cunabula,
Populisque per sæclum sacra
Mutis et ipsis credita,
Adorat hæc brutum pecus.
Indocta turba scilicet
Adorat excors natio.
Vis cujus in pastu sita est [5].

Deux sermons de saint Pierre Chrysologue, qui occupa le siège épiscopal de Ravenne de 433 à 454, contiennent



1566. — La Nativité. Fragment de sarcophage du *Campo santo tedesco*. D'après *Römische Quartalschrift*, 1887, t. I, pl. 7, n. 1.

les passages suivants : *Receperunt jumenta in præsepe quem in domo sua recipere vos sprevistis. Agnovit, sicut scriptum est, bos possessorem suum et asinus præsepe Domini sui* [6]. Et ailleurs : *Ibi regem Christum oppositum ante duo prophetica illa jumenta,*



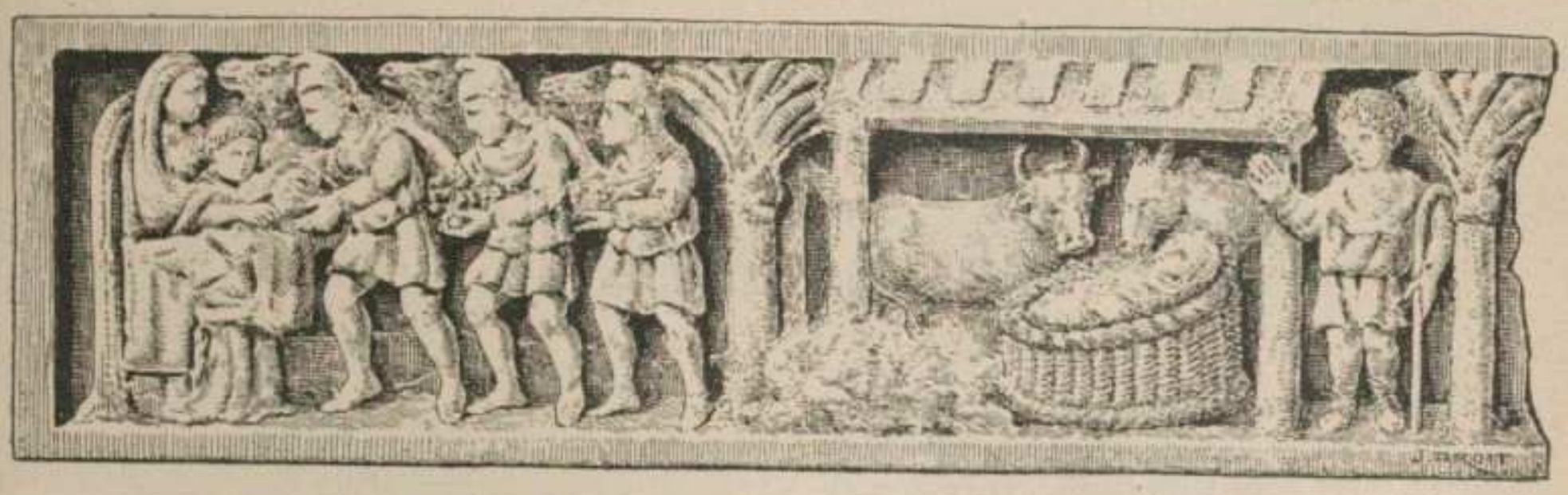
1567. — La Nativité. Fragment de sarcophage.
D'après Le Blant, *Sarcophages d'Arles*, pl. XXI.

duorum videlicet populorum typum figuramque gestantia [7].

Enfin un sermon attribué à saint Grégoire de Nysse contient ces paroles : Ἡ δὲ φάτνη τὸ τῶν ἀλόγων ἐστὶν ἐνδιαίτημα, ἐν ᾗ γεννᾶται ὁ λόγος ἵνα, γνῷ βοῦς κτησάμενον καὶ ὄνος τὴν φάτνην τοῦ κυρίου αὐτοῦ. « La crèche, dans laquelle repose le Verbe est la demeure des bestiaux, afin que le bœuf reconnaisse son maître et l'âne la crèche de son Seigneur [8]. »

[1] S. Ambroise, *Exposit. evang. sec. Lucam*, l. II, n. XLII, *P. L.*, t. XV, col. 1568. — [2] S. Jérôme, *Apologia adversus Rufini libros*, l. I, n. II, *P. L.*, t. XXIII, col. 47. — [3] Paulin, *Epist.*, XXXII, 3, *ad Severum*, *P. L.*, t. LXI, col. 327. — [4] S. Jérôme, *Epist.*, CVIII, 10, *ad Eustochium*, *P. L.*, t. XXII, col. 384. — [5] Prudence, *Cathemerinon*, hymn. XI, *P. L.*, t. LIX, col. 896. — [6] S. Pierre Chrysologue, *Serm.*, CLVI, *P. L.*, t. LII, col. 614. — [7] S. Pierre Chrysologue, *Serm.*, CLIX, *P. L.*, t. LII, col. 619. — [8] S. Grégoire de Nysse, *In diem natalem Christi*, *P. G.*, t. XLVI, col. 1141.

II. Monuments. — En étudiant les représentations du bœuf et de l'âne à la crèche, nous avons rencontré divers monuments intéressants et nous avons eu l'occasion de faire remarquer la vive allure de l'âne. Un fragment de sarcophage conservé au *Campo santo tedesco* à Rome montre le bœuf sculpté avec une très réelle observation de la nature (fig. 1566). Le mufle, les fanons, et la queue qui vient fouetter les flancs prouvent que le sculpteur n'est guère inférieur aux bons animaliers de l'époque impériale. S'il y a loin de ce morceau à un



1568. — La Nativité. Sarcophage du Latran. D'après Roller, *Les catacombes de Rome*, pl. LVII.

chef-d'œuvre, tel que la « vache de Miron », on ne s'en étonne guère, mais pour une sculpture du IVe siècle, celle-ci est encore tout à fait acceptable. Divers détails de ce sarcophage appelleront dans la suite notre attention, notamment le personnage de saint Joseph auquel est attribué le *pedum* recourbé des bergers de profession [1]. Toutes les têtes, même celle de l'âne, ont été brisées, le bœuf a seul été épargné [2].

Un sarcophage d'Arles que nous avons eu déjà l'occasion de citer à propos de la représentation du bélier suspendu par les cornes va nous offrir un autre détail curieux que E. Le Blant met sur le compte de l'inadvertance (fig. 1567). Au milieu du bas-relief le Christ est couché dans la crèche sous la tiède haleine du bœuf et de l'âne; sa mère le veille, en face d'elle un berger, le *pedum* à la main, lève l'autre main. « C'est par une confusion que le sculpteur a donné à ce personnage le vêtement à jupe tailladée qui caractérise les mages, comme nous le voyons dans le bas-relief du rang inférieur. La même particularité se remarque sur un coffret d'ivoire de plus basse époque, conservé au musée de Rouen [3]. » Par contre, les monuments sont nombreux qui nous font voir l'arrivée des mages à la crèche, près de laquelle sont représentés le bœuf et l'âne. C'est d'abord un couvercle de sarcophage de Saint-Maximin (Provence). Les mages se concertent avant d'entrer dans l'étable [4]. A Syracuse, sur un couvercle de sarcophage, les mages se guident encore sur l'étoile au moment de pénétrer dans l'étable, où se voient Marie, Joseph et les deux animaux devant la crèche [5]. A Sutri, la scène est différente. Jésus, dans la crèche, est adoré par les bergers et dans le fond se voient les deux animaux; immédiatement à la suite, Jésus dans les bras de sa mère est présenté aux mages [6].

Cette maladroite juxtaposition des deux scènes se retrouve sur un sarcophage du musée de Latran (fig. 1568), tandis qu'un autre sarcophage du même musée compose les deux scènes de manière à n'en former



1569. — La Nativité. Sarcophage du Latran. D'après Roller, *Les catacombes de Rome*, pl. LVII.

qu'une seule [7]. Ici (fig. 1569) la Vierge a retiré Jésus de la crèche et s'est assise devant l'étable, où les animaux gardent la crèche vide, tandis qu'un personnage, très probablement un berger, fait un geste d'acclamation [8].

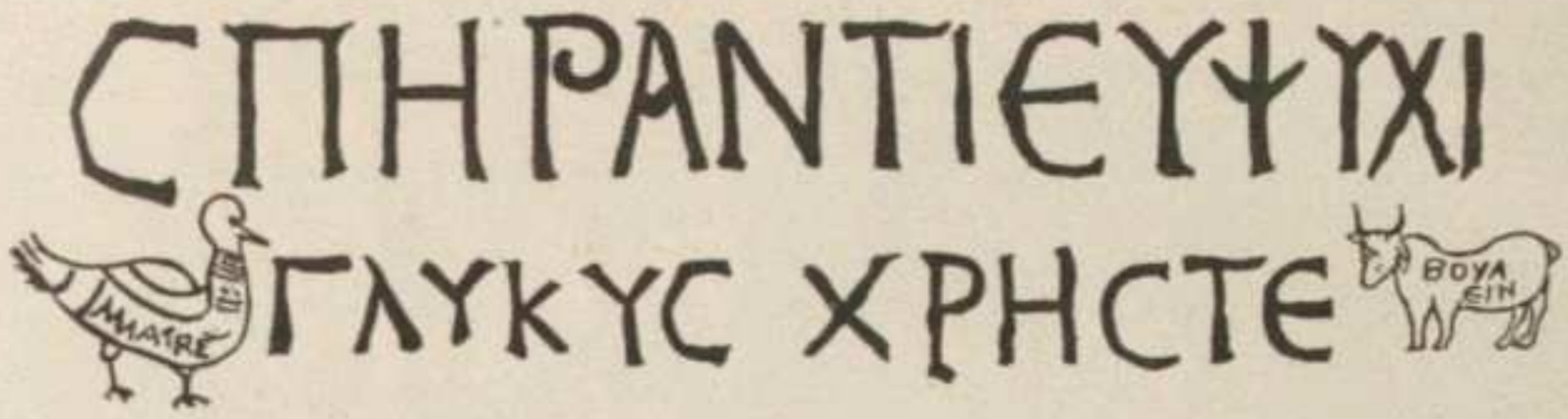
[1] C'est probablement le καμπύλη, bâton recourbé des paysans, cf. Garrucci, *Vetri ornati*, in-4°, Roma, 1864, p. 167, pl. XXXII, n. 4. — [2] *Römische Quartalschrift*, 1887, t. I, pl. VII, n. 1; Liell, *Die Darstellungen*, p. 259, n. 46, fig. 35. — [3] E. Le Blant, *Étude sur les sarcophages chrétiens antiques de la ville d'Arles*, in-fol., Paris, 1878, p. 35, pl. XXI; Garrucci, *Storia*, pl. 310; Lehner, *Die Marienverehrung*, p. 318, pl. VI, n. 56; Deville, *Description d'un bas-relief en ivoire représentant l'adoration des mages et des bergers*, dans les *Mém. de la Soc. des antiq. de Normandie*, IIe série, t. IV; Liell, *Die Darstellungen*, p. 276, n. 75, fig. 51. — [4] Garrucci, *Storia*, pl. CCCXXXIV, n. 3; Lehner, *Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten*, 2e édit., Stuttgart, 1886, p. 318, pl. VI, 57; H. F. J. Liell, *Die Darstellungen der allerseligsten Jungfrau und Gottesgebärerin Maria*, Freiburg, 1887, p. 279, n. 80, fig. 54. — [5] *Bull. di arch. crist.*, 1872, p. 81 sq.; Garrucci, *Storia*, pl. 365, n. 1; V. Schultze, *Verzeichniss*, n. 30*a*; Lehner, *op. cit.*, p. 317, pl. VI, n. 53; Liell, *op. cit.*, p. 270, n. 69, fig. 45. — [6] Bosio, *Roma sotterranea*, 1632, p. 287; Aringhi, *Roma subt.*, t. I, p. 347; Bottari, *Pitt. e scult.*, pl. LXXXV; Gori, *Diptycha*, t. II, n. 2; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1865, p. 27; Garrucci, *Storia*, pl. CCCLXXX, n. 4; Schultze, *Verzeichniss*, n. 14, 32; Lehner, *op. cit.*, p. 319, pl. VI, n. 59; Liell, *op. cit.*, p. 271, n. 70, fig. 46. — [7] Garrucci, *Storia*, pl. CCCLXXXIV, n. 5; Lehner, *op. cit.* p. 320, pl. VI, n. 60, *Photogr. Parker*, n. 2912; Liell, *op. cit.*, p. 256, n. 41, fig. 32. — [8] Garrucci, *Storia*, t. V, n. 36 app.; Schultze, *Verzeichniss*, n. 20; Lehner, *op. cit.*, p. 311 sq.; 320, n. 61, pl. VII, n. 61; Liell, *op. cit.*, p. 257, n. 42, fig. 33.

Nous ne revenons pas ici sur l'unique fresque catacombale représentant l'âne et le bœuf. Voir t. I, col. 2056, fig. 596.

III. Épigraphie. — Cette inscription nous offre l'unique exemplaire d'un bœuf sur une plaque funéraire (fig. 1570). On lit :

Σπηράντι, εὐψύχι, γλυκύς, χρηστέ.
Speranti, bono animo esto, dulcis, bone.

A gauche de l'inscription un canard, sur le corps duquel on lit : ANATEC, homophone de *anates* (des canards), et qui est ici pour ἀνάθες, *cesse ;* à droite, un bœuf sur le corps duquel on lit le mot BOYAEIN, pour βοᾶειν, *beugler, crier.* En réunissant ces deux mots on obtient ἀνάθες βοᾶειν, cesse de crier. Ces deux animaux sont donc une sorte d'allégorie parlante [1].



1570. — Inscription funéraire. D'après Perret, *Les catacombes de Rome,* t. V, pl. LXIII, n. 33.

IV. Bibliographie. — H. Grimoüard de Saint-Laurent, *De quelques singularités longtemps usitées dans la représentation de la Nativité de Notre-Seigneur,* dans la *Revue de l'art chrétien,* 1880, t. XXX, p. 107 sq., 324 sq.; 1881, t. XXXI, p. 173 sq. — R. Grousset, *Le bœuf et l'âne à la Nativité du Christ,* dans les *Mélanges d'archéol. et d'hist.,* 1884, t. IV, p. 334-444. — C. Luebeck, *Die Thiere an der Krippe des Erlösers,* dans *Zeitschrift für christliche Kunst,* 1905, fasc. 1, p. 9-14. — F. E. de Uriarte, *El buey y el asno testigos del naciamiento de nuestro Señor,* dans *La ciencia christiana,* 1879, t. XII, p. 260-275; 1880, t. XIII, p. 64-87, 167-188. — A. West, *The ox and ass legend of the Nativity,* dans *The contemporary Review,* 1903, t. LXXXIV, p. 873-885. — Bonnacorsi, *Noël,* in-12, Paris, 1903.

H. Leclercq.

BOISSEAU. Dans l'étude que nous avons consacrée aux monuments chrétiens relatifs au service public de l'annone [2] nous avons rencontré divers personnages maniant le *modius* ou le *rutellum.* L'un d'eux, président de la corporation des boulangers, était à demi caché par un énorme boisseau (t. I, fig. 773), un autre levait la règle au moyen de laquelle on faisait un niveau sur le boisseau rempli de grain (t. I, fig. 774). Ces monuments si expressifs ne laissent aucun doute sur le sens que nous devons attribuer au boisseau chaque fois que nous le rencontrons sur les monuments de l'antiquité chrétienne [3]. C'est ce qu'a très justement pressenti Raoul-Rochette [4] en invoquant une inscription chrétienne [5] souvent reproduite [6] rappelant la mémoire de l'annonaire *Maximinus qui vixit annos XXIII. Amicus omnium* (fig. 1571). Cette épitaphe appartient à la deuxième moitié du IIIe siècle, son lieu d'origine n'est pas connu, peut-être était-ce la catacombe de Domitille. Le P. Lupi, d'ordinaire mieux inspiré, a cru voir ici *imaginem Christi quem Maximinus hic sperat, redditurum sibi e sepulchro prodeunti mesuram plenam, confertam, coagitatam et supereffluentem* [7]. *Fortasse etiam spicæ illud alludunt ad granum frumenti, quod cum mortuum fuerit, multum fructum affert* [8]. Maximinus était probablement un de ces officiers publics préposés aux distributions du blé et que les inscriptions désignent sous le titre de *mensores Cereris augustæ.* Le *modius* et le *rutellum* étaient les deux instruments caractéristiques de sa profession, d'après le témoignage formel d'un grammairien ancien, *Lucilius*



1571. — Épitaphe de Maximinus.
D'après *Römische Quartalschrift,* 1887, pl. II, n. 3.

Frumentarius est ; modium hic secum atque rutellum secum affert [9].

Le boisseau était l'insigne officiel du *collegium pistorum* et nous le retrouvons sur un certain nombre de monuments dans sa forme invariable de cône tronqué

[1] L. Perret, *Les catac. de Rome,* 1885, t. V, pl. LXIII, n. 33; t. VI, p. 178; Martigny, *Dictionn., des antiq. chrét.,* 2e édit. p. 242. — [2] Voir *Dictionn.,* t. I, col. 2267-2279, fig. 771-778. — [3] Ces insignes se montrent également sur les monuments païens, cf. *Notizie degli scavi,* dans *Atti dell' Accademia dei Lincei,* 1898, p. 477, fig. 2. — [4] *Deuxième mémoire sur les antiquités chrétiennes des catacombes. Pierres sépulcrales envisagées sous le double rapport des formules et des symboles funéraires,* dans les *Mém. de l'Acad. des inscript.,* 1838, t. XIII, p. 258. — [5] Longtemps conservée au musée Kircher, transférée au musée épigraphique du Latran, pilier XVI, n. 39. — [6] A. Lupi, *Dissertatio chronolog. paleogr. ecclesiast. in veteri græca inscriptione minio conscripta| Severæ martyris epitaphium referenti; aliisque monumentis Romæ nuper effossis,* in-4°, Panormi, 1734, pl. VIII, n. 1, p. 52; A. Muratori, *Thesaur. veter. inscriptionum,* in-fol., Mediolani, 1739, p. MDCDXII, in-8°; Galeotti, *Museum Odescalchum sive Thesaurus antiquar. gemmarum,* in-fol., Romæ, 1751-1752, t. II, pl. LI, p. 129; Paciaudi, *Diatriba de Beneventano Ceresis Augustæ Mensore* Ἐξήγησις, in-4°, Romæ, 1753, p. XLV-XLVI; Raoul Rochette, *op. cit.,* p. 258; L. Perret, *Les catacombes de Rome,* in-fol., Paris, 1852, t. V, pl. XXVI, n. 51, p. 155; Martigny, *Dictionn.,* 1877, p. 467; F. X. Kraus, *Realencyklopädie,* p. 401; Th. Roller, *Les catacombes de Rome,* in-fol., Paris, 1881, t. I, p. 373, pl. IX, n. 37; J. Wilpert, *Ein unbekanntes Gemälde aus der Katakombe der Hl. Domitilla,* dans *Römische Quartalschrift,* 1887, t. I, p. 46, pl. II, n. 3. — [7] Luc., VI, 38. — [8] Joa., XII, 24. — [9] Lucilius, dans Nonn., I, 66. Cf. Saumaise, *Exercitationes Plinianæ,* p. 365.

monté sur trois pieds. Souvent, comme sur l'épitaphe de Maximinus, on le représente débordant avec une touffe d'épis qui le surmonte. Nous le voyons tel sur une monnaie de l'empereur Hadrien (fig. 1572) [1] et sur



1572. — Monnaie d'Hadrien.
D'après *Römische Quartalschrift*, 1887, pl. II, n. 2.

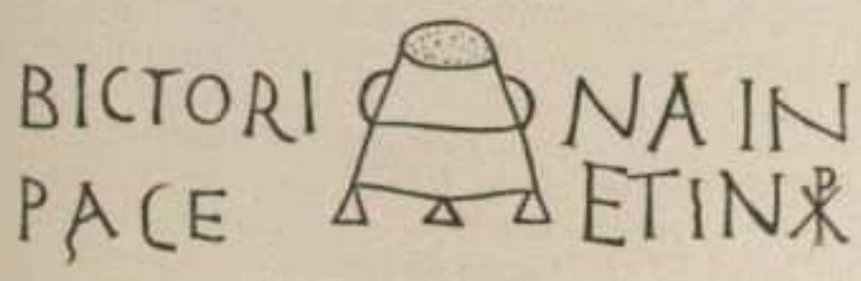
un onyx publié par Abraham Gorlée (fig. 1573) [2]. Sur ce dernier petit monument, on a figuré une balance en travers du boisseau. Nous avons vu en étudiant l'insigne de la balance qu'il était représenté sur l'épitaphe



1573. — Onyx gravé.
D'après Gorlæi, *Dactyliotheca*, t. II, n. 72.

d'un boulanger [3]. Ces rapprochements doivent suffire à montrer combien sont étroitement unis les trois dissertations consacrées à l'annone, au boisseau et aux boulangers.

Une inscription, provenant du cimetière de Cyriaque, fait mémoire de Victorina et son épitaphe présente



1574. — Épitaphe de Victorina.
D'après Perret, *Les catacombes de Rome*, t. V, pl. XXII, n. 35.

le boisseau, non que les femmes pussent faire partie de l'administration de l'annone, mais parce que, ici probablement, nous avons affaire à une boulangère [4] (fig. 1574). On peut le conjecturer avec d'autant plus de raison que le boisseau — celui-ci absolument cylindrique — se voit sur l'épitaphe du boulanger Vitalis [5] et par contre on ne le voit pas sur l'épitaphe du préfet de l'annone Sabinus [6]. Enfin, on le retrouve avec un oiseau qui s'apprête à becqueter les épis débordant sur l'épitaphe d'Ampelia, conservée dans la chapelle de la Trinité, à Velletri [7] (fig. 1575). Peut-être la tombe de Pollecla, la marchande d'orge sur la *Via nova*, offrait-elle la représentation du boisseau, nous n'en pouvons rien savoir [8].

Bosio, et quelques archéologues à sa suite ont con-



1575. — Épitaphe d'Ampelia.
D'après Perret, *Les catacombes de Rome*, t. V, pl. LXVII, n. 15.

fondu parfois le boisseau couronné d'une touffe d'épis avec un brasier ardent qu'ils ont dénommé : *vaso ardente* [9], *caldaia accesa* [10]; cette erreur a été signalée par le père Garrucci [11].

H. LECLERCQ.

BOLDETTI (Marco Antonio). Boldetti naquit à Rome le 19 novembre 1663, fut instruit au collège Ghislieri, y obtint des succès de collège et le surnom de *Plutarco*. Il effleura beaucoup de sciences et n'y pénétra point, sauf dans la connaissance de l'hébreu qu'il approfondit assez pour être nommé *Scriptor hebraicæ linguæ* à la Bibliothèque vaticane sous Innocent XII. La place de custode *de sacri cimiteri* étant venue à vaquer, il fallait un archéologue, ce fut un hébraïsant qui l'obtint. Pendant une trentaine d'années, et de la meilleure foi du monde, monsignor Boldetti pilla les catacombes pour mieux servir la religion. De regrettables dégâts avaient été faits dans les souterrains, mais à l'heure où Boldetti en prit la surintendance les fresques intactes, les *loculi* inviolés, les épitaphes entières, les fonds de coupe, les menus objets de toute sorte se rencontraient dans des galeries et des cubicules, en nombre infini. Boldetti partit de ce principe qu'il fallait déménager tout le mobilier funéraire des premiers fidèles. Les squelettes, les épitaphes, les ornements de toute nature furent retirés, arrachés — et souvent brisés, pulvérisés — mais remontés au jour. L'exploration se faisait méthodiquement en ce sens qu'une galerie visitée était une galerie vidée; on n'y laissait que ce qu'on dédaignait, ce qu'on ignorait et ce qu'on oubliait. Si encore le custode avait tenu un *Journal* des fouilles, notant quotidiennement et topographiquement le dégât qu'il faisait, ce mal serait moindre; loin de là, les *reliquiæ* ne sont pas même décrites, encore moins inventoriées. Elles sortent des cimetières pour s'empiler dans les armoires de la custodie jusqu'aux jours de générosité. Alors on les disperse avec une indication vague, à supposer qu'elle soit exacte. Tel fut le régime en vigueur sous la direction de Boldetti, régime pour lequel ses concitoyens ne se tenaient plus d'admiration. « Il fut, écrit Mazzuchelli, chanoine de Sainte-Marie au Transtevère pendant plus de quarante ans; aussi orna-t-il le porche et

[1] J. Wilpert, dans *Römische Quartalschrift*, 1887, t. I, pl. II, n. 2, p. 28. — [2] Abr. Gorlæi, *Dactyliothecæ*, in-4°, Leyde (?), 1695, t. II, n. 72. — [3] Th. Roller, *Les catac. de Rome*, 1881, t. I, p. 36; *Dictionn.*, t. II, col. 1220, fig. 135. — [4] Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri cristiani*, in-fol., Roma, 1720, p. 318; Mamachi, *Origines christianæ*, in-4°, Roma, 1749, t. III, p. 206; édit., 1846, t. III, p. 151, pl. XXXVI; Marini, dans Mai, *Script. vet. nova collect.*, in-4°, Romæ, 1831, t. V, p. 422, n. 4; L. Perret, *Les catac. de Rome*, t. V, pl. XXII, n. 35, p. 154. — [5] De Rossi, *Inscr. christ. urb. Rom.*, in-fol., Romæ, 1861, t. I, n. 495, p. 212. — [6] Mort en 522. De Rossi, *op. cit.*, t. I, n. 978; Perret, *op. cit.*, t. V, pl. LIX, n. 1. — [7] Cardinali, *Iscrizioni Veliterne*, in-4°, Roma, 1823, p. 184, n. CXIX; L. Perret, *op. cit.*, V, pl. LXVII, n. 15. — [8] Voir *Dictionn.*, t. I, fig. 771. — [9] Bosio, *Roma sotterranea*, in-fol., Roma, 1632, p. 196. — [10] Boldetti, *Osservazioni*, p. 318. — [11] Garrucci, *Hagioglypta*, in-8°, Paris, 1856, p. 106.

la sacristie d'une multitude d'inscriptions et d'autres monuments chrétiens trouvés de son temps dans les catacombes [1]. » Clément XI lui proposa l'épiscopat, mais en vain, car ce pitoyable antiquaire était un prêtre humble et désintéressé.

Son administration des catacombes souleva cependant quelques objections. Plusieurs remarquèrent que parmi les inscriptions placées sous le porche de Sainte-Marie du Transtevère, il s'en trouvait de païennes. Leurs scrupules devinrent assez bruyants pour que Marangoni crut devoir les apaiser. Il écrivit, pour justifier son ami, un livre excellent, demeuré classique et intitulé : *Delle cose gentilesche e profane transportate ad uso e adornamento delle Chiese,* in-4°, Roma, 1744. C'était un maître livre que Boldetti, alors âgé de 81 ans, n'eût plus été en état d'écrire. Il n'eût jamais été en état, pour mieux dire, car cet homme instruit qui avait eu sous les yeux et entre les mains tant de merveilles en avait tiré le sujet d'un livre, qui est de lui tout seul malheureusement, et dont la place est si considérable dans l'histoire de l'archéologie chrétienne qu'il nous faut, à son sujet, entrer dans quelques détails [2].

Les richesses archéologiques que Boldetti a eues sous les yeux et entre les mains furent telles qu'un inventaire, même peu soigné, même légèrement incomplet, eût suffi à éclipser le livre génial de Bosio. Mais ce livre n'est pas un inventaire bon ou mauvais, c'est un ouvrage d'apologétique. L'auteur reste sincère, mais la négligence qu'il apporte jusque dans l'exposition de faits matériels a pu aller parfois si loin qu'elle a fait, à tort, soupçonner leur véracité. On ne saurait cependant mettre en doute la haute probité de Boldetti, bien qu'il ait contribué à laisser planer sur l'Église de Rome, à propos de la garde et de la distribution des reliques, les plus graves soupçons d'imposture. La célèbre lettre de Mabillon intitulée *De cultu sanctorum ignotorum* avait relevé des faits accablants d'incurie et de mauvaise foi. Les arguments présentés par le bénédictin furent repris, développés, aiguisés par quelques érudits appartenant à la religion prétendue réformée, tels que Misson et plusieurs autres. Ce fut pour leur imposer silence que la cour romaine ordonna à Boldetti de rendre publiques les observations qu'il avait été amené à faire et la règle dont ses prédécesseurs et lui s'étaient inspirés dans l'exploration des catacombes. Boldetti sut éviter dans son livre le ton de la polémique et sollicita quelques conseils du sénateur Buonarotti [3]. Pour la topographie dont il s'occupe peu, il suivit Bosio et recourut dans plusieurs circonstances à la science de Marangoni [4]. En ce qui concerne l'épigraphie, l'incurie de Boldetti dépasse la mesure. Voici en quels termes J.-B. De Rossi le juge : *Boldetti volumen cæteros libros omnes et christianorum inscriptionum copia et insigni apographorum negligentia vincit : cœmeteria vero, unde singulos lapides effossos Boldettus testatur, memoriter, opinor, ab eo sunt indicata ; qua in re tot tantosque ejus errores detexi, adeo ignavam incuriam, ut quamquam mortuis obloqui et irasci æquum haud sit, ei me iratissimum esse profitear* [5].

Le livre de Boldetti parut sous ce titre : Marc. Ant. Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiterj de' santi martiri ed antichi christiani di Roma, aggiuntavi la serie di tutti quelli che in varie parte del mondo si trovano,* 2 vol. in-fol., Roma, 1720. Un abrégé de cet ouvrage, demeuré inédit, se trouve dans le ms. du *Vatican 8370.*

Boldetti mourut le 4 décembre 1749, sa dépouille fut inhumée à Sainte-Marie-du-Transtevère. Marangoni a écrit la vie, restée inédite, de son ami ; elle est conservée dans le ms. *Marucelliano A 31*, à Florence.

H. Leclercq.

[1] Mazzuchelli, *Gli scrittori d'Italia cioè notizie storiche, e critiche intorno alla vita e agli scritti dei litterati italiani,* in-fol., Brescia, 1762, t. II, part. 3, p. 1450. — [2] *Stor. letter. d'Italia,* t. II, p. 541 ; *Acta eruditorum,* Lipsiæ, 1722, p. 513-524 ; *Novelle letterarie,* de Venise, 1741, p. 115. — [3] Au sujet de ces consultations et des notes communiquées par Buonarotti, cf. De Rossi, *Inscr. christ.,* t. I, præf., p. XXVII, d'après les papiers de Buonarotti conservés à la bibliothèque Marucelliana de Florence. Boldetti n'a pas utilisé quelques-unes des indications les plus précieuses de son correspondant. — [4] H. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne,* in-8°, Paris, 1907, t. I, p. 11. — [5] De Rossi, *Inscript. christ.,* t. I, p. XXVII.

BOLOGNE (MANUSCRITS LITURGIQUES DE LA BIBLIOTHÈQUE DE L'UNIVERSITÉ DE).

N° **1084**, parchemin, 189 feuillets (0m205 × 0m295), XIe s. Au fol. 189e on lit : *Hoc missale, quod e Gallia mecum attuli, pretii est aurorum largorum. Mitia fata mihi Francisci Sassatti, Thomæ filii, civis Florentini.* Ebner croit l'écriture allemande et suppose que le ms. pourrait avoir été écrit à Ratisbonne, mais il ne propose aucun rapprochement paléographique qui justifie cette conjecture, il se fonde sur la décoration toute seule.

Fol. 1. Sacramentaire : *In nomine Domini incipit liber Sacramentorum de circulo anni expositus a sancto Gregorio papa romano editus, ex authentico libro bibliothecæ cubili scriptus, qualiter missa romana celebretur. Hoc est inprimis introitus, qualis fuerit statutis temporibus.*

Fol. 2 v°. Préface commune. On a ajouté au XIe siècle la prière *Aperi Domine os meum* que le prêtre récitait pendant le chant du *Sanctus.* A la même époque on a transcrit sur le fol. 3 verso, diverses prières :

Benedictio ad legendum evangelium : Dominus sit, etc.

Quando accepit oblationem : Suscipe S. Trinitas, etc.

Super hostiam : Sanc†tifica, quæsumus Domine, hanc oblationem, ut nobis unigeniti tui corpus fiat. Amen.

Super calicem : Sanc†tifica, quæsumus Domine, hunc calicem, ut nobis unigeniti tui sanguis fiat. Amen.

Super utrumque: In nomine † Patris et Filii et Spiritus Sancti sit benedictum et consecratum et ordinatum sanctum sacrificium. Amen.

Daturus pacem : Domine Jesu Christe qui dixisti apostolis tuis : Pacem relinquam, etc.

Fol. 4. *Te igitur clementissime pater* sert de prétexte à l'enluminure de la page entière. Le pape seul est mentionné dans l'oraison *Te igitur ;* au XIIe siècle on a ajouté en marge : *rege, antistite et omnibus orthodoxis... cultoribus.* Les noms insérés au *Memento* des vivants ont été effacés ; le *Memento* des morts était omis, on l'a ajouté au XIIe siècle, mais en marge seulement. A la fin du canon on ajouta : *Fiat commixtio.* Le canon finit au fol. 7 verso.

Fol. 8 r°. Propre du temps et propre des saints.

Fol. 29 v°-64 r°. Propre du temps.

Fol. 113 r°. Messe de la dédicace.

Fol. 118 v°. *Dominica I mense decembri de adventu Domini.*

Fol. 121 v°. — *Dominica I post Pentecosten* jusqu'au XXIVe dimanche.

Fol. 131 v°. Messe de saint Benoît.

Fol. 132 v°. *Missa pro papa.*

Fol. 133 r°. Messes votives avec épîtres et évangiles.

N° **1519**, parchemin, 494 feuillets (0m17 × 0m27), XIIe-XIIIe s. *Missale.* Seul exemplaire connu d'un supplément complet pour un sacramentaire ordinaire. Il contient les parties de la messe que l'on chantait, ainsi que les épîtres et évangiles. Les oraisons et le *canon* se trouvaient dans le sacramentaire.

N° **2246** (olim *S. Salvatoris, 669*), parchemin (25 × 35 cm.) XIIIe-XIVe s.

N° **2247** (olim S. Salvatoris *670*), parchemin, 135 feuil-

lets (0m245 × 0m365) XIe siècle. Sacramentaire provenant de l'île de Gorgona, près l'île d'Elbe, contenant outre les oraisons, les évangiles. Les premiers feuillets manquent. Le début actuel tombe au milieu de la passion du vendredi saint. Après le samedi saint commence l'*Ordo missæ*.

Ordo, quando ingreditur Sacerdos ad altare, dicat hanc orationem.

Oremus te Domine, etc.

Omnipotens sempiterne Deus, etc.

Deus propitius esto mihi peccatori, etc.

Cum gloria in excelsis Deo cantatur, dicat sacerdos hanc orationem.

Deus qui non mortem, sed penitentiam desideras, etc.

Ymnus angelorum : Gloria. Symbolum apostolorum : Credo.

Quando ponit oblatio (sic) *super altare : Suscipe sancte Pater*, etc. : la même prière que celle qui se trouve au missel romain.

Quando miscuit aquam cum vino, dicat : Deus qui humane, etc.

Quando ponit calice (sic) *super altare, dicat sacerdos : Domine Iesu Christi, qui in cruce passionis tue de latere tuo sanguinem et aquam*, ici le verbe manque, etc.

Elevata manu benedicat : In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti sit signatum et consecratum et benedictum hoc sacrificium. Encensement.

Postea vertat se ad populum sacerdos et dicat : Orate pro me, etc. *Dicant respondentes : Orent pro te omnes sancti et electi Dei. Exaudiat te Dominus orantem pro nostra omniumque Salute.*

Tunc clinet se ad altare dicens : Suscipe, la même prière que dans le missel romain, suivie d'une prière pour les morts.

Fol. 7. Les préfaces. La préface *De beata* porte *In assumptione S. Marie* ajouté au XIIIe siècle.

Fol. 9 re. La préface commune avec le *Sanctus*.

Fol. 9 ve-11 ve. Le canon. Dans le *Libera* il y a quelques différences avec la prière telle que nous la possédons aujourd'hui; on faisait mention de saint Michel et de saint Jean-Baptiste après la sainte Vierge : *et electo tuo archangelo Michaele et beato Johanne Baptista.*

Fol. 12-54. Propre du temps depuis Pâques jusqu'au cinquième dimanche avant Noël. Après le dimanche de la Pentecôte on trouve cette annonce curieuse : *Eodem die sanctorum Iusti et Clementis.* C'est la seule fête de saint dans le propre du temps.

Fol. 55-98. Propre des saints. Il commence avec saint Sylvestre et finit avec saint Thomas. Certaines fêtes sont propres à la Toscane.

Fol. 98 ve. Commun des saints et *Missæ diversæ.*

Fol. 122 ve. *Quando epistola legitur ad missam dicat Sacerdos has orationes ex toto corde : Altissime et piissime Deus, ignosce mihi*, etc.

Tout le reste est postérieur. La *præfatio de beata*, la messe votive *Concede*, des messes pour les fêtes de saint Séverin, confesseur, et saint Hilaire, évêque, diverses bénédictions et enfin six intonations du *Gloria*, deux du *Credo* et deux du *Te decet laus* avec des neumes en clef de do et clef de fa.

Fol. 128-135. Évangiles du commun; ces feuillets appartiennent à un manuscrit de format plus petit, du XIIIe-XIVe siècle.

N° **2547**. (*S. Salvatoris 684*), parchemin 290 feuillets (0m16 × 0m21), XIe siècle. Sacramentaire provenant de Brescia, de l'église Sainte-Euphémie.

Fol. 1 et 2. Sans importance.

Fol. 3-18. Calendrier assez long remanié au XIVe ou XVe siècle et contenant beaucoup de saints italiens et surtout de Brescia, entre autres sainte Euphémie, marquée en rouge.

Fol. 19-101. Propre du temps depuis le Ier dimanche après Noël jusqu'au IVe dimanche de l'Avent. La séparation entre le propre du temps et le propre des saints est strictement observée. La fête de Noël seule se trouve au propre des saints.

Fol. 102. Préparation à la messe. *Dum præparat se presbyter ad missam canendam : Quam dilecta*, etc. Prières pendant l'habillement.

Fol. 104. *Ordo missæ. Dum intrat ad altare. Introibo : Iudica. Oratio : Omnipotens sempiterne Deus*, etc. *Confiteor. Misereatur nostri. Preces : Delictum meum*, etc., et d'autres versets. *Oratio. Omnipotens sempiterne Deus, qui me peccatorem*, etc. *Aufer a nobis. Hymnus Angelorum : Gloria. Simbolum apostolorum : Credo.*

Fol. 105. Des Préfaces : *in quadragesima, in natale unius apostoli, in natale plurimorum apostolorum, in honore S. Trinitatis* et *de S. Cruce.* La préface de la sainte Vierge fait défaut.

Fol. 107. *Præfatio Communis. Sanctus.* Ce feuillet est orné d'assez belles enluminures.

Fol. 108. Le canon avec beaucoup d'additions. Dans le *Te igitur*, après *cultoribus tuis* on a ajouté *et me servum tuum indignum reminiscere digneris.* Dans le *Memento* des vivants on fait mention des bienfaiteurs et des confrères. Aux saints du *Communicantes* on a ajouté *Ymiliani et Tyrsi* et dans la prière, *Nobis quoque peccatoribus*, on a intercalé le nom de sainte Euphémie. Avant le *Memento* des morts on lit cette rubrique : *Hic recitentur nomina defunctorum.* Après le *Fiat commixtio* il y a la prière : *Domine Sancte pater, omnipotens æterne Deus, da mihi hoc corpus*, etc... *Corpus D. N. I. C. prosit mihi, etc.*

Ad calicem : Communicatio et confirmatio sancti sanguinis tui, Domine I. C., prosit mihi in remissionem peccatorum et conservet me ad vitam perpetuam. Amen.

Post acceptam eucharistiam : Gratias tibi ago, Domine Deus qui me peccatorem sociare (? *satiare*) *dignatus es*, etc.

Finita missa benedicat presbyter populum et dicat : Benedictio Dei Patris † et Filii † et Spiritus † Sancti descendat super vos.

Convertat et deosculit altare et dicat : Placeat, etc.

Fol. 115-192. Propre des saints.

Fol. 192. Commun des saints : les *Missæ diversæ :* les messes votives parmi lesquelles *Missa pro defuncto desiderantibus* (?) *penitentiam et minime consequentibus.*

Fol. 279-282. Offices de la semaine-sainte, ajoutés plus tard.

Fol. 283. Autres additions postérieures, parmi lesquelles *Missam ad sponsam benedicendam.*

N° **2565** (*S. Salvatoris 685*), parchemin in-4e, 626 feuillets (0m165 × 0m24), XIVe siècle. Manuscrit anglais. Les initiales sont ornées de couleurs variées. Malheureusement les plus belles enluminures ont été découpées. *Missale plenum.*

Fol. 1. Messe du Saint-Sacrement (addition du XIVe siècle).

Fol. 3. Calendrier, très riche en saints anglais, et notices nécrologiques. Les mois de janvier, février, novembre, décembre, manquent. Vient ensuite la bénédiction de l'eau.

Le Missel commence par le propre du temps, depuis le premier dimanche de l'Avent jusqu'au vingt-cinquième dimanche avant l'Avent. A remarquer la *reconciliatio pœnitentium*, le jeudi-saint.

Fol. 250. Prières avant la messe, l'*Ordo missæ*, les préfaces, le canon. Le canon est très abimé.

Vient ensuite le propre des saints très riche en saints anglais.

Fol. 499. Le commun et les *Missæ diversæ.*

Fol. 587. Les *Kyrie* et *Gloria* avec notes.

Fol. 600. Seize séquences.

Fol. 618. Les *Sanctus* et *Agnus Dei* avec notes, cf. *Paleographie musicale,* t. II, pl. 208, où est reproduit le feuillet 500.

Fol. 623. *Laudes b. Mariæ V.* (addition postérieure).

N° **2679** (*S. Salvatoris 686*), parchemin in-8°, 242 feuillets (0m21 × 0m14), XIe siècle, ce volume vient des environs de Venise. *Missale plenum.* Il contient en effet les parties essentielles de la messe, cependant il ne comprend pas toute l'année liturgique.

Fol. 1-3. Additions postérieures.

Fol. 3 v°. Le commencement de l'Évangile de saint Jean, ajouté au XIIe siècle.

Fol. 4-10. Calendrier. Ce calendrier a été publié par Stephanus Borgia, *Kalendarium Venetum, ex cod. ms. mbr. bibliothecæ S. Salvatoris Bononiæ... nunc primum in lucem editum.* Romæ, 1773, in-8°. Il porte de nombreuses retouches.

Fol. 11 r°. Tableau pascal.

Fol. 11 v°. Formules pour annoncer solennellement la fête de Pâques, le Carême et l'Avent. *Plebs sancta Deo deserviens hoc cupit audire,* etc. Ces formules furent ajoutées au XIIe siècle.

Fol. 12 r°. Commencement du missel. *In die sanctissimum* (sic) *pasche.*

Fol. 13 r°. *Missa in S. Sepulchri.*

Fol. 13 v°. *Missa in S. Nicolai.*

Fol. 14-15. Messes des morts, intercalées au XIIe siècle.

Fol. 16 r°. *Ordo ad catecuminum faciendum.*

Fol. 22 r°. *Ordo ad benedicendam aquam.*

Fol. 26 r°. *Ordo missæ.*

Incipit confessio ante altare : Ante conspectum maiestatis tue, etc. *Deus propitius esto,* etc. *Aufer a nobis,* etc.

Cum ad osculandum altare accesserit, dicat : Oramus te, Domine, etc.

Quando evangelium osculatur, dicat : Pax Christi, quam nobis per evangelium suum tradidit, confirmet et conservet corda et corpora nostra in vitam æternam. Amen.

Deinde inclinanti diacono signum crucis faciendo, dicat. Dominus sit in corde tuo, etc.

Episcopus vel presbyter oblatam accipiens dicat : Suscipe S. Trinitas hanc oblationem, quam tibi offert famulus tuus et præsta, ut in conspectu tuo tibi placens ascendat. Per D.

Pro pluribus defunctis, plusieurs prières.

Quando calicem offert, dicat : Offerimus tibi, etc., la même prière qu'aujourd'hui.

Tunc elevata manu benedicat utrosque et dicat : In nomine Domini I. C. sit sacrificium istud immaculatum et a te Deo vivo et vero adunatum et benedictum.

Postea incensum accipiens et ponat (sic) *in turribulum dicit : Incensum istud. Dirigatur.*

Tunc sacerdos humillime convertat se ad circumstantes et dicat : Orate pro me peccatore.

Orent pro te omnes sancti et electi Dei. Memor sit omnis, etc.

Fol. 28 v°. La préface.

Fol. 29 r°. Le canon. Après l'*Agnus Dei* on lit : *Dum aut(em) eucharistiam sumere debet, inclinatus ante altare humillime dicat hanc orationem :*

Domine S. Pater, omnipotens eterne Deus, da mihi hoc corpus, etc. *Oratio post communionem : Domine I. C., fili Dei vivi pastor bone,... libera me per hoc sacrum corpus et sanguinem tuum a cunctis iniquitatibus,* etc.

Au XIIe siècle, on a ajouté en marge les prières *Fiat commixtio* et *Domine I. C., Filii Dei vivi,* etc.

Finita autem missa, postquam diaconus dixit : Ite missa est, accedat sacerdos ad altare et osculetur illud et dicat : Meritis et intercessionibus istorum atque omnium sanctorum suorum, misereatur nostri omnipotens Deus, qui vivit, etc.

Exaudiat nos redemptor mundi et donet nobis remissionem omnium peccatorum nostrorum, ipse pius Deus, qui est benedictus in sæcula sæculorum.

A cunctis malis et a cunctis peccatis absolvat nos omnipotens Deus. Indulgentiam et remissionem omnium peccatorum nostrorum tribuat nobis omnipotens Deus.

A vinculis peccatorum nostrorum absolvat nos redemptor omnium sæculorum.

Misericors et propitius sit nobis unigenitus Dei Filius. Oratio : Placeat : la même prière qu'au missel romain.

Fol. 35. Messes particulières. *Missa in anniversario dedic. basilicæ, in S. Michælis arch., in hon. S. Trinitatis, S. Crucis, S. Mariæ cotidianis diebus vel die Sabbato,* préface propre. *Missa in qualibet ecclesia pro veneratione sanctorum, quorum reliquiæ ibi continentur.*

Fol. 47 v°. Le commun des saints.

Fol. 70 v°. *Missa ad diversa.*

Fol. 103 v°. Ici commencencent les *Ordines.*

Fol. 103 v°-135. Manière de recevoir les pécheurs à la pénitence.

Fol. 135. *Missa pro penitente* avec d'autres messes.

Fol. 148-214. Instructions, prières et messes pour les malades et les morts.

Fol. 214-238. *Ordo ad sanctificandam aquam maiorem* (!) et d'autres bénédictions.

Fol. 238-242. Additions postérieures.

Le chant est indiqué par des neumes-accents. Cf. *Paléog. mus.,* t. II, pl. 13, où sont reproduits les feuillets 29-30.

E. FEHRENBACH.

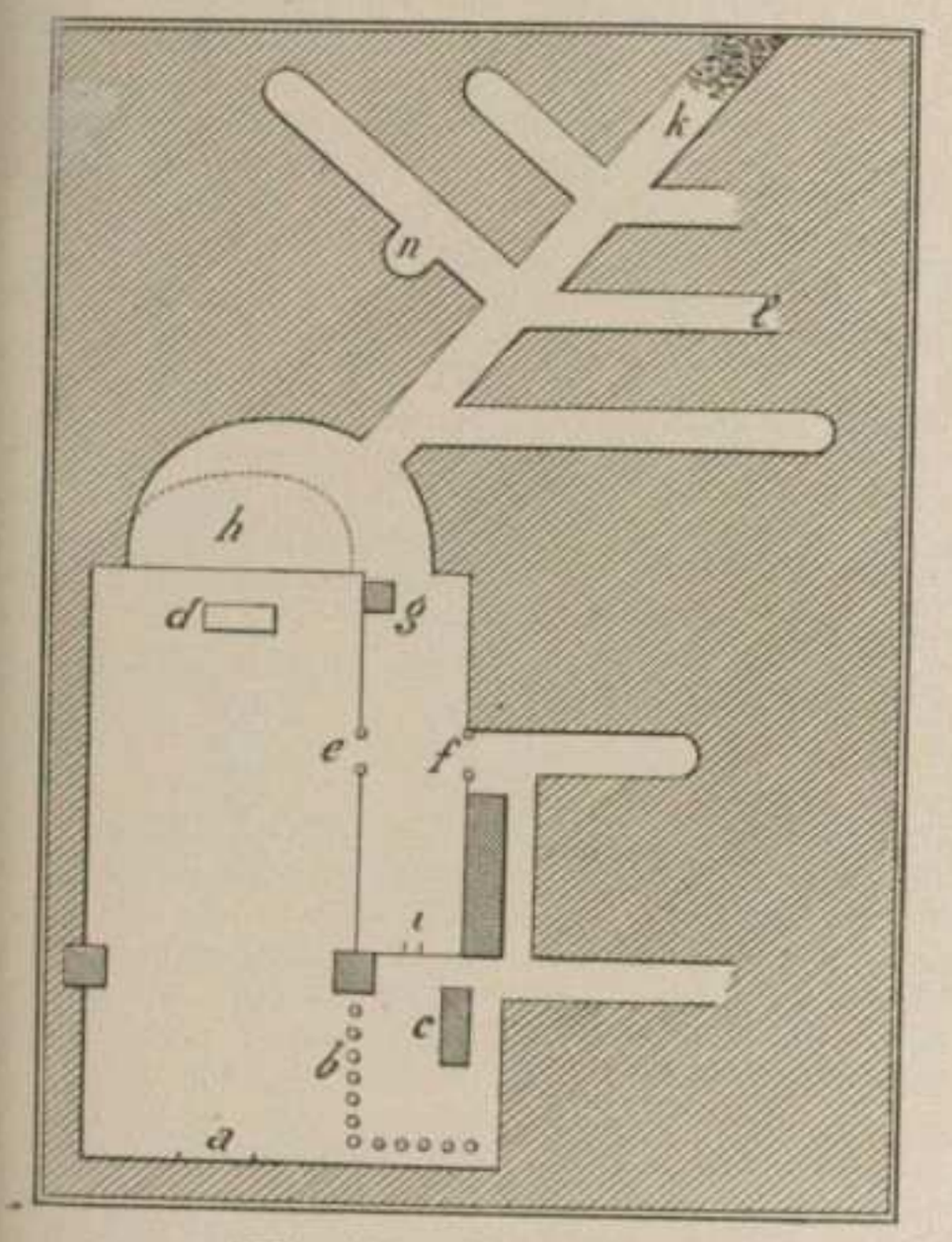
BOLSÈNE. — I. Origines. II. Le tombeau de sainte Christine. III. Épigraphie.

I. ORIGINES. — La ville étrusque de *Volsinium*[1], aujourd'hui Bolsena, possède quelques anciens souvenirs chrétiens. La ville était florissante et assez étendue à l'époque impériale, ainsi que les ruines permettent aujourd'hui de le constater. A l'est de la ville, à quelques centaines de pas des ruines, près d'une voie antique et dans la direction du lac se voit une église dédiée à sainte Christine. A côté de cette église et près de la chapelle de construction moderne, dite *del miracolo,* s'ouvre l'entrée d'une vaste grotte terminée par une abside, creusée dans le tuf et entièrement construite en maçonnerie. Au milieu de cette grotte on a accès à un cimetière souterrain qui a servi de catacombe aux fidèles de la première communauté chrétienne de Bolsena[2]. Celle-ci ne nous apparaît complètement organisée qu'en l'année 499, lorsque le nom de son évêque se lit parmi les signatures du concile tenu par le pape Symmaque; mais il ne semble pas douteux qu'un groupe de fidèles existait depuis longtemps à Bolsena, c'est du moins ce qu'on peut conclure, sans sortir des bornes d'une prudente critique, des actes du martyre de sainte Christine. Les nombreuses recensions de ces actes s'accordent sur le point du martyre pendant la période

[1] K. O. Muller, *Die Etrusker,* in-8°, Breslau, 1828, t. I, p. 451, cf. p. 222; Dennis, *The cities and cemeteries of Etruria,* in-8°, London, 1878, p. 23; Gamurrini, dans *Bull. dell' Istituto,* 1879, p. 14 sq. — [2] La topographie de ce souterrain, malgré les travaux récents auxquels elle a donné lieu, en est demeurée, à notre connaissance, au plan d'Adami, lequel semble n'offrir pas toutes les garanties souhaitables d'exactitude. Cf. A. Adami, *Storia della città di Volseno,* in-4°, Roma, 1737. E. Stevenson n'a fait suivre ses fouilles d'aucun plan. L'entrée des galeries s'amorce, semble-t-il, dans l'abside et prend une direction oblique. Adami trouva sur le sol de la grotte quelques fragments de marbres chrétiens.

antérieure à la Paix de l'Église. Les unes parlent de Dioclétien, d'autres d'Hadrien. Ces actes reçoivent une utile confirmation dans les monuments locaux.

Et d'abord il faut renoncer à voir dans la grotte un temple d'Apollon dont les actes font mention; sa destination primitive est chrétienne, et l'excavation, ainsi que la construction, ont naturellement entraîné la ruine d'une partie des galeries souterraines. La grotte se compose de deux parties: 1° un quadrilatère mesurant 13 mètres environ sur 6 mètres, et une abside; 2° une sorte de cour ou de vestibule de dimensions analogues pour la longueur et plus grandes pour la largeur (fig. 1576). En somme, c'est la disposition générale d'une basilique précédée d'un *atrium* qu'un arc largement ouvert fait communiquer. Ce que nous nommons *atrium* est creusé



1576. — Catacombe de Bolsena.
D'après A. Adami, *Storia di Volsinio*, t. II, p. 15.

a. Porte d'entrée. — *b*. Balustrade entourant un autel. — *c*. Autel. — *d*. Lieu où sainte Christine aurait été déposée par la comtesse Mathilde. — *e*. Porte donnant sur une chambre. — *f*. Autre porte donnant accès dans le cimetière. — *g*. Premier ambulacre. — *h*. Petite fenêtre. — *i*. Porte murée. — *k*. Monceau d'ossements. — *l*. Terre obstruant le passage. — *m*. Obstruction (n'est pas reporté sur le plan). — *n*. Oratoire.

dans le tuf mais s'ouvre librement au flanc de la colline, tandis que la basilique est déjà à une assez grande profondeur. Sur la partie droite de la basilique s'ouvre une tribune proche de laquelle se dresse un autel pourvu d'un ciborium de petites dimensions [1]. Hauteur 5m42; largeur 3m60. Il est porté sur trois degrés mesurant chacun 0m21 en hauteur; la base des colonnes 0m16, le chapiteau 0m33, les colonnes 2m42; les frontons 0m70, celui de devant en longueur, 1m52, pendant que les autres varient un tant soit peu suivant les jointures. Les arcs de devant et de droite ont une base de 0m91; ceux des côtés de 0m93 et un rayon de 0m45. Le couronnement est conique par l'assemblage de douze triangles mesurant 0m68 de longueur. Le sommet des triangles aboutit à un acrotère en forme de pomme de pin mesurant 0m40 en hauteur [2]. Ce *ciborium* semble dater du IXe siècle [3].

Les fouilles de 1880 ne se sont pas bornées à rendre possible la constatation matérielle de ce que nous venons de décrire. Elles ont permis de déterrer un groupe de chambres situé à gauche de l'église souterraine et qu'Adami n'a pas connu. Ce groupe comporte un cubicule principal avec *loculi* et *arcosolia*, dont les côtés donnent accès sur deux chambres, l'une formant un carré mal tracé est dépourvue de sépultures, l'autre est une grotte sans *loculi* dans ses parois. Au fond se trouvait une ouverture dans le sol de forme irrégulière dont l'extrémité s'ouvrait sur une autre fosse. Ni l'une ni l'autre ne paraissent avoir été utilisées. Une inscription trouvée dans le cubicule principal accuse la paléographie du Ve siècle, la présence d'une croix d'or, en forme de croix de Malte, trouvée dans un *arcosolium* confirme cette indication chronologique. Quelques monnaies relevées dans ce cubicule sont de l'époque constantinienne, celles d'une époque antérieure sont très rares, le plus grand nombre est de basse époque. Il ne semble donc pas que cette excavation intéresse nos recherches.

La grotte se compose de deux parties, l'une rectangulaire (13m + 6m) et demi-circulaire, l'abside; l'autre partie est une salle de même longueur que la précédente mais plus large. Une arche met ces deux locaux en communication. Le premier est creusé profondément, l'autre sert pour ainsi dire de vestibule. L'ambulacre s'amorce dans la région droite de l'abside qui en bouche l'issue. Cette disposition paraît intentionnelle, mais afin de ne pas supprimer complètement l'accès de l'ambulacre on laissa une petite ouverture dans toute l'épaisseur du mur. Cette fenêtre ne prend pas dans l'abside de façon à être visible mais elle se trouve à un niveau inférieur à celui du pavement. Par cette ouverture on pénétrait sous l'autel. Celui-ci a subi des modifications qui ne permettent pas d'affirmer en toute certitude que cette disposition est exactement la disposition adoptée dès que le culte de la martyre s'établit. Il semble bien toutefois que nous soyons ici en présence d'une *fenestella confessionis*.

L'ambulacre qui s'amorce à droite de l'abside est plus développé et comporte des ambulacres secondaires, malheureusement encombrés de terre et de débris. Les *loculi* qui se trouvent à la partie supérieure étaient violés, ceux qui sont à la partie inférieure étaient en grande partie intacts, en 1880. Le travail d'excavation est grossier et irrégulier. Les *loculi* sont fermés, comme dans les cimetières romains, avec des tuiles liées par de la chaux. Le plus fréquemment les tuiles sont entièrement recouvertes de chaux et l'inscription se lit sur cet enduit. Les inscriptions sont peintes en rouge et disposées dans un cartel. Quelquefois on a fermé les *loculi* avec une plaque de marbre.

L'ambulacre principal est très élevé, ses parois ont permis de creuser 9, 10 et même 11 rangées de *loculi* superposés; la plus grande hauteur est 7 mètres. Les parois sont perpendiculaires dans la partie la plus élevée, ils vont ensuite en se rapprochant à tel point que la largeur de l'ambulacre qui est de 1m50 ou 2 mètres dans la partie supérieure, ne mesure plus sur certains points, à la partie inférieure, que 0m50.

L'ambulacre qui vient déboucher dans l'abside avait été, lors de la construction de l'oratoire, entièrement aveuglé sur ce point, sans toutefois qu'on renonçât à

[1] Cozza-Luzzi, *L'antico « Ciborium » del ipogeo di Bolsena*, dans *Römische Quartalschrift*, 1892, t. VI, p. 67-76, pl. IV; Rohault de Fleury, *La messe, Études archéologiques*, in-4°, Paris, 1884, t. II, p. 26. — [2] Sous l'autel se trouve la pierre portant l'empreinte qu'on dit être celle de la plante des pieds de sainte Christine lors de son martyre, cf. Pennazzi, *Storia del miracolo eucaristico*, 1890, p. 42. — [3] C'est la conclusion de Cozza-Luzi, et cette date tardive nous dispense de donner ici la reproduction de ce petit monument dont nous reparlerons en étudiant ses congénères. Voir *Ciborium*.

établir une communication ; on ménagea donc une petite fenêtre dans toute l'épaisseur du mur [1]. Cette fenêtre était à un niveau inférieur au pavement et se terminait par un conduit aboutissant sous l'autel. La disposition est, dès lors, facile à concevoir : c'était ici un ἅγιον μαρτύριον pourvu d'une *fenestella confessionis*. L'*atrium* avait une communication distincte avec les galeries. L'abside et un des murs latéraux possédaient d'autres *fenestellæ* s'ouvrant sur les galeries cémétériales ; il est possible qu'elles n'y donnassent pas accès, mais simplement la possibilité d'y plonger le regard.

La construction de l'oratoire dans la partie centrale de l'hypogée entraîna de nombreuses ruines dans la disposition primitive de celui-ci. Une première remarque qui s'impose est celle du changement de niveau entre l'oratoire et les galeries. Stevenson en a induit avec beaucoup de perspicacité que le pavement actuel de l'oratoire cachait les traces des anciens ambulacres et quelques sondages ont vérifié la justesse de ses observations. Cette création d'un oratoire souterrain est digne d'attention puisque, avec moins de peine, on eût pu édifier à sainte Christine un mémorial à ciel ouvert. Il est clair qu'on aura voulu éviter de troubler les reliques par une translation et que, d'autre part, on n'a pu se résoudre à les laisser dans un souterrain ; on a donc creusé l'oratoire et, ici encore, la préoccupation de respecter le saint tombeau est manifeste. L'abside, pour des raisons qui nous échappent, n'ayant pu être tracée au centre de la paroi du fond de l'oratoire, on s'est résolu à la rejeter un peu sur le côté gauche, dût la symétrie en souffrir, plutôt que de déplacer la tombe de la martyre éponyme.

En 1884, Enrico Stevenson proposa de démolir l'autel moderne et de soulever le dallage composé de fragments de plaques de marbre juxtaposés. Quelques *tituli* païens ou chrétiens qui avaient été déchiffrés autrefois demeuraient en place, on constata que plusieurs d'entre eux étaient opistographes. Ce dallage de la basilique avait, très vraisemblablement, été exécuté au moyen des inscriptions servant de fermeture aux *loculi* que les travaux d'aménagement bouleversaient ; faute de matériaux on avait utilisé des marbres provenant des ruines de la ville antique.

Le but principal des fouilles n'était pas épigraphique, mais topographique. On souhaitait découvrir les derniers prolongements souterrains des galeries et des cubicules éventrés afin de saisir le rapport des uns et des autres avec les autres données fournies par l'hypogée et, grâce au plan ainsi reconstitué, ressaisir la relation qui avait existé entre la tombe de sainte Christine et les autres régions du cimetière. Alors, grâce à cette donnée fondamentale, on pourrait expliquer l'origine, le développement des divers niveaux et réseaux d'ambulacres et faire coïncider les données tant épigraphiques que topographiques pour rétablir la chronologie du cimetière.

L'ambulacre qui s'étend à droite du mur latéral de l'abside est le plus spacieux de tous ceux de l'hypogée. Sur toute sa longueur, plusieurs corridors, sur lesquels s'ouvrent des chambres, viennent y aboutir ; les tombes creusées à la partie supérieure ont toutes été violées, celles que les éboulements et les décombres dissimulaient jusqu'à une certaine hauteur au-dessus du sol sont intactes. Ces tombes sont défoncées avec peu de soin et nulle régularité. Elles sont fermées au moyen de tuiles maçonnées à la chaux ; le plus souvent la chaux badigeonne entièrement les tuiles. Un cartel à queue d'aronde renferme d'ordinaire l'inscription tracée à la couleur rouge. Parfois l'inscription a été d'abord tracée à la pointe dans la chaux humide, on a ensuite enduit le sillon de couleur. Les *loculi* fermés par une plaque de marbre sont tout à fait rares et exceptionnels. Le cimetière de Bolsène présente une particularité digne de remarque. La friabilité du tuf ayant amené la détérioration de certains *loculi*, au lieu de les abandonner on les a restaurés avec des fragments de tuiles encore enduits d'un lait de chaux et maçonnés avec une chaux d'un grain différent et moins fin. Cette deuxième couche a reçu parfois une nouvelle inscription.

L'ambulacre principal, haut de 7 mètres offre 9, 10 et 11 rangées de *loculi* dans ses parois taillées bien régulièrement et perpendiculairement dans la partie supérieure, puis ils se rétrécissent en sorte que la largeur du plafond de l'ambulacre est environ 1m50 à 2 mètres, tandis que la largeur du sol, dans certaines parties de l'ambulacre n'est que de 0m50. Il y a eu plusieurs périodes d'excavations dans la catacombe.

Avant d'aborder l'étude des inscriptions il faut signaler une particularité très remarquable. Deux tombes ont offert le portrait du défunt dans un cartel, portrait accompagné d'une inscription ; malheureusement, ces inscriptions sont tellement ruinées qu'il est difficile d'y rien lire. Les portraits sont ceux de deux fillettes ; la technique offre tant de ressemblance de l'un à l'autre qu'on peut supposer ces ouvrages produits par la même main. Sur un des *loculi* on a pu lire : HEC EST NOM INE... QVE(*vixit*)ANV VNV (?)... (*dies*) XXI ☩ S·CC.

Au-dessus du cartel on déchiffre : EGO EME... A côté du portrait sur deux tuiles couvertes de chaux on a lu :... IVDE(e)N... ;... KAI SEPTEMBR... Le deuxième portrait est accompagné de l'inscription suivante : VIXIT AN IIII..... Les noms de ces enfants n'ont pu être déchiffrés avec certitude. Pour le premier on propose GER*asinia* et GERMANA ; pour le deuxième PELEGRINA. Au-dessus le monogramme du Christ avec les sigles A Ω ; de légers indices donnent lieu de supposer que le monogramme se trouvait également au-dessus de l'inscription du deuxième portrait [2].

Une quarantaine de lampes en terre cuite des Ve et VIe siècles n'offraient rien de particulier, sauf une seule représentant Daniel, l'ange et Habacuc [3] ; un grand plat d'argile roussâtre était décoré d'une croix gemmée qui devait être accolée de deux visages de profil [4].

II. Le tombeau de sainte Christine. — Les fouilles de 1880 amenèrent la découverte du tombeau de la célèbre martyre de Bolsène, sainte Christine [5]. Les conditions exceptionnellement favorables dans lesquelles se fit la reconnaissance de cette tombe historique demandent qu'on y accorde un peu d'attention. Les belles études topographiques de E. Stevenson avaient été le fil conducteur mis entre les mains des explorateurs.

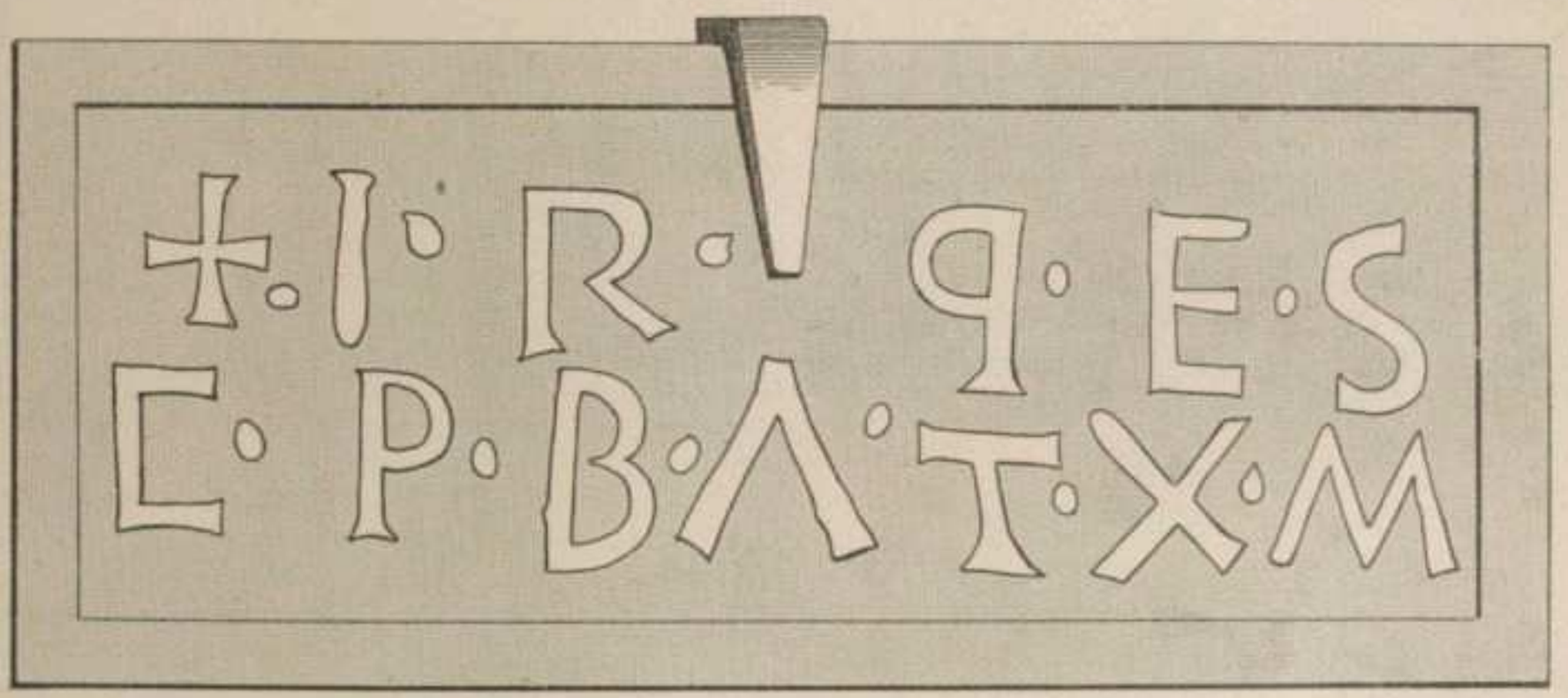
Une tradition ancienne disait que le corps de la martyre était conservé en entier sous l'autel placé dans

[1] E. Stevenson, *Intorno alle scavazioni fatte in un ipogeo cristiano di Bolsena*, dans *Notizie degli scavi. Atti della reale Accademia dei Lincei*, anno CCLXXVIII, 1880-1881, *Serie III*, t. VI, *Memorie della classe di scienze morali, storiche e filologiche*, p. 30-51 ; Le même, *Das Cœmeterium der heil. Christina zu Bolsena*, dans *Römische Quartalschrift*, 1888, t. II, p. 327-350 ; Gamurrini, dans *Bullettino dell' Istituto di corrispondenza archeologica*, 1879, p. 14 sq. ; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1880, p. 109 sq. : *Il sepolcro della martire Cristina in Bolsena ed il suo cimitero* ; Stevenson, *Escavazioni in un ipogeo cristiano di Bolsena*, Roma, 1881 (tirage à part des *Notizie degli scavi di antichita communicate alla r. Accad. dei Lincei*, 1880, p. 262-283). — [2] *Corp. inscr. lat.*, t. XI, n. 2875, 2876. — [3] Stevenson, dans *Notizie degli scavi*, 1881, p. 46, 50. — [4] *Ibid.* — [5] Les fouilles étaient dirigées par G. B. Daddi ; l'ouverture solennelle de l'urne et l'examen juridique des reliques eut lieu en présence de J.-B. De Rossi, du P. Cozza-Luzzi et de M. Gamurrini. La relation en fut rédigée et publiée par J.-B. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1880-1881, p. 109-143.

l'abside de l'oratoire. Volé en partie au moyen âge, le corps avait été reconstitué presque en entier et replacé dans son sépulcre primitif à l'époque de la comtesse Mathilde (XIe siècle). La valeur de cette tradition est loin d'être établie, nous n'avons à considérer ici que ce qui concerne le côté monumental de la question. Ce qui paraît vraisemblable c'est que les origines et le développement du culte de sainte Christine ne diffèrent pas de ce qui s'est passé ailleurs dans les mêmes circonstances. Primitivement une tombe plus ou moins dissimulée; plus tard, au même lieu, un culte nécessitant des travaux pour faciliter l'accès de cette tombe et la construction d'un édifice en l'honneur de la martyre. Nous avons vu, en effet, la crypte primitive transformée en église au moyen de déblaiements qui modifièrent la topographie en respectant le tombeau; enfin une grande basilique s'éleva sur l'hypogée ou à très peu de distance. L'aire de la grotte (*grotta di Santa Cristina*) fut creusée au sein même du cimetière souterrain grâce à la démolition partielle des anciennes galeries. Le nouvel oratoire étroitement soudé à l'ancienne nécropole chrétienne fut percé dans ses murs latéraux et dans ses absides de fenêtres permettant de regarder les cubicules et les ambulacres. L'abside majeure avec l'autel est, nous l'avons dit, hors de la symétrie afin de l'adapter au plan de l'hypogée primitif, ce qui faisait dire à Stevenson : *Io non dubito punto che le condizioni speciali dell'edifizio sieno dovute precisamente alla presenza (sotto l'altare) del corpo della martire eponima del luogo, S. Cristina.*

Le grand ambulacre qui est comme l'artère principale du cimetière se dirige en ligne droite vers le fond de l'oratoire. La première galerie à droite s'amorce à angle droit et sur une de ses parois se voit un étroit réduit. Entre ce réduit et le périmètre de l'abside sous le niveau de l'oratoire, à droite de l'autel, les fouilleurs découvrirent un sarcophage fruste taillé dans la pierre du pays, disposé sous la sainte table et la statue couchée de sainte Christine [1]. Le sarcophage avait été brutalement rompu sur la face postérieure tournée vers le fond de l'abside, c'est-à-dire par conséquent sur la face qui était alors tournée vers le jour. Par la partie manquante on voyait dans la tombe non un squelette incomplet disposé régulièrement, mais un petit coffret de marbre de forme quadrilatérale semblable aux urnes cinéraires, fermé d'une plaque de marbre blanc soudée au moyen de griffes de fer plombées. Cette plaque avait été retaillée après avoir servi d'épitaphe à divers personnages du IIe ou du Ier siècle. L'urne en marbre blanc mesure 0[m]42 en longueur; 0[m]22 en largeur, 0[m]28 en hauteur et elle a été travaillée à l'époque impériale. Destinée primitivement à l'usage funéraire, elle servit ensuite de récipient pour l'eau ou de vase de fleurs, enfin elle fut déposée dans le sarcophage de sainte Christine. Sur un cartouche anciennement tracé on grava les lettres suivantes : + · I · R · Ϙ · E · S · C · P · B · Λ · T · X · M qu'on proposa un peu précipitamment de développer ainsi : *Hic requiescit corpus beatæ Xristinæ martyris* (fig. 1577).

Si on examine attentivement l'inscription on constate que la première ligne est composée d'après le système des sigles syllabiques qui posséda longtemps la faveur et d'après lequel chaque syllabe est représentée par sa vocale unique ou par la consonne initiale. On peut donc lire sans aucune chance d'erreur : *hic*-Re-*Qui*-E-S*cit*. Nous retrouvons ces mêmes divisions dans l'inscription de saint Médicus, à Otricoli : ...*Qui*-E-S*cen*-Ti-B*us*... Nous n'avons pas de raison de supposer que le système employé à la première ligne a été abandonné à la ligne suivante; nous avons des raisons de ne pas le supposer, puisque nous retrouvons l'application du système : C*or*-P*us*-Be-A-T*æ*. Ce système a été, faute de place, abandonné pour les deux derniers mots qu'on a réduits à leurs initiales X*ristinæ* M*artyris*. L'emploi des points entre chaque membre de l'abréviation remonte principalement au IIIe siècle de notre ère. Cependant l'état matériel de l'urne ne permet pas de supposer, ne fût-ce qu'un instant, qu'elle remonte à l'époque des persécutions, pas même à l'époque de la déposition solennelle des reliques après la Paix de l'Église. Cette inscription est postérieure au vol d'une partie considérable du squelette de la martyre, elle ne peut se classer que parmi les épitaphes de la troisième période des sépultures de martyrs, c'est-à-dire vers le milieu du VIIIe siècle, quand commencèrent les pérégrinations et les divisions des corps saints, stables et intacts jusqu'alors. A cette même date on rencontre sur les urnes contenant des corps saints transférés, des formules analogues à la nôtre. Quant à la graphie X*ristina* elle se justifie par de nombreux exemples dont les plus anciens remontent à une époque assez éloignée. Le vocable *Christus*, dont *Christina* est le dérivé, fut de bonne heure écrit en latin avec les initiales grecques sous ces diverses formes : $\overline{\text{XPS}}$, $\overline{\text{XPI}}$, $\overline{\text{XPO}}$. D'après Settele, cette graphie ne se rencontre qu'exceptionnellement avant le moyen âge [2] : ce qui



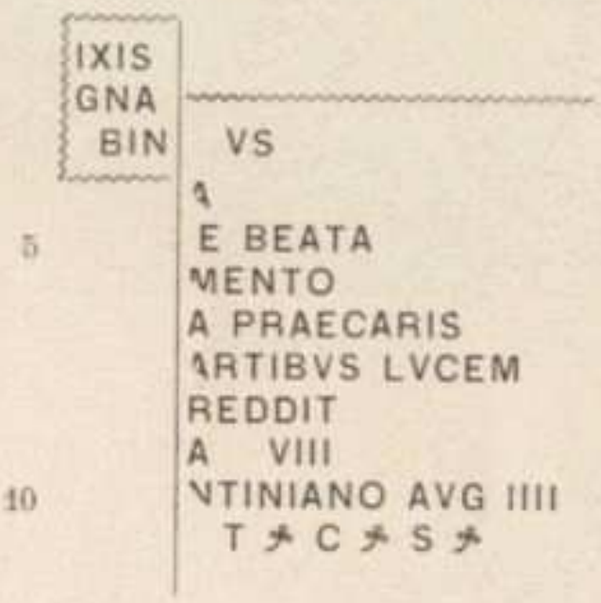
1577. — Plaque du coffret de Bolsène. D'après *Bullett. di archeologia cristiana*, 1880, pl. XII.

[1] Travail du XVIe siècle. — [2] Settele, dans *Atti della pontif. Accad. di archeologia*, t. IV, p. 36, 47, 48.

est plus certain c'est que l'emploi du sigle fut réservé à *Christus ;* on n'en fit pas usage pour *christianus* et encore moins pour *christina* [1] qui étaient écrits en toutes lettres. Le plus ancien exemplaire connu d'un dérivé de Christus écrit en abrégé avec les lettres latines XP est la légende d'une monnaie battue à Milan à la fin du VIIIe siècle. Après cette date les exemples se multiplient et on en rencontre dans l'épigraphie lapidaire et dans les manuscrits. Cette circonstance chronologique est en parfait accord avec d'autres traits de l'inscription de l'urne de sainte Christine [2].

Le petit mur construit près du sarcophage du côté qui regarde le fond de l'oratoire semble avoir été jadis orné de peintures jusque sous le niveau du sol actuel de l'abside. L'autel du XVIe siècle placé à l'opposite de l'autel ancien a laissé voir la partie centrale de la face antérieure du sarcophage et de son couvercle rudement dégrossis, sans ornements ni inscriptions. Au même niveau et adossée au sarcophage se trouvait une plaque de marbre portant une inscription usée par le frottement et devenue illisible. Cette plaque correspond à l'emplacement où s'arrêtaient les pèlerins qui ont usé l'inscription avec leurs souliers et leurs genoux. Un fragment lisible subsiste qui a dû recouvrir une fosse creusée régulièrement et alignée au sarcophage-autel de façon à faire toucher le côté de la tête à la tombe sainte. L'inscription est très incomplète. On peut constater toutefois qu'elle se composait de neuf hexamètres et se terminait par trois lignes en prose contenant les indications chronologiques relatives à l'âge du défunt et à la date de sa mort; enfin le sigle courant à Bolsène : *Pax Tibi Cum Sanctis.*

Voici cette inscription :



en plus deux fragments dont on ne peut déterminer la place :





La date est certaine, *dd. nn. flavio valeNTINIANO AUG. IIII et flavio valente aug. IIII conss.,* c'est l'année 373. L'avant-dernière ligne devait indiquer le jour de la déposition du défunt, c'est le chiffre VIII de la ligne 10e. Comme la ligne 3e nous donne le nom du défunt *saBINUS* ou *proBINUS* nous ne pouvons à la ligne 10e lire *deposita,* mieux vaudrait donc quelque chose comme *die dominica.* Les suppléments à proposer aux autres lignes laissent fort perplexe. On remarquera cependant que les finales des lignes 5e-8e donnent une suite de mots qui semblent appartenir à une formule d'invocation : *...beata...memento...precaris (in cæli) partibus lucem.* Ne peut-on pas supposer qu'il y a ici une invocation à la martyre *beata,* à laquelle le défunt s'adresse *memento* pour que par son intercession auprès de Dieu *præcaris* il soit introduit dans la céleste lumière? Outre ces indications bien conjecturales, nous devons nous rappeler que, par sa date, l'épitaphe est contemporaine de l'épigraphie damasienne dont le succès aura pu n'être pas sans exercer quelque influence sur la rédaction que nous avons sous les yeux ; par exemple : ligne 2e, la finale *gna* invite à soupçonner *cælestia regna* si fréquente dans les compositions de saint Damase ; et à la ligne 1re *ixis* peut remettre en mémoire et recommander cette formule : *Oculis ad sidera fixis... petiit cælestia regna... Probinus.* La ligne 9e pourrait également se prêter à une réminiscence damasienne : *...titulum post funera reddit.* On pourra objecter que l'épitaphe ainsi reconstituée offre au début et à la fin un verbe à la troisième personne tandis que la formule des lignes 5e-8e contient un verbe à la 2e personne. On peut l'expliquer par la présence d'une citation de prière, sorte d'oraison jaculatoire récitée par le défunt, recueillie sur ses lèvres et transcrite sur son tombeau. Nous en avons un exemple sur une épitaphe de Porto qui débute ainsi : *Accipe me, dixit, Domine in tua limina Christe* [3].

Si l'on suppose contre toute vraisemblance que les lignes 5e-8e sont censées adressées au défunt lui-même, il reste un fait plus important, c'est qu'en 373, une épitaphe recouvrait un tombeau creusé sous le pavement de l'oratoire près de l'autel et du tombeau de la sainte. Ainsi, à cette date, l'oratoire et l'autel existaient déjà tels que nous les avons décrits et l'autel s'élevait, non sur des reliques apportées d'ailleurs, mais sur le corps de la martyre indigène. Ses actes, tels qu'ils sont conservés dans le passionnaire d'Orviéto, semblent contenir une allusion à l'oratoire et au noyau de la nécropole quand ils nous apprennent que *quidam de genere eius... complevit martyrium ejus,* ce qui semble une traduction du grec μαρτύριον ἐκπλήρωσεν ; il s'agissait donc bien ici de *martyrium* au sens de l'édicule élevé en l'honneur d'un martyr, expression commune à la langue grecque et à la langue latine demeurée en usage jusque dans les lois impériales du IVe siècle.

Dès les premiers temps qui suivirent la paix de l'Église, un oratoire avait donc été construit sur le tombeau. Nous avons quelque raison de supposer que le fondateur de cet édifice fut enterré auprès de la sainte. Une rencontre singulière fortifie cette conjecture. On lit dans les Actes de la martyre qu'elle appartenait à la famille des Anicii, *de genere Aniciorum,* par le côté maternel. Or le défunt inhumé en 373, qui portait probablement le cognomen de *Pro*BINVS, pourrait être identifié dans cette famille où *Probinus* servait de *cognomen* aux Petronii Anicii.

III. Épigraphie. — La catacombe contenait une inscription dont on ne saurait trop relever l'importance. Elle était ainsi conçue [4] :



La présence des *tria nomina* d'une part, la brièveté de la formule d'autre part ainsi que l'image de deux dauphins [5] permettent de faire remonter la catacombe

[1] Marini, *Gli atti dei fratelli Arvali,* p. 37, 38, cite un exemple antique de $\overline{\text{XS}}$TINA, mais le marbre a été interpolé à une époque récente. — [2] Pour la lettre C donnée ainsi : Ⅽ, nous en parlerons dans le *Dictionn.* au mot C. — [3] *Bullettino di archeol. crist.,* 1866, p. 47. — [4] E. Stevenson, dans *Röm. Quart.,* 1888, t. II, p. 340, n. 2; *Corp. inscr. lat.,* t. XI, n. 2700. — [5] H. Leclercq, *Manuel d'arch. chrét.,* t. II, p. 283. Les dauphins s'expliquent également par le nom *Marina.*

au début du IIIe siècle et peut-être jusqu'à une époque plus ancienne encore; la paléographie des caractères de cette belle épitaphe n'est pas pour contredire cette supposition. C'est très vraisemblablement le même personnage dont le nom se lit sur une inscription dédicatoire de Bolsena, du début du IIIe siècle [1] et qui exerçait la charge de tribun dans la légion *XIVa Gemina Severiana*. Si le christianisme de l'inscription ne s'impose pas avec évidence, il faut bien reconnaître cependant qu'il peut être soutenu avec de grandes probabilités.

La plupart des autres inscriptions appartiennent au IIIe et au IVe siècle. Plusieurs d'entre elles seront citées et transcrites à mesure que nous rencontrerons les sujets auxquels elles se rapportent, au cours de ce *Dictionnaire*. Nous mentionnons dès maintenant un médecin qualifié de *laudabilis vir*... [2] et deux épitaphes métriques appartenant au début et à la fin du Ve siècle [3] :

SI MENTES PVRAS RETINENT CON
CASTORIVS IVLNIS SOCIIS NVNC HERE
CORPOREOS NEXVS LINQVENS ET VINCV
AETERNAS SEDES MERVIT CONPLECTI PIO
SVBLIMES ANIMAS NVLLVS PVTET IRE SVB
OCCVBAT IN TERRIS SAPIENS SED VIVIT INA
ET NVNC DOCTE PVER STVDIIS ET IVRE PE
IN VIRENTI LOCO COMITATVR TVRB
ET LAVDES REP T ·TVIT· EIT O\BIT\

si mentes puras retinent con[finia cæli],
Castorius ju(v)enis sociis nunc h(a)ere[t ademptis]
corporeos nexus linquens et vincu[la carnis]
æternas sedes meruit complecti pio[rum].
Sublimes animas nullus putet ire sub[umbras].
occubat in terris sapiens, sed vivit in a[lto].
Et nunc, docte puer, studiis et jure pe[ritum]
in virenti loco comitatur turb[a piorum]
et laudes rep[e]tit... obitu (?)...

La deuxième inscription métrique est encore pleine de réminiscences classiques rapprochées de la mention très formelle de la réception par le défunt du sacrement de confirmation; en outre l'inscription mentionne l'existence de l'usage des parrains. Gravée sur une plaque de marbre l'inscription est incomplète du commencement; ce qui manque à la fin a moins d'importance [4].

NVPER PRAECLARO · SIGNATVS MVNERE
|CRHISTI
QVI QVONDAM DVRA CENITORVM MORTE·DI-
|REPTVS
SVSCEPI GRATOS MEISIORI · SORTE · PAREN-
|TES . ꝺ
SED TRAXIT FORTVNA·DIEM NEC·DISTVLSIT·
|HORAM
NAM GENIALI · SOLO PRAECLVS EMPORA VI-
|TAE ·
NOMEN ALEXANDER PATRIAM GENVS PIS
|HIC EST·
HIC VIXIT ANN VIII DIE IT·IIIDVS .
SEPTEMB

Nuper praeclaro signatus munere Christi
qui quondam dura genitorum morte direptus
suscepi gratos meliori sorte parentes.
Sed traxit fortuna diem nec distulit horam.
Nam geniali solo præclus[it t]empora vitæ.
Nomen Alexander, patriam genus [si cu]pis, hic est.
Hic vixit ann[os..., menses] VIII, die[s... Depos]it(io) II,
Septemb... *[idus*

Une inscription à date consulaire, de l'année 401, est accompagnée de deux chrismes et de la formule PAS TIBI [5], déformation rare mais qui n'est pas sans exemple à Bolsena où nous retrouverons sur une tombe : PAS TIBI CVM SANCTIS [6]. Nous lisons ailleurs DIPOSITIO et la formule, rare à Bolsena : HIC *re*QVIES*cit* [7]. Une seule inscription mentionne une INNOCENS NEOFITA [8]; une autre, plus curieuse, si l'on admet le supplément proposé par De Rossi, serait celle d'un évêque d'Orvieto [9] :

+ IN NVMINE DNI NOSTRi
IHC REQVIESCED IN PACEM
QVI BIXID IN SECVLO ISTo
TVM ANNOS QVADRA *ginta*
ANNOS ·XI· IN PACE
PRI NONAS FEBRVARIA *s*

lig. 3-4 : *ante episcopa]tum annos quadra[ginta et in episcopatu sedit] annos XI.*

Sur une tombe se trouve une inscription dont nous avons rencontré d'autres exemples [10], c'est l'alphabet [11] :

\+ \+ \+ ×
\+
PAX A
ABCDECK+LMN ⊕ ABCDETS

Les fouilles de 1884 ont fait rencontrer deux inscriptions païennes du IIe et du IIIe siècle [12] qui ne nous retiendront pas. Leur date ancienne laisse supposer qu'elles ont été transportées dans l'hypogée à une époque postérieure, on ne saurait rien tirer de précis ni de concluant de cette circonstance. Par contre la récolte d'inscriptions chrétiennes est très nombreuse et très précieuse. Un groupe de chambres fouillées en 1881 [13] se compose d'un cubicule avec *loculi* et *arcosolia* flanqué de deux chambres dont l'une dépourvue de sépultures, l'autre, simple grotte sans *loculi*. Le sol de cette grotte avait été creusé pour recevoir, semble-t-il, plusieurs corps, au moins deux. Le cubicule principal communique, nous l'avons dit, avec l'abside de l'oratoire par une fenêtre. A peu de distance de l'abside se trouvait une porte donnant entrée dans le cubicule dont les parois présentaient trois *arcosolia*, dont l'un porte cette inscription tracée sur la chaux encore fraîche [14] :

DEPOSITIOHEPERCOMI
VI DIACVNI DIE XVK
SETTEMBRIS

Depositio Heper comi(tis) v(iri) i(llustris) diacuni, etc.

[1] *Corp. inscr. lat.*, t. XI, n. 2699. Voir aussi dans le n. 2708 un *L. Aco[nius...f.] P[om.] Call[istus] aedil[is].* — [2] *Corp. inscr. lat.*, t. XI, n. 2835; *Römische Quartals.*, 1888, t. II, p. 346, n. 1. — [3] Stevenson, dans *Römische Quartalschrift*, 1888, t. II, p. 342-343; *Corp. inscr. lat.*, t. XI, n. 2839, avec les suppléments de Hartel. Voici, ligne par ligne, les suppléments de Stevenson, *loc. cit.* : 1 : *confinia cæli*; 2 : *hæret adultis*; 3 : *vincula vitæ*; 4 : *piorum*; 5 : *ire sub...*; 6 : *vivit in astris*; 7 : *jure perite*; 8 : *comitatur tur...*; 8 : *et laudes re...* — [4] Stevenson, dans *Römische Quartalschrift*, 1888, t. II, p. 343-344; *Corp. inscr. lat.*, t. XI, n. 2836; lign. 6 : *...genus si quæris...*, Stev.; *genus si cupis*, Bormann. — [5] Stevenson, *Notizie degli scavi*, 1880, t. V, p. 274, n. 13; 1881, t. VI, p. 42, n. 13; *Corp. inscr. lat.*, t. XI, n. 2872, cf. n. 2848. — [6] Stevenson, *Notizie*, 1881, p. 42, n. 14; *Corp. inscr. lat.*, t. XI, n. 2849. — [7] *Corp. inscr. lat.*, t. XI, n. 2849. — [8] *Ibid.*, t. XI, 2848. — [9] *Ibid.*, t. XI, n. 2899; *Bull. di arch. crist.*, 1881, p. 117. — [10] Voir *Dictionn.*, t. I, col. 54. — [11] Stevenson, *Notizie*, 1880, p. 276, n. 20; 1881, p. 44, n. 20; *Corp. inscr. lat.*, t. XI, n. 2887; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1881, p. 132. — [12] E. Stevenson, *Das Cœmet. des h. Christina*, dans *Röm. Quart.*, 1888, t. II, p. 339, 340. — [13] Resté inconnu à Adami, cf. E. Stevenson, *Intorno alle scavazioni fatte in un ipogeo cristiano di Bolsena*, dans *Notizie degli scavi*, publiés dans *Atti della r. Accademia dei Lincei*, serie III, *Memorie della classe di scienze morali, storiche e filologiche*, 1881, t. VI, p. 35. — [14] *Ibid.*, p. 35, n. 1; *Notizie degli scavi*, 1880, p. 267, n. 1; De Rossi, *Inscript. christ.*, in-fol., Romæ, 1888, t. II, p. 312, n. 2; *Corp. inscr. lat.*, t. XI, n. 2885. La lecture que nous donnons est celle de De Rossi, acceptée par E. Bormann.

La paléographie est du Ve siècle. Le corps n'avait sans doute pas été inhumé dans l'*arcosolium* mais dans le sol [1]. Une tombe trouvée également dans le sol portait une plaque de marbre datée de l'année 376 mentionnant le *curator (i)stius civitatis* [2].

METTIAE·NAVIGIAE·VXORIBONE
FILIE·DVLCISSIME·NORVI OBSEQVENTIS
SIME·CVIVS·FIDIS·PVDOR·ET PIETAS·VINCI
POTVIT·NVMQVAM·QVE·VIXIT·AN·XXXIIII·M
IIII·D·VI ET CVM VIRGINIO·SVO·FECIT AN·XX
M·IIII·D·XXIIII·MARITVS·CVRATOR·R.P·
STIVS · CIVITATIS · STITVIT · DEP · EIVS
PRIDIE · IDVS·SETB · DDNN · VALENTES · V ·
ET VALENTINIANO CON · P · T · C · S

Mettiae Navigiae uxori bon(a)e, fili(a)e, dulcissim(a)e, n(u)rui obsequentissim(a)e, cujus fid(e)s pudor et pietas vinci potuit nunquam; qu(a)e vixit an(nos) XXXIIII, m(enses) IIII, d(ies) VIII et cum virginio suo fecit an(nos) XX, m(enses) IIII, d(ies) XXIIII, maritus curator r(ei) p(ublicae) (i)stius civitatis (i)stituit. Dep(ositio) eius pridie idus Se(p)t(em)b(res) d(ominis)n(ostris) Valent[e]v et Valentiniano con(sulibus). P(ax) t(ibi) c(um) s(anctis). La formule finale, que nous trouvons ici réduite à ses initiales, était probablement développée sur une autre épitaphe [3], c'est du moins ce qu'on peut conclure d'autres *tituli* [4].

Une tombe fermée avec des tuiles auxquelles était superposée une plaque de marbre portait cette formule nouvelle dans l'épigraphie chrétienne [5] :

. . . . . *con*IVX CASTISSIMA FRVGI · IN
. . . . . NCTA RECEPTA DOMO
. . . . . *qu*AF VIXIT ANNIS XXX IIII
*mensibus . . dieb*VS XXV
. . . . . NVS MARITVS FECIT
. . . . . *pax*TIBI

On peut compléter le début de la manière suivante : *(con)iux castissima frugi in(ter spirita sa)ncta recepta domo.* Ces suppléments peuvent être justifiés par des formules analogues telles que : *Leopardum in pacem cum spirita sancta* (sic) *acceptum posuer. parentes* [6], et encore : *accepta est ad spirita sancta* [7]. A la fin de la 2e ligne on peut proposer : *domo (æterna deposita)* formule qui se rencontre à Rome et en Afrique [8]. Mais les meilleurs suppléments n'en excluent pas d'excellents et on peut préférer à ces lectures celle-ci : *in (hac religiosa et sa)ncta recepta domo.*

En 1889, le Père Cozza-Luzzi fit connaître la découverte d'un second cimetière situé à un kilomètre de celui qui vient d'être décrit. Ce nouveau cimetière est situé au nord de la ville. Les galeries sont en grande partie obstruées par des éboulements. Les rares parties abordables qui ont pu être visitées ne contenaient pas de monuments, mais seulement quelques inscriptions tracées à la couleur rouge et des débris de verre [9].

H. LECLERCQ.

[1] Au Xe-XIe siècle l'*arcosolium* fut transformé en trésor; on y trouva dans un récipient de terre cuite ressemblant à une amphore 245 pièces de monnaies à l'effigie d'Othon III et de Henri II. Le deuxième *arcosolium* contenait une croix d'or décrite par Stevenson, *Interno alle scavazioni fatte in un ipogeo cristiano di Bolsena*, dans *Notizie*, 1881, p. 35; le troisième contenait une gemme astrifère, *Ibid.*, p. 36. Quelques objets de peu d'importance sont décrits par E. Stevenson, *op. cit.*, p. 37. — [2] Stevenson, *Notizie*, 1880, p. 270, n. 3; 1881, p. 38, n. 3; *Corp. inscr. lat.*, t. XI, col. 2834. Cette épitaphe se composait de trois plaques de marbre dont l'une avait servi à clore le tombeau au niveau du sol et les deux autres étaient appliquées sur les parois contiguës. — [3] Stevenson, *Notizie*, 1880, p. 270, n. 11; 1881, p. 39, n. 11; *Corp. inscr. lat.*, XI, n. 2844. — [4] Stevenson, *Notizie*, 1881, p. 39, n. 12 : ...TIBI.; p. 42, n. 13 : PAX TIBI; p. 42, n. 14 : PAS TIBI CVM SANCTIS; p. 43, n. 15 : .AC...; p. 43, n. 16 : P. T. C. S; p. 43, n. 17 : *p*AX TIBI *c. s.*; p. 44, n. 22 : *p. t.* C. S.; p. 45, n. 29 : *p.* TCS; p. 45, n. 31, n. 32 : PAX TIBI CVM SANCTIS; p. 47, n. 35 : *pax* TIBI *Cum sanctis;* p. 48, n. 36 : PTCVM SANCTIS. Un hypogée chrétien découvert à Vulci, en 1834, donna deux épigraphes se terminant par les formules : *...(c)um sanctis,* et *pax cum ang(elis).* Cette dernière formule peut laisser place au doute. *Notizie*, 1881, p. 39. — [5] Stevenson, *Notizie*, 1881, p. 39, n. 12. — [6] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1875, p. 19. — [7] *Ibid.* — [8] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. III, p. 455, 456; H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, in-12, Paris, 1904, t. I, p. 387. — [9] J. P. Kirsch, *Neuentdecktes Cœmeterium in Bolsena*, dans *Römische Quartalschrift*, 1889, t. III, p. 73. — [10] Sala, *Joannis Bona Epistolæ selectæ*, epist., XV, Turin, 1755, p. 18.

BONA (Jean). — I. Biographie. II. Ouvrages liturgiques. III. Bibliographie.

I. BIOGRAPHIE. — Jean Bona naquit à Mondovi en Piémont, le 12 octobre 1609; il descendait par son père d'une ancienne famille française. Au collège, il se fit remarquer par des succès dus à une prodigieuse mémoire. A seize ans, il s'affilia à la congrégation réformée de l'ordre de Cîteaux, dite des feuillants, et, le 19 juin 1625, il reçut l'habit monastique à l'abbaye de Sainte-Marie de Pignerol, avec le nom de frère *Giovanni da Santa Caterina.* Ce fut moins la facilité de son intelligence que sa piété et la droiture de toute sa conduite qui le distinguèrent désormais. Moine profès le 2 août 1626, il est envoyé à Monte-Grosso près d'Asti pour y étudier pendant une année la philosophie. Empêché par une épidémie d'aller suivre à Rome les cours de théologie, il profite du loisir de deux ans pour lire les Pères et compléter son éducation littéraire. On peut juger de l'application qu'il apportait à ses lectures par un Recueil de prières et de sentences des Pères qu'il composa à cette époque sous le titre d'*Horologium asceticum;* cet ouvrage ne parut qu'après sa mort. Il va ensuite à Rome. De sa préparation au sacerdoce devait naître le traité ascétique *De sacrificio missæ* publié seulement en 1668.

En 1636, il professe la théologie à Mondovi, décline le titre d'abbé de ce monastère et obtient d'être envoyé dans la retraite, à Turin, où il passe cinq ans; c'est là qu'il recueille les matériaux de ses deux écrits : *Harmonia psallentis Ecclesiæ* et *Via compendii ad Deum.* Successivement il devient prieur d'Asti, abbé de Mondovi et, en 1651, général de son ordre. Bona jouit à Rome de la protection et de l'amitié du cardinal Chigi. Malgré les instances de ce dernier pour le garder près de lui, il fait en sorte, après les trois ans de son généralat, de n'être pas réélu et revient à Mondovi, où l'enseignement de la théologie lui est à nouveau confié. Ce n'était pas pour lui sans mérite de reprendre cette charge, car son naturel tranquille, ami de la contemplation et peu enclin aux subtilités, ne trouvait aucun goût aux sèches discussions dialectiques alors tant en honneur. *Detinent me lectiones theologicæ, quibus quotidie immoror ac fere immorior,* écrit-il de Mondovi le 4 septembre 1655 [10]. Il ne devait pas occuper longtemps cette chaire. Le 7 avril de la même année, le cardinal Chigi avait été élu pape sous le nom d'Alexandre VII; appelé par une circonstance fortuite à désigner lui-même l'abbé général de l'ordre des feuillants, il porta aussitôt son choix sur Bona qui revint ainsi à Rome. A partir de cette époque, les honneurs ecclésiastiques le poursuivirent en dépit des dénégations énergiques de son humilité. Consulteur des Congrégations romaines de l'Index, des Rites, de la Propagande et du Saint-Office, il trouvait encore, dans les loisirs que lui laissaient ces fonctions et l'exercice de sa charge d'abbé général, conservée quatre années, le temps nécessaire pour publier son *De sacrificio missæ,* sa *Manuductio ad cælum,* et surtout pour préparer

son grand traité des *Choses liturgiques* [1]. Le 29 novembre 1669, le successeur d'Alexandre VII, Clément IX, le créait cardinal du titre de San Salvatore in Lauro, qu'il échangea dans la suite contre celui de San Bernardo alle Terme di Diocleziano. A la mort de Clément IX (9 décembre 1669), le bruit de l'élection éventuelle de Bona au souverain pontificat courut un instant à Rome, mais son nom réunit peu de suffrages. Dès lors, Bona consacre plus que jamais son temps à l'étude; c'est à cette époque que paraissent les *Rerum liturgicarum libri duo* (1671), son chef-d'œuvre, et les deux traités : *De discretione spirituum* (1671), et *Principia et documenta vitæ chistianæ* (1674).

Bona mourut le 28 octobre 1674. Il laissait après lui le souvenir d'un de ces hommes d'Église de grande érudition et d'éminente piété dont Mabillon et le B. Tommasi devaient continuer à illustrer le type. Parmi les nombreux savants qui s'honorèrent de son amitié et demeurèrent en relations épistolaires avec lui, on peut citer Ph. Labbe, P. de Goussainville, Chr. Lupus J. de Voisin, Luc d'Achery, Mabillon, le cardinal Noris, Papebroch, Baluze, Thiers. Cette correspondance fut partiellement publiée par Sala, mais il reste encore beaucoup de lettres inédites [2]. La biographie de Bona a été brièvement écrite par Bertolotti, un de ses disciples, par Tardito, contemporain de Sala, et par Mazzuchelli [3]. La notice de ce dernier est la plus exacte.

II. Ouvrages liturgiques. — 1. Le *De divina psalmodia*. — Bona fit paraitre ce traité à Rome en 1653 [4] sous le titre : *Psallentis Ecclesiæ Harmonia. Tractatus historicus, symbolicus, asceticus de divina psalmodia ejusque causis, mysteriis et disciplina, deque variis ritibus omnium Ecclesiarum in psallendis divinis officiis*. Il l'avait composé pendant son séjour à Turin. Dès 1642, il en communiquait le manuscrit à un ami [5]; l'ouvrage devait alors porter le titre de *Horæ canonicæ* [6]. Dans une lettre au supérieur général de la congrégation de Saint-Maur, du 12 juin 1662 [7], Bona parle d'un exemplaire de ce traité, corrigé et augmenté de sa main, qu'il intitule simplement *De divina psalmodia*. Ce titre devait finir par prévaloir; c'est celui que porte l'édition de Paris donnée chez le libraire Billaine, en 1663, par les soins des bénédictins de Saint-Maur et principalement de dom d'Achery [8].

Le traité *De la psalmodie* est la première œuvre imprimée de Bona. Elle révèle des qualités éminentes d'érudit et de savant, mais n'est pas exempte de défauts de forme, qui tiennent sans doute à sa condition d'ouvrage de début. La connaissance fraîchement acquise par l'auteur dans le domaine de l'antiquité profane y tient une place assez encombrante; c'est à profusion qu'on y trouve cités des témoignages d'écrivains païens souvent fort obscurs, à tout le moins d'autorité très douteuse. L'ouvrage manque en général de concision et de netteté : les considérations symboliques empiètent trop facilement sur le terrain réservé à l'histoire. Enfin une cinquantaine de poésies latines de Bona insérées par lui au travers de ce traité ajoutent encore à son caractère insolite. On peut regretter que Bona n'ait pas fait pour l'office ce qu'il fit plus tard pour la messe : d'une part un traité ascétique d'où le symbolisme était écarté, et d'autre part une étude proprement historique. Il est vrai que l'ouvrage eût ainsi perdu de ce charme littéraire qui ravissait les contemporains [9], et Bona humaniste nous eût en partie échappé. Mais en dépit de ces défauts extérieurs l'œuvre était solide et originale. Sans fausse modestie l'auteur pouvait écrire dans sa préface : *Confer si placet hunc librum cum ceteris, qui hactenus de eodem argumento prodierunt, fateberis procul dubio neminem reperiri, qui omnes divinæ psalmodiæ partes, mysteria, et disciplinam hac ratione explicarit*. C'était l'avis de dom Martène : le *De divina psalmodia* qu'il qualifie de *singularis et aureus tractatus*, est, selon lui, le premier ouvrage sur le sujet où l'on ne se contente pas de raisons morales et mystiques [10]. Ensuite, il est vrai, Martène paraît regretter qu'il n'y soit question ni des rites particuliers aux divers temps de l'année, ni de l'histoire des fêtes : le reproche serait fondé si ces questions n'avaient été intentionnellement exclues par l'auteur. Conformément au titre de son ouvrage, Bona a dessein de s'en tenir au cadre uniforme de la récitation du psautier, c'est-à-dire aux seules lignes essentielles de l'office.

Après trois chapitres d'introduction sur l'antiquité et l'excellence de la psalmodie, le motif du choix des heures de l'office et les divisions du jour et de la nuit, Bona étudie successivement, en autant de chapitres, l'office de nuit, les Laudes, Prime, Tierce, Sexte, None, Vêpres, Complies, le Petit Office de la sainte Vierge, l'Office des morts, les Psaumes pénitentiels et les Litanies, les Psaumes graduels, le détail de l'office (*Pater, Ave Maria*, Symbole des apôtres, prélude des heures, signe de la croix, *Gloria Patri, Alleluia*, invitatoire, hymnes, antiennes, psaumes, cantiques, versets, leçons, répons, capitules, collectes, symbole de saint Athanase, lecture du martyrologe, suffrages, conclusions des heures), le chant ecclésiastique, les divers rites usités dans l'Église pour la récitation des heures, enfin, en manière de conclusion pratique, les conditions personnelles de la participation à l'office et les exemples donnés par les saints en le célébrant. — Pour établir historiquement ces divers points, Bona a accumulé les preuves; son érudition ecclésiastique, plus étendue encore que sa science des choses profanes, est de premier mérite, car Bona n'a pas eu de devanciers sérieux dans cette tâche. Il a fourni à ceux qui devaient continuer son œuvre un arsenal de textes présentés un peu confusément sans doute, mais d'une réelle richesse; et de fait on y puisera souvent, sans y référer toujours. Le *De antiqua Ecclesiæ disciplina in divinis celebrandis officiis* de D. Martène, avec ses pièces inédites et le jugement plus mûri et plus sûr dont il témoigne, n'est au fond qu'un complément de l'œuvre de Bona. C'est sur les données recueillies par Bona et Martène que l'on travaillera jusqu'à nos jours; et avant d'arriver aux études des modernes historiens du bréviaire, il ne paraîtra pas d'ouvrage d'ensemble sur le même sujet qui puisse être comparé à ceux de ces deux auteurs [11].

2. Les *Rerum liturgicarum libri duo*. — Bona se décida à entreprendre cet important traité historique sur la Messe vers 1664, sur les instances réitérées du cardinal Pallavicini [12]. L'ouvrage ne parut qu'en 1671.

[1] Cf. *Epist.*, (21 février 1668), *ibid.*, p. 103, et epist. CXXV (26 juin suivant). Répondant dans cette dernière lettre à D. Luc d'Achery qui l'avait félicité de son opuscule *De sacrificio missæ*, il lui écrit : *Alterum de eodem sacrificio opus historicum, sed prolixius et operosius præ manibus habeo : quin perficiam Deus scit... Deo tamen opitulante ad postremam partem deveni, ibid.*, p. 106. — [2] Cf. Mazzuchelli, *Gli storici d'Italia*, 1762, t. II, pars 3, p. 1521-1522 : *Alcune (lettere) se ne conservano nell' Archivio Armanni esistente in Gubbio nella libreria Sperelli fra cinque tomi di lettere di varii distincti soggetti scritte a Vincenzio Armanni. Altre se ne conservano in Parigi nella libreria di monistero di San Germano al num. 568...* Les poésies latines de Bona n'ont pas non plus été éditées, *ibid.* — [3] Voir la *Bibliographie*. — [4] Cf. *Epist.*, XXI, éd. Sala, p. 26-27. Bona se plaint des nombreuses fautes d'impression de cette édition. — [5] Cf. *Epist.*, IX, *ibid.*, p. 13. — [6] Même lettre et *Epist.*, XIII, p. 16. — [7] *Epist.*, XXXII, *ibid.*, p. 36. — [8] Cf. *Epist.*, XXXV, XXXVI, XL, XLII, XLVI. — [9] Cf. *Epist.*, IX, XIII, XXII, XXXV. — [10] Martène, *De antiqua Ecclesiæ disciplina in divinis celebrandis officiis*, Lugduni, 1706, Præfatio. — [11] Dans une certaine mesure il faut faire exception pour les travaux de Grancolas : *Traité de la messe et de l'office divin*, Paris, 1713; *Commentaire historique sur le Bréviaire romain*, Paris, 1727. — [12] Præfatio, et *Epist.*, CCXLIV, éd. Sala, p. 190-1.

Sa composition avait été longuement interrompue, à deux reprises, une fois par la maladie de l'auteur, une autre fois par son élévation au cardinalat. L'exemplaire manuscrit présenté à Pallavicini avait pour titre : *De sacrosancto Missæ sacrificio disquisitiones historicæ* [1]. C'était un énoncé très précis du sujet qu'on peut regretter de n'avoir pas vu prévaloir. L'ouvrage avait coûté à son auteur une somme extraordinaire de travail [2], de ce travail consciencieux jusqu'à la minutie qui est la plus sûre garantie de la valeur de l'œuvre. Il reçut un excellent accueil [3]. Sur un point cependant, où l'on pensa, bien à tort, la théologie lésée, il eut à subir quelques attaques. Bona ne croyait pas à la perpétuité *absolue* de l'usage du pain azyme dans l'Église latine pour la célébration de l'eucharistie. Un certain nombre de scolastiques [4], dont le fameux dialecticien portugais François Macedo, de l'ordre des Cordeliers, l'accusèrent de quasi hérésie. Bona fit aussitôt imprimer une *monitio,* qui devait être ajoutée à sa préface, et dans laquelle il déclarait admettre que le Christ s'était servi d'azyme à la dernière Cène, que la consécration était aussi valide avec du pain azyme qu'avec du pain fermenté et enfin que l'azyme était la matière la plus convenable de l'eucharistie, puisque le Christ en avait fait usage pour l'institution du sacrement. Cette *monitio* fut insérée dans la seconde édition des *Rerum liturgicarum* parue à Paris en 1772 [5]. La même année Mabillon publiait dans la Préface au IIIe siècle de ses *Acta Sanctorum ordinis S. Benedicti* une critique de l'opinion de Sirmond sur l'azyme (voir AZYMES, t. I, col. 3255), opinion que Bona n'avait fait qu'adoucir en soutenant l'usage indifférent de l'azyme et du pain fermenté chez les latins jusqu'à Photius. Ce fut l'occasion d'un intéressant échange de lettres entre Bona et Mabillon [6], et, finalement, de la dissertation *De pane Eucharistico azymo et fermentato* (Paris, 1674), rédigée par Mabillon à la requête de Bona [7]. Mabillon se bornait à préciser et à développer les observations de sa préface au IIIe siècle bénédictin, et sous le prétexte que celle-ci avait été composée dans l'ignorance du traité de Bona, il s'abstenait de critiquer l'opinion de son adversaire auquel il dédiait courtoisement son œuvre [8]. Il voulait y joindre une réplique au libelle violent et peu digne de Macedo contre Bona, mais celui-ci l'en empêcha [9]. Le 9 janvier 1674, Bona félicitait Mabillon d'avoir apporté « beaucoup de lumière » dans cette question « assez obscure » [10], mais au fond il ne modifiait pas son sentiment; on put le voir à l'apparition de l'édition posthume des *Rerum liturgicarum,* publiée à Paris en 1676. Le cardinal avait eu le temps, avant de mourir, de refondre et d'augmenter son chapitre sur l'azyme [11]; il y maintenait ses positions, sans d'ailleurs engager la moindre polémique. On le sait, du reste, la discussion n'était pas du goût de Bona.

Les *Rerum liturgicarum libri duo* sont une œuvre de pure exposition historique d'où le symbolisme et l'argumentation scolastique sont décidément bannis. *In eo conscribendo,* dit-il dans sa préface, *historiæ limites prætergressus non sum... Symbolica explicatio a pluribus haberi potest, qui de illa copiosissime scripserunt. Scholasticis disputationibus plena sunt ingentia theologorum volumina. Polemica illis reliqui, qui Missam vindicant a calumniis hæreticorum.* — A si peu de distance de la Réforme, en un temps où la méthode historique commençait seulement à prendre possession définitive des esprits, il y avait grand mérite à pouvoir ainsi dominer un sujet propice aux polémiques, en s'abstrayant des préoccupations apologétiques de l'heure présente et en demeurant obstinément fixé dans le domaine des faits. Au milieu du siècle suivant, l'annotateur de Bona, le cistercien Robert Sala, ne saura point échapper à cet entrainement. Il fallait aussi beaucoup de courage et de persévérante intelligence pour mener à bien ce travail, car tout à peu près était à faire dans le sens de la synthèse. Les devanciers de Bona, Pamelius, Cassandre, Schulting, Gavanti, Ménard, Allatius, Goar, Morin, et d'autres, avaient publié soit des documents avec ou sans notes, soit des dissertations, souvent polémiques, sur des points de détail. Il n'existait pas de traité d'ensemble sur l'histoire de la messe et de ses différentes parties. C'est ce traité que Bona offrait au public studieux sous le titre modeste de *Rerum liturgicarum libri duo* [12].

Rien de plus simple que le plan de l'ouvrage. Le premier livre contient les notions générales indispensables à l'explication des différentes parties de la messe, qui fait l'objet du second livre. Voici les principales divisions du premier : la signification du mot « Messe », ses équivalents dans les diverses liturgies (ch. I-III); les origines de la messe : son institution, sa première célébration, ses différents rites, ses parties principales et accessoires (ch. IV-VI); les diverses liturgies : Liturgie des apôtres, de saint Basile et de saint Jean Chrysostome, autres liturgies orientales; messe ambrosienne, mozarabe, gallicane (ch. VIII-XII); les différentes espèces de messe : publique et solennelle, privée et solitaire, *de tempore* et *de sanctis,* votive, des présanctifiés, sèche, des catéchumènes et des fidèles (ch. XIII-XVII); les jours liturgiques, aliturgiques et polyliturgiques (ch. XVIII); les temples et les autels (ch. XIX et XX); le jeûne eucharistique, l'heure de la messe, les moyens employés pour convoquer les fidèles, et particulièrement les cloches (ch. XXI et XXII); la matière du sacrifice : la question de l'azyme (ch. XXIII); les vêtements liturgiques (ch. XXIV); les vases sacrés et autres objets nécessaires à la messe, puis en façon d'appendice : 1. les ministres inférieurs de l'autel, 2. le chant ecclésiastique et les chantres (ch. XXV). — Les vingt chapitres du deuxième livre suivent l'ordre des parties de la messe. A propos de l'Introït (ch. III), il est question des diffé-

[1] *Rer. liturg.*, éd. Sala, t. I, p. XII. — [2] Cf. *Epist.*, CXXV, CCVII, la préface et la conclusion du traité. — [3] Voir les témoignages des contemporains de Bona réunis dans Sala, t. I, p. XXI-XXV, et y ajouter l'élogieuse appréciation d'Eusèbe Renaudot au début de la préface à sa *Liturgiarum orientalium collectio,* t. I. — [4] *Epist.*, CCVIII, p. 165 : *Audio Scholasticos infestos mihi esse, quod interdum illorum, qui præter forensem, ut ita dicam theologiam, nihil sciunt, ignorantiam perstringo;* epist. CCXL, p. 160. — [5] Cf. *Epist.*, CCX, p. 166; CCXXVIII, p. 176; CCXL, p. 106. — [6] Ces lettres disséminées dans les *Epistolæ selectæ* de Bona, ont été réunies par Sala en appendice du tome II de son édition des *Rer. liturg. libri duo,* p. LXXXVII-CVII. — [7] *Epist.*, CCCII, *op. cit.*, p. 231-5, lettre du 4 mars 1673. — [8] Cf. *Dissertationis occasio et argumentum.* — [9] *Epist.*, CCCXVII, éd. Sala, p. 258. Cette réplique de Mabillon à Macedo fut éditée pour la première fois par D. Vincent Thuillier dans les *Ouvrages posthumes de D. Jean Mabillon et de D. Thierri Ruinart,* Paris, 1724, t. I, p. 176-184. Elle a été reproduite dans Sala, *Epistolæ selectæ.* d. 248-253 (et dans les appendices du tome II, p. CII-CVI). Le même éditeur donne ensuite, p. 254 sq. : la traduction latine partielle d'une lettre du cardinal Noris, du 17 novembre 1563 (texte italien, *ibid.*, p. 301-2), où celui-ci juge très sévèrement le libelle de Macedo; plus deux fragments de lettres du même sur ce sujet, la première antérieure à la précédente de quelques jours (4 novembre), la deuxième du 17 juillet 1674 (texte italien, p. 301, 305); suit la traduction latine de la lettre de Macedo (italien p. 297-298), du 18 novembre 1673, où celui-ci, sans vergogne, prie Bona d'insister auprès de l'inquisiteur pour que sa dissertation soit publiée. L'*Azymus eucharisticus* de Macedo avait été mis à l'Index par un décret du 2 octobre 1673, *donec corrigatur.* Il le corrigea et l'édita à Vérone à la fin de la même année. — [10] *Epist.*, CCCXXXVI, p. 263-264. — [11] Sala donne successivement, et en leur entier, le texte des deux éditions, t. II p. 150 sq. (*ex ed. Romana*), p. 172 sq. (*ex ed. Parisiensi Billaineana*). — [12] Dans ce titre le vocable *liturgique* est pris au sens strict, en tant qu'il s'applique à la messe considérée comme l'*acte public* par excellence du peuple chrétien. Le titre *De rebus liturgicis* adopté dans certaines éditions n'est pas de Bona.

rentes versions latines du psautier ; à propos du *Kyrie eleison* (ch. IV), de l'origine du chant alterné ; à propos de la Collecte (ch. V), des laudes papales ; l'évangile (ch. VII) amène l'auteur à dire quelques mots de l'homélie et de l'absolution des pénitents qui le suivaient. Au ch. XVI, il est parlé des bénédictions épiscopales et des annonces qui prenaient place autrefois entre la fraction et la communion. Les ch. XVII, XVIII et XIX sont entièrement consacrés à la communion. Un appendice contient : 1° le texte de la *Missa Flacci Illyrici*, d'après un manuscrit de la bibliothèque impériale de Vienne [1], 2° un fragment de messe inédite, du même genre que la précédente, tiré de la bibliothèque du cardinal Chigi [2].

Pour toute cette exposition, Bona s'est servi des sources les plus variées : on peut dire qu'il n'ignore rien de la littérature de son sujet et la liste serait longue des auteurs qu'il a consultés [3]. Sa connaissance des manuscrits liturgiques est moins étendue : les devoirs de sa vie religieuse, sa charge d'abbé général et de consulteur de diverses congrégations, son cardinalat, en lui interdisant les voyages, ne lui permirent guère d'utiliser d'autres manuscrits que ceux des bibliothèques romaines ; pour le reste, il s'en tient surtout aux renseignements que lui fournissent les travaux de Schulting, de Ménard et de d'Achery. A Rome, ses constatations portent principalement sur les manuscrits des bibliothèques de la reine Christine de Suède [4], du Vatican et du cardinal Barberini. Dans la première Bona a vu de près le *Missale gothicum* (olim *626*, nunc *317*) auquel il est un des premiers, sinon le premier, à attribuer une origine gallicane [5] ; par voie de comparaison il établit que le *Missale 493* du fonds Palatin à la Vaticane est de même provenance [6]. Ces deux manuscrits ne devaient être édités pour la première fois qu'en 1680 par Tommasi, six ans après la mort de Bona ; le second porte dans cette édition le titre qui a depuis prévalu : *Missale gallicanum vetus*. Du *Missale gothicum* Bona a publié dans son traité la messe de saint Martin, qu'il compare pour l'ordre des pièces avec la même messe du Missel mozarabe, et la messe de saint Étienne ; du *Gallicanum vetus*, la messe de saint Germain [7]. Il a utilisé aussi le sacramentaire gélasien de la bibliothèque de la reine Christine (*Vat. Reg. 316*). L'oratorien Jean Morin qui tint un instant ce manuscrit de son précédent possesseur le sénateur Paul Petau, à Paris, y avait déjà reconnu un texte de type gélasien [8]. Bona est du même avis : *Suspicatus sum*, écrit-il, *ordinem S. Gelasii in eo contineri, adeo multa habet diversa a Gregoriano, nisi forte ex utroque mixtum sit* [9]. Ce sacramentaire fut aussi édité par Tommasi en 1680. En outre du *Missale gallicanum vetus* Bona cite encore particulièrement les manuscrits liturgiques suivants de la Bibliothèque vaticane : *Cod. 499* (Palat.) [10], *501* (Palat.) [11], *3807* [12], *4743* [13] *4770* daté exactement du XIe siècle [14], *4772* [15] ; et parmi ceux de la bibliothèque du cardinal Barberini : *Cod. 1858* [16], *1861* [17], *1866* [18], *2365* [19].

A cette connaissance des sources s'alliaient chez Bona un véritable sens critique et un grand esprit de sobriété et de mesure. Peu d'auteurs ont évité plus que lui les digressions, les conjectures oiseuses et le vain appareil d'une érudition de surface. Son œuvre est personnelle et approfondie ; elle vise éminemment à être utile, et si elle atteint un réel degré de clarté et de simplicité, c'est au prix d'une discipline sévère, exclusive de tout paradoxe et de toute aventure dans l'hypothèse [20]. On est parfois tenté de reprocher à Bona une excessive réserve ; cependant en un temps où les moyens de recherche scientifique étaient assez limités, où la chronologie des œuvres littéraires commençait seulement à se fixer, cette réserve doit être considérée comme une méritoire prudence. C'est grâce à ce tempérament scientifique que l'œuvre de Bona a peu vieilli et qu'on la consulte encore avec fruit.

Les chapitres du premier livre relatifs aux origines de la messe et aux diverses liturgies sont, au point de vue historique, les plus faibles de l'ouvrage. Bona d'ailleurs écrit à une époque où nombre de textes liturgiques importants restent encore à publier. A ce point de vue, sa connaissance des liturgies orientales laisse surtout à désirer ; la revue rapide qu'il en donne (ch. VII et IX), les considérations qu'elles lui suggèrent ne sauraient plus retenir longtemps notre attention. D'après lui, les liturgies dites des apôtres remontent à une très haute antiquité ; bien qu'interpolées elles demeurent authentiques dans le fond [21]. Il en serait ainsi pour la liturgie de saint Jacques et pour celle de saint Clément. Les *Constitutions apostoliques*, d'où cette dernière est tirée, sont attribuées à un auteur du IIIe siècle compilant d'anciens documents. D'autre part, on voit avec intérêt que Bona est porté à considérer les écrits de Denys l'Aréopagite comme apocryphes et à en faire l'œuvre d'un alexandrin de la fin du IVe siècle ou du commencement du Ve [22]. Bona est aussi l'un des premiers à mettre en doute l'authenticité du *de Sacramentis* attribué à saint Ambroise [23] et à se rendre compte du caractère fictif de la messe éditée en 1547 par Flacius Illyricus [24]. Son étude sur la messe ambrosienne et la messe mozarabe [25] ne repose que sur les textes artificiels des missels modernes. Pour la liturgie gallicane, au contraire, nous avons vu que Bona avait eu recours aux anciennes sources. Il convient encore de ne pas oublier qu'à son époque le procès des décrétales du pseudo-Isidore a été définitivement jugé et qu'il ne s'appuie pas sur leur témoignage [26]. En somme sa critique des sources est en progrès sur celle de ses devanciers. Si néanmoins il a quelquefois ten-

[1] *Cf. Rer. liturg.*, l. I, c. XII, n. 2. — [2] *Ibid.*, n. 4, ms. *1521*, de caractères lombards, vraisemblablement composé pour le diocèse de Rome à cause de l'emploi du psautier romain. — [3] On peut se faire une idée du savoir bibliographique de Bona en parcourant la curieuse *Notitia auctorum et librorum* jointe au *De divina psalmodia*, éd. d'Anvers, 1677, p. 945-970. Parmi les auteurs cités au cours des *Rerum liturgicarum libri duo*, nous relevons au hasard, en dehors des liturgistes proprement dits : Andriani, Genebrard, Meursius, André du Chesne, Hæften, Dartis, Gretser, Th. Raynaud, Maes, Linda, Hervet, Fronton du Duc, Isaac Habert, Gabriel Henao, Brouwer, Ludolf, Wansleb, Sirlet, Petau, Pierre de Marca, Wadding. — [4] Transférée au Vatican en 1690. — [5] *Rer. liturg.*, l. I, c. XII, n. 5. Cf. la préface de Vezzosi au t. VI des œuvres du B. Tommasi, p. (XLVII), et Tommasi, *ibid.* p. IX. Voir aussi Neale and Forbes, *Anc. liturgies of gallican Church*, p. V. — [6] Bona, *ibid.*, n. 5, 8. Cf. Tommasi, t. VI, p. XII. — [7] *Ibid.* Voir d'autres citations de ces deux mss., dans l. I, c. XVIII, n. 6 = Tommasi, t. VI, p. 295 et 410 : 1re Oraison de la *missa matutinalis per totam Pascham* ; l. II, c. I, n. 1 = Tommasi, *ibid.*, p. 292-3, *Apologia Sacerdotis* du *Gothicum*. — [8] Morin, *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti pœnitentiæ*, Parisiis, 1651, Append. p. 51-2. — [9] *Rer. liturg.*, l. II, c. V, n. 4 ; cf. l. I, c. XVIII, n. 6 ; l. II, c. XIV, n. 5 : la bénédiction des fruits au canon de la messe. — Sur l'usage du sacramentaire gélasien dans les monastères bénédictins d'Italie avant saint Grégoire, voir la réponse de Bona à J. de Voisin : *Epist. selectæ*, éd. Sala, p. 211, epist. CCLXXIII. — [10] *Rer. liturg.*, l. II, c. XI, n. 5, au sujet du *Memento* des vivants. — [11] *Ibid.*, l. II, c. IV, n. 2, pour quelques tropes du Kyrie ; c. XVI, n. 5. — [12] *Ibid.*, l. II, c. XVI n. 5. — [13] *Ibid.*, l. II, c. XVI, n. 2 ; c. XX, n. 4. — [14] *Ibid.*, l. II, c. XI, n. 2, 5 : *Memento* des vivants particuliers, et c. XIV, n. 1 : cite une oraison spéciale après le *Supplices te rogamus* du canon. — [15] *Ibid.*, l. II, c. II, n. 3 ; c. IX, n. 2 ; c. XIV, n. 1. Oraison *super dyptica* de même type que celle du *cod. 4770 sup. cit.* — [16] *Ibid.*, l. II, c. XI, n. 2, 5 ; c. XX, n. 5 (Missel). — [17] *Ibid.*, l. II, c. II, n. 2 (Missel romain). — [18] *Ibid.*, l. II, c. XVI, n. 2 (Pontifical). — [19] *Ibid.*, l. I, c. XXV, n. 6 (Cérémonial pontifical de l'époque de Nicolas V). — [20] Voir les déclarations de sa préface. — [21] *Rer. liturg.*, l. I, c. VIII, n. 3. — [22] *Ibid.*, n. 5. — [23] *Ibid.*, l. I, c. VII, n. 4. — [24] *Ibid.*, l. I, c. XII, n. 2-4, et Appendice. — [25] *Ibid.*, c. X, XI. — [26] L. I, c. III, n. 1 ; c. XXI, n. 5.

dance à invoquer la tradition apostolique pour les institutions anciennes dont il ignore au juste l'origine[1], il faut y voir non pas un moyen d'éluder les questions embarrassantes, mais une façon de les résoudre au mieux des vraisemblances de la tradition ecclésiastique alors connue. Ces cas du reste sont rares.

Il ne faut pas chercher chez Bona, nous l'avons déjà laissé entendre, de ces hypothèses ingénieuses qui orientent soudainement dans des directions nouvelles. Il est avant tout didactique et n'a guère d'autre souci que de mettre de l'ordre et de la clarté dans les questions liturgiques jusqu'alors mal élucidées. On trouve chez lui pourtant quelques théories assez personnelles qui méritent d'être signalées. Sa distinction des parties du sacrifice eucharistique dans toutes les liturgies est restée classique. Il note des parties essentielles (*Panis et Vini præparatio, oblatio, consecratio, consummatio, et ipsius Sacramenti communicare volentibus distributio*), des parties principales [ou intégrantes] (*Psalmorum modulatio, lectio sacræ scripturæ, ministrorum apparatus, thurificatio, catechumenorum et aliorum profanorum exclusio, precatio pacis, preces diversæ, gratiarum actio*) et des parties accessoires (*modus et ritus, quibus hæc omnia peraguntur, verba quibus preces concipiuntur, ordo ceremoniarum...*)[2]. Les dernières seules différencient les liturgies de la messe et sont sujettes à variation et à développement. C'est dire que Bona admet l'unité primitive de toutes les liturgies et la tradition qui fait remonter au prince des apôtres l'*ordo* fondamental de la messe romaine[3]. L'origine des liturgies ambrosienne, mozarabe et gallicane est prudemment laissée dans le vague; Bona insiste cependant sur la connexion des deux dernières et penche pour la provenance africaine de la liturgie d'Espagne[4]. La question de l'azyme a été tranchée par lui, nous l'avons vu, d'une façon originale et, il faut l'avouer en dépit de l'autorité de Mabillon, sa théorie a chance, à défaut d'une évidence qui n'existe pas encore, d'être aujourd'hui regardée comme la plus vraisemblable. « Relativement au pain de l'eucharistie, dit un liturgiste orientaliste moderne[5], il n'y avait pas dans les premiers siècles, et même jusqu'au temps du schisme, de règle absolument fixe prescrivant l'emploi : soit des azymes, soit du pain fermenté... Peu à peu, cependant, l'usage des azymes prévalut en Occident, et y devint exclusif vers le IXe siècle; celui du pain fermenté prévalut au contraire en Orient, et ne devint exclusif, même dans l'Église grecque, à Jérusalem et à Alexandrie, qu'au XIe siècle, époque où la question des *azymes* acquit une importance considérable. » C'est au fond l'opinion même de Bona. — L'explication des diverses prières de la messe, au second livre du traité, ne contient pas de théories saillantes : le *Per quem hæc omnia* du canon est appliqué non aux éléments consacrés mais aux fruits nouveaux et autres offrandes que l'on faisait bénir à ce moment de la messe[6]. La translation du *Pater* avant la fraction, accomplie par saint Grégoire, est considérée comme le retour à un usage plus ancien[7]. — Mais ce qui nous intéresse le plus dans l'œuvre de Bona, ce sont les monographies que l'on en peut détacher. Citons en particulier, parmi les meilleures, celles qui concernent la messe privée (livre I, ch. XIV) et les différentes espèces de messe (ch. XV), l'heure du saint sacrifice (ch. XXI), les cloches (ch. XXII) et toute la suite de chapitres (livre II, ch. XVII-XIX) sur la communion. Ces études très consciencieuses sont toujours à consulter. On est frappé en les lisant du sens historique dont elles témoignent. *Veteris ecclesiæ mores ex præsentibus estimandas non esse* est un principe sur lequel il se plaît à insister[8]; il y ajoute, à l'adresse de certains scolastiques qui élevaient des difficultés au sujet de la concélébration antique, ces réflexions caractéristiques : *Illos nimirum in varia absurda præcipites egit antiqui ritus desuetudo, et ex desuetudine ignorantia... Desiit fateor ille mos, non quia acumini disputantium Ecclesia cesserit, sed quia ritus ac ceremoniæ non in æternum permanent, tollique possunt ac mutari sine fidei ac unitatis dispendio*[9]. — Bref, Bona demeure avant tout pour nous un initiateur : l'ampleur de ses recherches, l'impartialité et la rigueur de sa méthode, la clarté de son exposition lui assurent, à défaut du mérite de la découverte, une place de premier rang parmi les fondateurs de la science liturgique. Grancolas, Claude de Vert, et surtout Lebrun, avec tous les modernes, s'inspireront de ses principes, continueront à édifier sur le terrain si habilement déblayé par lui et ne feront des travaux plus exacts et plus complets que grâce aux nouveaux moyens d'informations dont ils disposeront. Le malheur de Bona, si l'on peut dire, est d'être mort avant les importantes publications des textes liturgiques de Mabillon, de Martène, de Renaudot et des Assemani : il était condamné par là à produire et à laisser une œuvre qui repose sur une documentation imparfaite.

Conscient de cette infériorité, un cistercien de la première moitié du XVIIIe siècle, Robert Sala, entreprit de remettre au courant des récents travaux[10] l'œuvre du cardinal. Son édition en trois volumes in-folio des *Rerum liturgicarum libri duo* parut à Turin de 1747 à 1753. Les notes, les observations, le commentaire « historique, critique et dogmatique », les appendices, les réfutations à l'adresse des *misoliturgici* et *pseudocritici* font presque disparaître sous leur extraordinaire abondance le texte qu'ils ont dessein d'illustrer. Le plan primitif[11] comportait un quatrième volume où Sala devait insérer les deux appendices donnés par Bona (cf. supra), quelques documents inédits sur les rits des Églises de Verceil et d'Aoste, de Genève et de Tarentaise, des dissertations apologétiques et d'autres *addenda*. Les appendices de Bona figurent en fin du tome III, les dissertations apologétiques sont en nombre suffisant dans les trois volumes que nous possédons, pour que nous n'ayons pas à en désirer de supplémentaires, mais les documents et autres *addenda* promis n'ont pas été publiés. L'année même de sa mort (1755), Sala avait fait imprimer à Turin un recueil d'*Epistolæ selectæ* de Bona avec quelques *Analecta* du cardinal. A la fin de ce volume (p. 369) il promet de donner d'autres *Analecta* à la suite du *Liber Armoniæ psallentis Ecclesiæ* (le *De divina psalmodia*); l'édition de ce dernier ouvrage demeura à l'état de projet. Ce que nous avons de Sala, témoigne de très louables intentions, d'un zèle ardent à faire apprécier l'œuvre qu'il commente, mais aussi d'une trop grande facilité à défendre les positions les plus contestables de Bona. Mieux eût valu se pénétrer de sa méthode. Au reste le tempérament de l'annotateur était tout différent de celui du maître : Sala était combatif et aimait la rhétorique. Son travail

[1] Cf. par ex. l. I, c. V, n. 2 (les vêtements liturgiques); *ibid.*, n. 3 (le formulaire primitif de la messe); l. II, c. X, n. 1 (la préface), c. XI, n. 3 (le nom du pape à la messe des liturgies orientales), etc. — [2] L. I, c. VI, n. 1. Cf. D. Guéranger, *Institutions liturgiques*, 2e éd., Paris, 1880, t. I, p. 25. — [3] *Ibid.*, l. I, c. VII, n. 5. — [4] *Ibid.*, n. 3. Voir l. II, c. XIV, n. 3 et 4, une intéressante explication de la prière pour les saints aux dyptiques de la messe mozarabe. — [5] Le P. Michel, dans les *Etudes préparatoires au pèlerinage eucharistique en Terre-Sainte et à Jérusalem*, Paris (1893), p. 201-202. La théorie de Bona sur le azymes a été admise par Florentini, Bocquillot, Claude de Vert, Graveson, Tournely, Ivenin, Grancolas. Cf. Sala, *op. cit.*, t. II p. 145. — [6] L. II, c. XIV, n. 5. — [7] *Ibid.*, c. XV, n. 1. — [8] L. I, c. XVIII, n. 2. — [9] *Ibid.*, n. 9. — [10] Sala cite en particulier dans sa préface générale t. I, p. LIII, les noms de Mabillon, Martène, Grancolas, Bocquillot, Claude de Vert, Eusèbe Renaudot, Lebrun, Merati, Georgi, Catalani. — [11] Cf. le titre spécial du tome I, et la préface générale, *ibid.*, p. LIX.

est plein de digressions apologétiques, de développements verbeux et confus qui rendent souvent sa consultation peu aisée. Tout le mérite de Sala, et il est réel, car sa connaissance de la littérature ecclésiastique était fort étendue, est d'avoir singulièrement enrichi sur la plupart des points la documentation de Bona. Aussi bien ne peut-on guère aujourd'hui se servir des deux livres des *Rerum liturgicarum* dans une autre édition que la sienne; avec quelques précautions il est presque toujours possible de tirer parti de son érudition tumultuaire; de bons *indices*, du reste, facilitent cette tâche. Quant aux documents supplémentaires qui grossissent chacun des volumes, ils sont en général d'une utilité très relative, sinon à peu près nulle : telles les dissertations du P. Honoré de Sainte-Marie sur les origines de la liturgie et sur la *Missa Flacci Illyrici* [1].

Il y a peu à dire sur les lettres de Bona et les *Analecta liturgico-sacra* que Sala y a joints. Ses lettres nous intéressent surtout en ce qui concerne la biographie et l'histoire des œuvres du cardinal : nous les avons maintes fois utilisées au cours de cet article. D'autres touchent à quelques questions d'histoire littéraire sur des auteurs du moyen âge : saint Bernard (dont Bona avait songé à éditer les œuvres), Conrad d'Hirschau, Anselme de Lucques, Atton de Verceil, Hetton de Bâle, Ogler de Locedio, Amalaire, Bruno d'Asti, Pierre de Blois, etc. Ce sont pour la plupart des réponses à des demandes d'information sur les manuscrits de Rome; beaucoup d'entre elles sont des contributions au spicilège de d'Achery. Les lettres intéressant la liturgie, si l'on excepte celles qui ont trait à la polémique sur les azymes, sont en très petit nombre [2]. Quant aux *Analecta* qui représentent un ensemble de pièces ou de notes non destinées à la publicité, ils sont de mince importance. On y trouve : des *vota* relatifs à la canonisation et à la béatification de sainte Pose de Lima (dont Bona composa l'office) et de saint François de Sales, à l'opportunité de certains cultes (sainte Véronique, saint Hiérothée); une approbation de l'édition du psautier romain de Lucas Holstein, avec des *corrigenda;* des réponses à des questions de liturgie pratique; une censure de fausses prophéties; des remarques sur la quatrième édition (1624) de la *Bibliotheca Veterum Patrum* de Margarin de la Bigne; des notes théologiques sur un eucologe arabe peu différent de l'*Euchologion* de Goar; enfin un catalogue de quelques manuscrits de la bibliothèque du monastère cistercien de Sainte-Croix de Jérusalem à Rome que Bona croit inédits. Un seul de ces manuscrits (*Cod. 26*) contient des textes liturgiques, en tête desquels figure une recension de l'*ordo primus* de Mabillon [3].

III. Bibliographie. — *I. Vie.* — P. Bertolotti, *Vita Joannis Bona*, in-8°, Asti, 1677. — L. Ellies Dupin, *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, in-8°, Paris, 1686 sq., t. xxv (auteurs de xviie siècle, 7 vol., Paris, 1719, t. iii). — Niceron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres de la république des lettres*, in-12, Paris, 1727, t. iii, p. 37-43; 1731, t. x, p. 129 sq. — Gouget, *Vie du cardinal Bona*, in-12, Paris, 1728. — Ildeph. Tardito, *De vita ac rebus gestis Joannis Bona*, en tête des *Epistolæ selectæ* éditées par Sala, in-fol., Turin, 1755, p. i-xix. — Mazzuchelli, *Gli storici d'Italia*, in-fol., Brescia, 1762, t. ii, 3e partie, p. 1515-1522. — A. Fabroni, *Vitæ Italorum doctrina excellentium qui sæculo xvii et xviii floruerunt*, Pise, 1778-1799, t. xiii, p. 1-36. — F. A. Zaccaria, *Bibliotheca ritualis*, in-4°, Romæ, 1778, t. ii, p. 139-141. — H. Hurter, *Nomenclator literarius*, in-8°, Œniponte, 2e éd., 1893, t. ii, col. 301-304.

II. Editions. — Voir une bibliographie détaillée dans le *Catalogue général des livres imprimés de la Bibliothèque nationale, Auteurs*, Paris, 1903, t. xv, col. 428-435. — *Psallentis ecclesiæ harmonia. Tractatus historicus, symbolicus, asceticus de divina psalmodia ejusque causis, mysteriis et disciplina, deque variis ritibus omnium Ecclesiarum in psallendis divinis officiis*, in-4°, Romæ, 1653; *De divina psalmodia...*, édition revue et augmentée, in-4°, Parisiis, 1663; in-4°, 1672; in-8°, Coloniæ, 1676. — *Via Compendii ad Deum*, in-12, Romæ, 1656, 1657; in-12, Parisiis, 1662; in-8°, Argentorati et Coloniæ, 1674; in-12, Venetiis, 1742. — *Manuductio ad cœlum*, in-12, Romæ, 1658; in-12, Lugduni, 1660; in-12, Viennæ Austriæ, 1660; in-24, Francfurti, 1663; in-12, Friburgi Brisg., 1663; in-32, Bruxellis, 1663; in-12, Parisiis, 1664; in-12, Monachii, 1664; in-12, Neapoli, 1664; in-12, Romæ, 1664; in-16, Bruxellis, 1670; in-16, Roterdami, 1675; in-8°, Coloniæ, 1674; in-16, Venetiis, 1698. Il existe de nombreuses traductions de cet ouvrage. — *De sacrificio Missæ tractatus asceticus*, in-12, Rhotomagi, 1663; in-12, Parisiis, 1676; 1678; in-12, Monachii, 1674; in-12, Coloniæ, 1650; in-12, Romæ, 1687. — *Rerum liturgicarum libri II*, in-fol., Romæ, 1671; in-4°, Parisiis, 1772; in-8°, Coloniæ, 1674; *editio aucta et fusiori disquisitione de azymo et fermento locupletata*, in-8°, Parisiis, 1677; in-8°, Bruxellis, 1677; in-8°, Parisiis, 1678; *Rerum liturgicarum libri II, auctore Joanne Bona S. R. E. Tit. S. Bernardi ad Thermas Presbytero Card. Ord. Cisterciensis, hac novissima editione denuo recogniti, aucti notis, observationibus, ac perpetuo fere commentario historico, critico, dogmatico illustrati, novisque accessionibus locupletati... studio et labore* D. Roberti Sala *Taurinensis ejusdem Ordinis*, in-fol., Augustæ Taurinorum, 1747, t. i; 1749, t. ii; t. iii, 1753. — *De discretione spirituum in vita spirituali deducendorum liber unus*, in-12, Bruxellis, 1671, 1672; in-fol., Romæ, 1672; in-4°, 1674; in-12, Venetiis, 1742; avec la *Via Compendii ad Deum*, in-4°, Parisiis, 1673. — *Principia et documenta vitæ christianæ*, in-12, Romæ, 1774; in-12, Parisiis, 1674, 1675; in-12, Monachii, 1676; in-12, Veronæ, 1727. — *Testamentum sive præparatio ad mortem Fr. Joannis A. S. Catharina monachi Congreg. Reformatæ S. Bernardi ord. Cisterciensis, demum Card. Bona nuncupati Jo. Cinellius nunc primum in lucem edit.*, Florentiæ, 1675, in-24; in-12, Lugduni, 1676; in-12, Monachii, 1676. — Toutes les œuvres susdites furent réunies en 1 vol. in-4°, Antverpiæ, 1677; in-fol., 1674; 3 vol. in-8°, Parisiis, 1678. — *Horologium asceticum indicans modum obeundi christianas exercitationes, opus posthumum*, in-12, Parisiis, 1676, 1679; in-4°, Antverpiæ, 1679; in-12, Coloniæ, 1681. — *De præparatione ad mortem opusculum*, Prænestе, per Jo. Dom. Masci, 1731. — Edition complète des œuvres : *Eminentiss. D. D. Joannis Bona... opera omnia quotquot hactenus separatim edita fuere*, editio nova, in-fol., Antverpiæ, 1739 (il y avait eu une édition à Anvers, in-fol. dès 1723) : *Editio Veneta correctior*, in-fol., Venetiis, 1764. — *Joannis Bona... Epistolæ selectæ aliæque eruditorum sui temporis virorum ad eumdem scriptæ, una cum nonnullis ipsius analectis, collegit, digessit, ordinavit...* D. Robertus Sala, tomus unicus, in-fol., Augustæ Taurinorum, 1755. H. Dumaine.

[1] Sala, *op. cit.*, t. i, p. 415 sq.; t. iii, p. xxxvi sq. Les autres extraits donnés par le même éditeur dans ses appendices sont empruntés à Jean Morin, Martène et J. Gropper (sur la discipline pénitentielle primitive), t. i, p. 421 sq.; à Schelstrate, Ciampini, Graveson, Tournely, Boucat, Hon. de Sainte-Marie, Berti, Merati, de Petio (sur l'usage de l'azyme); à Cave et Merati (sur les livres liturgiques), t. ii, p. i-cxv; à Mabillon, Martène et Merati (sur la *Missa Flacci Illyrici*); et à Muratori (*Liturg. Rom. vet.*, t. i, c. vii : *Ordo* de la messe d'ap. un ms. de Metz), t. iii, p. li sq. On trouve encore à la fin du t. iii, p. lviii-lxx, des rubriques générales et particulières d'un missel d'Aoste et une *Missa Eusebiana*, sans indication de sources, ni explications. — [2] Voir *Epist.*, lxvi, lxvii, lxviii, *loc. cit.*, p. 62 sq., sur l'usage du crucifix sur l'autel; lxxxvi, p. 77 sq., sur l'office de Tolède; ccix, p. 201-202, sur le voile des femmes pour la communion, dit *Dominicale*. — [3] Cf. *Epist.* ccixxiii, p. 212.

BONARIA. Le cimetière actuel de Cagliari est situé au Sud-Est de la ville, sur le versant méridional d'une colline appelée *Bonaria*. L'exiguïté de l'emplacement et son incommodité ont amené les autorités municipales à y entreprendre divers travaux, qui ont mis à découvert, en la bouleversant, une ancienne nécropole chrétienne [1]. La découverte fit l'objet d'un rapport contenant une description des chambres funéraires découvertes et des fresques qui les décoraient. La colline de Bonaria est de formation calcaire ainsi que tout le terrain environnant. Les travaux commencés avec le pic et la mine laissèrent de bonne heure apercevoir une étroite ouverture conduisant à un espace spacieux pratiqué dans le tuf qui avait servi de chambre funéraire; les *loculi* s'y voyaient encore à divers niveaux. J.-B. De Rossi n'ayant pour étudier la nécropole découverte à Bonaria que les indications fournies par Vivanet, remarqua que celui-ci ne faisait aucune mention de galeries mettant en communication les divers cubicules découverts, et il conclut de ce fait que le cimetière devait se rapprocher du type des cimetières sémitiques et palestiniens plus que du type romain. Cette induction se trouve vérifiée puisque le dernier explorateur n'a relevé aucune communication intérieure entre les restes des cubicules encore visibles, même il put s'assurer qu'aucun d'eux ne donnait accès à quelque autre, taillé dans la masse de la colline; d'où il résulte que chacun avait son entrée particulière qui le mettait en rapports avec l'extérieur. Les cubicules étaient pourvus chacun d'*arcosolia* (quelques-uns d'entre eux étaient bisomes) destinés à recevoir les restes de personnages plus considérables, car la plupart des défunts n'occupaient qu'un simple *loculus* taillé à coups de pic dans la roche calcaire et fermé d'une dalle de pierre ou de terre cuite. Le cubicule le mieux conservé était celui de Munatius Irenæus pourvu d'un *arcosolium* à trois places et d'une plaque de marbre opistographe conservée au musée de Cagliari (fig. 1577).

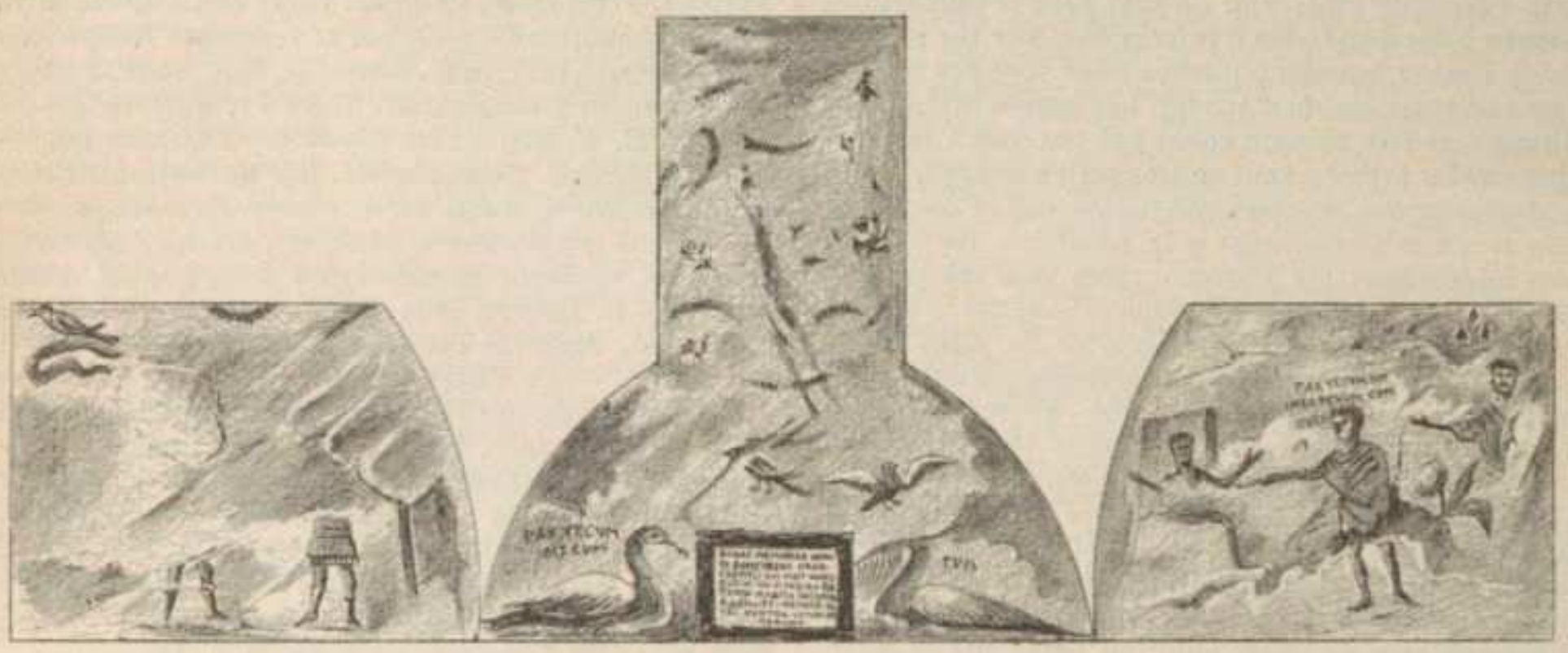
a)

BONAE MORIAE HOMI
NI BONO IRENE ORARI
EXEMPLI QVI VIXIT ANNIS·
XLVI · M · VIII · D · XVIII · H · V · PER
PETVA MARITO INCOMPA
RABILI · ET · IRENEVS · PA
TRI CONTRA · VOTVM FE
CERVNT

b)

B · M · HOMO · BONVS · INNOX
ET · INCOMPARABILIS MVNATIVS
IRENEVS VIXIT · I · N · XP ANNIS
XXXXVI M VIII DXVIII · HOR V+
PERPETVE VXOR · CONIVGE VIRGINO
DVLCISSIMO · ITEM · IRENEVS
QVA ET PATRI · CARISSIMO CON ·
VOTVM · SVM · FECERVNT

Deux paons couchés semblent garder l'épitaphe et rappellent la disposition que nous avons rencontrée



1578. — Cubicule de Munatius au cimetière de Bonaria. D'après *Bullet. di archeologia cristiana*, 1892, pl. v.

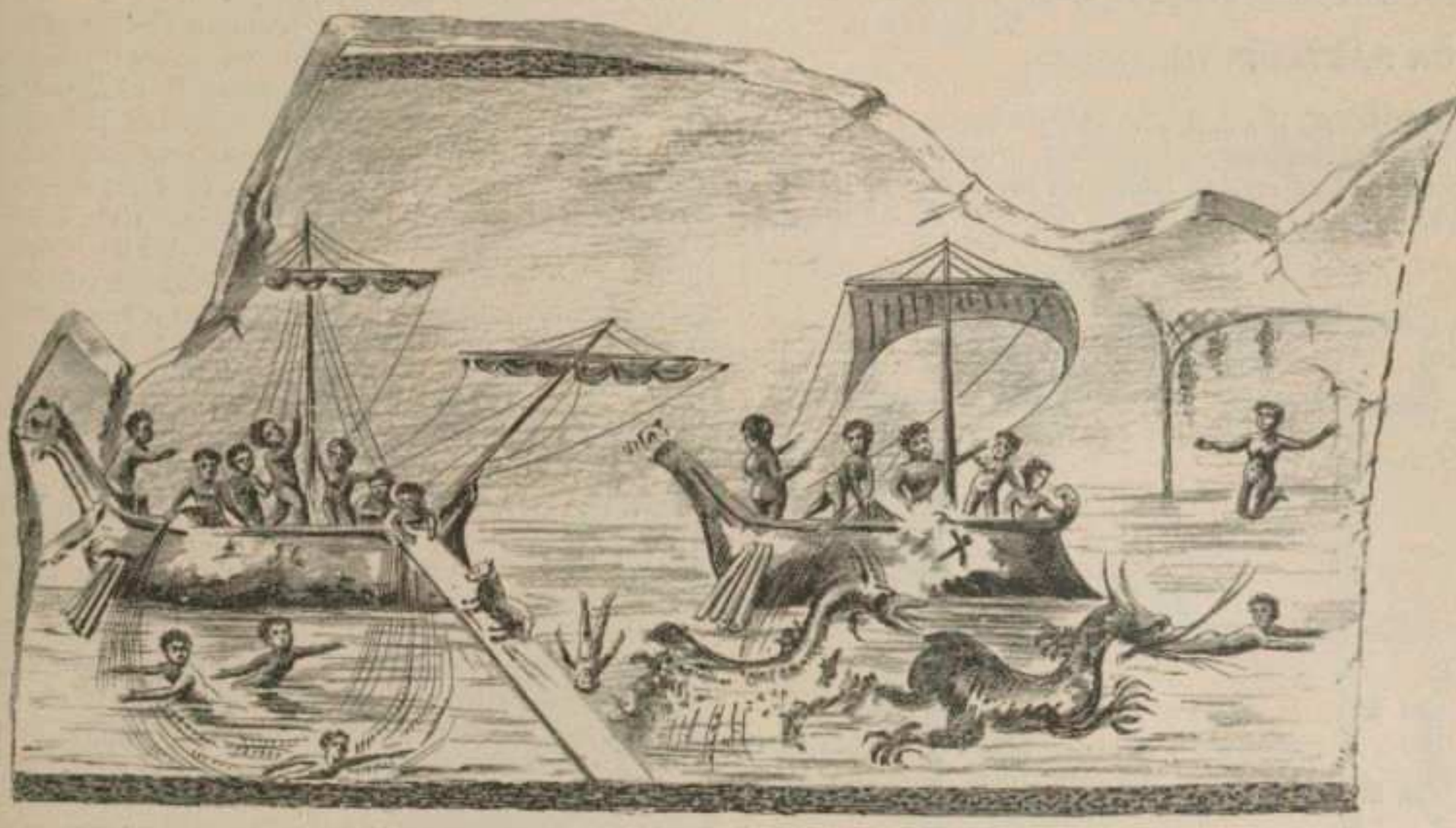
au tombeau d'Ampliatus [2]. Au-dessus de ces paons on lit :

PAX TECVM TVIS
SIT CVM

La voûte est parsemée de festons et d'un semis de roses qui font clairement allusion à l'antique symbolisme du jardin fleuri du paradis [3]. Outre les trois *lo-*

[1] Un rapport sur la découverte fut publié par Vivanet, dans *Notizie degli scavi di antichità publicate della reale Accademia dei Lincei*, 1892, p. 183 : *Catacombe cristiane di Cagliari scoperte nella collina di Buonaria presso l'attuale cimitero*; cette relation fut réimprimée et commentée par De Rossi, *Cubiculi sepolcrali cristiani adorni di pitture presso Cagliari in Sardegna*, dans *Bull. di arch. crist.*, 1892-1894, p. 130-144; diverses assertions ont été rectifiées par G. Pinza, *Notizie sul cemetero cristiano di Bonaria presso Cagliari e su di un ipogeo cristiano presso Bonorva*, dans *Nuovo bull. di arch crist.*, 1901, t. VII, p. 61-69; elles avaient été également signalées par O. Mitius, *Jonas auf den Denkmälern des christlichen Altertums*, dans Ficker's, *Archäologische Studien*, t. IV, p. 40, qui a fait usage de copies inédites des fresques de Bonaria. — [2] *Dictionn.*, t. I, fig. 444. La double inscription de Munatius Irenæus a été refaite pour réparer les incorrections de la première gravure, cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1892, p. 138-139. — [3] Le personnage barbu en orant, vêtu d'une dalmatique auprès d'une plante fleurie, est certainement Munatius Irenæus et à lui se rapporte la formule *pax tecum sit in æternum cum tuis* écrite autour de la tête du Christ ressuscitant Lazare vers qui il tend la baguette de thaumaturge. Lazare est en effet le type qu'évoque tout d'abord cette scène, cependant on doit remarquer que le miraculé est en orant, les bras nus. Si le cadre jaune dans lequel il se détache est une porte, il n'est pas douteux que ce soit l'entrée du sépulcre de Lazare, mais ce pourrait être aussi bien le paralytique avec son grabat, debout derrière lui. En effet, il est à peu près inouï de représenter Lazare nu et en orant. Cette observation de J.-B. De Rossi nous paraît pleinement justifiée, cependant on doit remarquer que si le type de Lazare nu et orant est sans exemple, le paralytique nous est toujours montré marchant courbé avec son grabat sur les épaules; ainsi un des types n'est guère moins nouveau que l'autre. Les deux figures peintes sur l'autre paroi de l'arcosolium ne se voient que jusqu'à mi-corps; il est impossible de préciser la scène dont ils font partie.

culi creusés dans l'*arcosolium*, dix autres *loculi* ont été pratiqués dans la même cavité, parmi lesquels deux se trouvent aux côtés opposés de l'entrée qui conduit au cubicule. Onze des *loculi* de ce cubicule contenaient des cadavres ensevelis dans des linceuls, recouverts



1579. — Fresque de Bonaria. D'après *Bull. di archeologia cristiana*, 1892, pl. VI, VII, VIII, et *Nuovo Bull.*, 1901, p. 64.

d'une couche de chaux; dans un *loculus* on a trouvé une petite monnaie de bronze à l'effigie de Dioclétien, dans un second, un bronze de petit module de Galère Maximien [1].

A quelques mètres de distance de ce cubicule, au centre même de la colline, là où il a été nécessaire d'entamer le roc pour prévenir les éboulements, on a découvert une autre sépulture ornée de fresques occupant la superficie presque entière de deux des quatre parois; les deux autres parois et la voûte, qui étaient probablement décorées, elles aussi, ont péri. Les fresques qui subsistent sont assez peu détériorées; malgré la morsure du salpêtre, on a pu en retrouver le dessin assez net en les frottant avec de l'alcool (fig. 1579).

Les peintures offrent trois sujets distincts : la nef mystique rappelant la parole de Jésus à ses apôtres : *faciam vos fieri piscatores hominum*; la scène de Jonas jeté à la mer et sous le cucurbite; le bon pasteur.

La nef mystique consiste en un bateau de pêche pourvu de son grêement. Ce sujet est tout à fait rare nous l'avons rencontré dans la glyptique [2] et sur la lampe de Valerius Severus conservée à Florence [3] où le Christ est, comme ici, assis au gouvernail. L'équipage s'agite et jette un filet à la mer. Un pont jeté du rivage rejoint la barque et l'agneau le traverse pour se rendre dans la nacelle. Il semble que l'interprétation de cette scène soit assez claire. On jette le filet à la mer et les *pisciculi* que l'on ramène deviennent les agneaux du troupeau du Christ.

La deuxième barque nous montre Jonas jeté à la mer dans laquelle il tombe la tête la première, un monstre marin prend ses ébats auprès de lui, il le recueille et plus loin il le rend; à quelque distance de là Jonas



1580. — Fresque de Bonaria.
D'après *Nuovo bullet. di arch. crist.*, 1901, p. 66, fig. 2.

est représenté à genoux en orant, sous le cucurbite [4].

Enfin la troisième scène représente le Bon Pasteur

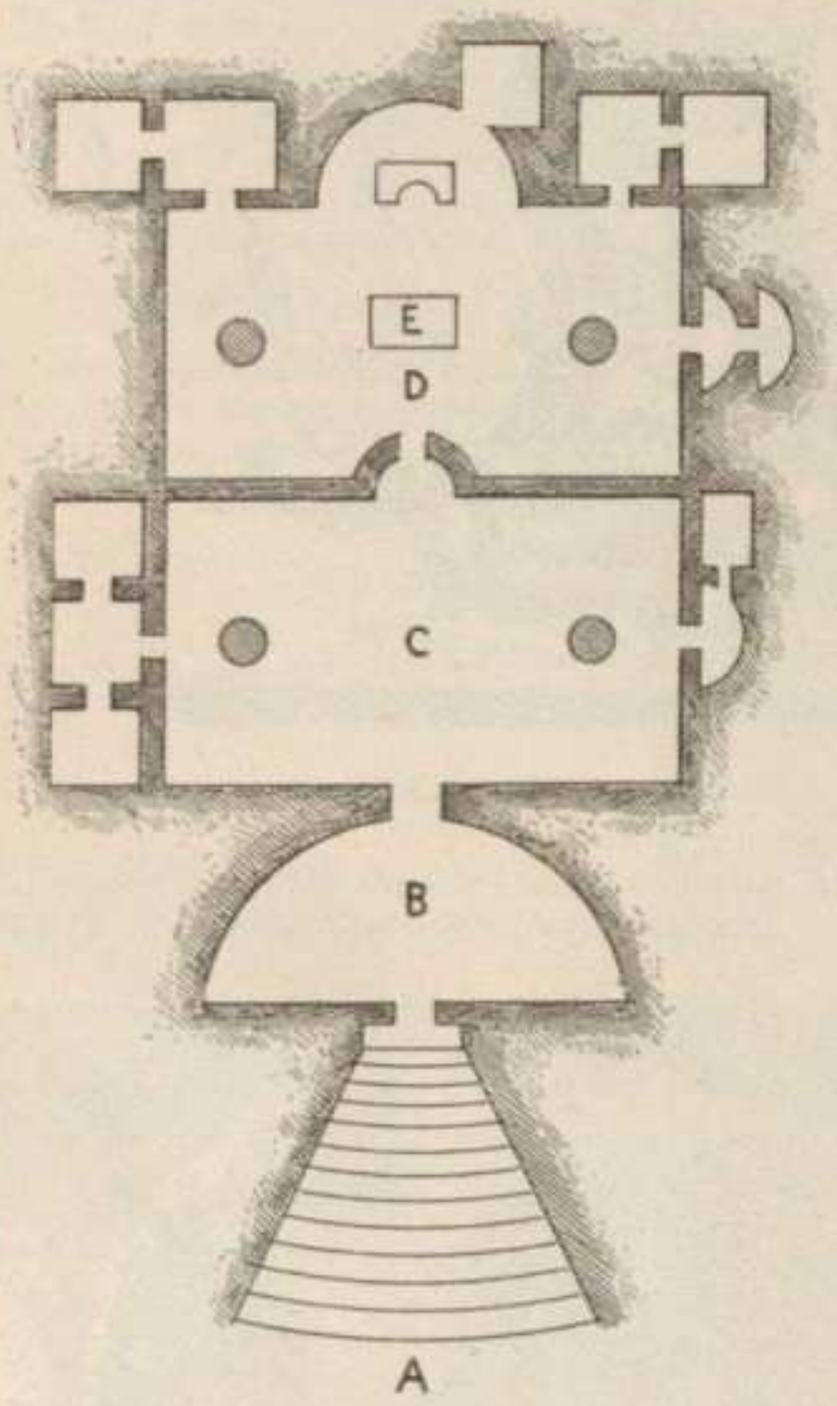
De Rossi, *Bullettino di arch. cristiana*, 1892, p. 136, conjecture que ces monnaies sont un indice de l'âge des sépultures et même de tout le cubicule. Le style des peintures du cubicule que nous venons de décrire s'accommoderait assez avec le IIIe siècle. Si ces monnaies ont été trouvées dans la bouche ou à l'emplacement du crâne, elles témoigneraient de la persistance de l'usage de l'obole à Caron chez les chrétiens, cependant cette pratique n'a pas été constatée une seule fois dans les tombes chrétiennes de Rome. Les formules épigraphiques : *pax tecum sit cum tuis*, et *pax tecum sit in æternum cum tuis* peuvent également se rapporter au IIIe siècle. — [2] H. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne*, in-8°, Paris, 1907, t. II, p. 374, fig. 281. — [3] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1867, p. 27, 28; 1868, p. 34, 35; 1869, p. 45; 1876, p. 12, 54; Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, pl. 469, n. 1. — [4] De Rossi, *Bull.*, p. 130, nous apprend que la reproduction donnée par lui est l'ouvrage *dal valente pittore sig. prof. Serpi*; tandis que G. Pinza, *Nuovo bullett.*, 1901, p. 62, nous dit que cette reproduction a pour auteur *il noto barbiere di Cagliari sig. Serpi*. Pinza a donné, *op. cit.*, p. 64, une nouvelle reproduction. Une attentive comparaison montre que deux détails avaient été inexactement reproduits, la voile du bateau de Jonas est enflée par le vent et non pendante; Jonas est agenouillé sous le cucurbite. C. M. Kaufmann, *Handbuch der christlichen Archäologie*, in-8°, Paderborn, 1905, p. 344, fig. 126, reproduit incomplètement la planche V-VII de De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1892.

(fig. 1580). Dans une campagne couverte d'herbes et de fleurs, où quelques arbres sont disséminés, une maisonnette dont le sommet est arrondi est ombragée d'un olivier sur lequel perche une colombe portant un rameau dans le bec. Le Bon Pasteur est debout, une brebis sur l'épaule, une autre brebis à ses côtés [1].

H. Leclercq.

BON PASTEUR. Voir Pasteur.

BONORVA. Il s'agit d'un simple hypogée chrétien situé dans la commune de Bonorva, proche de Rebecca, en Sicile [2]. Une colline isolée est littéralement trouée de *columbaria* païens. Parmi ces excavations il s'en



1581. — Plan de l'hypogée de Bonorva.
D'après *Nuovo bullet. di arch. cristiana*, 1901, p. 67, n. 3.

trouve une qui a servi au culte chrétien. L'entrée consiste en un degré de quelques marches disposées en éventail, A, et qui conduisent à une porte carrée donnant accès à un vestibule semi-circulaire, B, dont la voûte est ornée de sculptures prises dans le roc. De ce vestibule on passe dans une grande salle rectangulaire, C, soutenue par deux colonnes. Les murs à droite et à gauche donnent accès dans de petits cubicules. En face de l'entrée principale de C une sorte de niche percée d'une porte conduit dans une deuxième salle, D, de mêmes dimensions que C, soutenue également par deux colonnes et éclairée d'une large lucernaire, E. Nulle trace d'autel, sans doute on faisait usage d'un autel portatif. La paroi du fond donne entrée dans de petits cubicules et offre un renfoncement en forme de niche dans laquelle se trouve une autre petite niche qui aura pu servir à poser la table d'autel-portatif.

Cette excavation a pu être un tombeau romain adapté dans la suite au culte chrétien, on connaît d'autres exemples de ces adaptations, notamment à Monte-Pertusa, en Sardaigne, près de Ploaghe [3]. Les peintures qui ornaient primitivement le tombeau sont indéchiffrables ; elles ont péri presque partout ou bien elles ont été tellement enfumées qu'il n'en subsiste rien, car les bergers font leur feu dans cet abri depuis des siècles. Au IXe ou Xe siècle, le tombeau reçut une destination nouvelle et fut recouvert intérieurement d'une couche de stuc que l'on orna de fresques. En 1855, Spano a pu voir dans la chambre D les figures des douze Apôtres la Vierge allaitant son Fils, la crèche, l'adoration des Mages et d'autres scènes du Nouveau Testament [4].

H. Leclercq.

BONTÉ CHRÉTIENNE. — I. La bonté chez les Gentils; II. La bonté chez les chrétiens : 1° *Affectus conjugum ;* 2° *Affectus parentum erga liberos*, 3° *Affectus liberorum erga parentes ;* 4° *Affectus dominorum erga servos et secus ;* 5° *Affectus amicorum.*

I. Bonté chez les Gentils. — Avant que le Christ et ses disciples eussent entrepris d'annoncer la charité aux hommes, nous rencontrons, en petit nombre, il est vrai, des âmes d'une exquise beauté morale. En Palestine vivaient quelques-unes des créatures les meilleures qu'ait produites l'humanité; saint Luc nous parle d'elles au début de son évangile. On rencontre chez les Gentils des hommes d'une droiture admirable. Germanicus, Thraséas, et parmi ceux dont les historiens ne s'occupent guère, ce centenier de Césarée qui avait nom Corneille. « C'était un homme religieux, dit saint Luc, craignant Dieu, lui et toute sa famille et qui faisait beaucoup d'aumônes au peuple et priait Dieu continuellement [5]. » Mais peut-être faut-il écarter les prosélytes, tous les affiliés de près ou de loin à la religion du vrai Dieu. Prenons un inconnu, un contemporain d'Auguste, voyons quelles vertus l'ont signalé. Son épitaphe le proclame : *bonus, misericors, amans pauperum* [6]. A Lyon, nous trouvons l'éloge de Mina : *femina rarissima, castitatis exemplum, affectionis plena erga omnes homines* [7]; en Afrique, nous trouvons ce magnifique éloge [8] :

D M S
POSTVMIA · MATRONILLA · INCOMPA
RABILIS · CONIVX · MATER · BONA · AVIA
PIISSIMA PVDICA RELIGIOSA · LABORIO
SA FRVGI · EFFICAXS · VIGILANS · SOLLICITA [DEI
VNIVIRA VNICVBA[t]OTIVS INDVSTRIAE ET FI-
MATRONA VIXIT ANNIS N LIII MENSIBVS N V
[DIEBVS TRIBVS

Une autre païenne est qualifiée : *univira, conservatrix, dulcissima mater, omnium hominum parens, omnibus subveniens, innocens, castissima,... tristem fecit neminem* [9].

[1] La reproduction photographique de Pinza est assez différente de celle de De Rossi qui est passablement inexacte. — [2] Spano, dans *Bull. arch. sardo*, 1855, p. 170 sq. — [3] Spano, *op. cit.*, p. 172, n. 1; La Marmora, *Voyage en Sardaigne*, t. II, p. 157, atlas II, pl. XVI. — [4] G. Pinza, dans *Nuovo bull. di arch. christ.*, 1901, p. 66-69. — [5] Act. X, 2. — [6] Orelli-Henzen, *Inscript. latinar. select. collect.*, in-8°, Turici, 1856, t. III, p. 7244. On trouvera des détails, sur cette question dans L. Dugas, *L'amitié antique d'après les mœurs populaires et les théories des philosophes*, in-8°, Paris, 1895. — [7] D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccl. liturg.*, in-4°, Parisiis, 1902, t. I, præf., p. CXXXV. — [8] Épitaphe trouvée à Handschir Zaâtli, à 18 kil. de Fériâna, entre Capsa et Sufetula (Byzacène); cf. H. Saladin, dans le *Bull. épigr. de la Gaule*, t. III, 1883, p. 200; R. Cagnat et H. Saladin, *Notes d'archéologie tunisienne*, in-8°, Tours, 1884, p. 18. Les mêmes, dans le *Bull. monumental*, 1884, p. 135; *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 11294. — [9] Cirta, *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 7384. Voici la lecture complète : *D. M. ‖ Geminia ing-‖enua. univira. conse-‖rvatrix. dulcissima ‖ mater omnium ‖ hominum. parens omni-‖bus subvenies. innoce-‖ns castissima. præsta-‖ns. rarissima. v. a. LXXXI ‖ tristem fecit nemine ‖* o. v. h. q. ‖ Peut-être faut-il lire la dernière ligne : *Ossa volo bene quiescant*. Nous retrouvons les éloges *univiria*, Orelli-Henzen, *op. cit.*, n. 2742; *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 7384; *unicuba*, *Corp. inscr. lat.*, t. III, n. 3572.

Il faut tenir compte dans l'histoire des progrès du christianisme de l'appoint que lui apportaient ces vertus morales disséminées, mais non disparues. Les Grecs du temps de Périclès, comme les Romains du temps de Cicéron, quoique très dégénérés de la grandeur morale de leurs ancêtres, s'obstinaient à maintenir des pratiques, des institutions qu'on tenait pour bonnes parce qu'elles étaient vieilles. C'est ainsi que la disparition des « anciennes mœurs » vers la fin de la République romaine laissa subsister un ensemble de légendes très antiques, exprimant des idées que l'on n'avait plus guère et des croyances évanouies; mais le fond, en se volatilisant, avait laissé la forme presque intacte, de là des pratiques et des formules dévotes, une apparente conformité avec la foi robuste et les vertus solides des temps anciens [1]. Il faut se tenir en garde contre la persistance d'un langage qui ne correspond plus aux croyances, mais rien n'est plus difficile que de décider si ces formules sont absolument vides de sens chez tous ceux qui en font usage. Une épitaphe de Saint-Loup de Varennes porte ces mots : VICTVRI QVAMDIV DEVS DEDERIT [2]. Or Tertullien [3] et Minucius Félix [4] nous apprennent que cette formule était familière aux païens. Il n'est pas impossible qu'au temps de la prédication de l'évangile la faible lueur de vérité que quelques-uns pouvaient entrevoir encore en de telles formules ait servi à allumer une lumière plus vive chez ceux qui, conservateurs déterminés, croyaient ainsi trouver un lien entre la doctrine nouvelle et les antiques devises de la religion romaine.

Ce n'est donc pas par les formules que nous pouvons espérer atteindre à une connaissance historique du développement du sentiment moral dans la société païenne, les actes seuls pourront nous servir dans cette recherche. Il serait aisé de composer un recueil curieux à l'aide des inscriptions qui mentionnent les générosités des païens à l'égard des pauvres [5]. En voici une qui rappelle le don de trois cents fioles de médicaments et d'une somme d'argent par un habitant de Caere [6], afin de contribuer à la fondation d'une sorte de dispensaire [7] :

L · APENTEIO
L · F·ZMARAGDO AROM
AT · QVI . VASCVL · DVLCIAR
CCC · IT · HS · LX · TESTAM
REL · C · STATILIO PRAGO
AROMAT · GENERO SVO VT
AEGR · INOP · COL · FEL · LOR ·
PHARM · ET MVLS · S · PR ·
EROG · PLEBS · VRBANA LOR ·
V · BENIGNISS · B · M ·
F · E · D · D ·
Q · L · E · F ·

L. Apenteio L. F. [S]maragdo aromatario, qui vascula dulciariorum ccc. item n. s. lx testamento reliquit C. Statilio Prago aromatario, genero suo, ut aegris inopibus Coloniæ Felicis Lorii pharmaca et nulsum sine pretio erogaret. Plebs Lorina viro benignissimo benemerenti fecit...

Il s'est trouvé des esprits excessifs pour enseigner que les œuvres de ceux qui n'appartenaient pas à l'Église étaient toutes mauvaises sans exception, mais l'Église elle-même a repoussé ces amis compromettants, et il n'est pas douteux, théologiquement parlant, que des hommes, destitués de toute lumière évangélique, peuvent pratiquer certaines vertus auxquelles le christianisme donnera une consécration et une fécondité qu'il n'est pas au pouvoir de la religion naturelle de répandre. Si nous étudions les documents antérieurs à la prédication de l'Évangile, nous devons nous rendre à l'évidence que certains païens ont connu et essayé de pratiquer une morale excellente. Ce qu'on peut mettre sur le compte d'une nature délicate, honnête, sensible, a produit des œuvres dont le souvenir nous a été conservé. Nous exceptons ce qui appartient aux institutions sociales fondées par l'État, car des considérations purement politiques ont pu souvent inspirer des résolutions bienfaisantes auxquelles on s'est plu à donner l'aspect d'œuvres philanthropiques [8]. Mais quand il s'agit des particuliers, bien qu'on puisse s'étonner de les voir faire parade de leur générosité et qu'on soit tenté de rapprocher les sentiments dont elle s'inspirait de ceux qui animaient le pharisien de l'évangile, il est bon de considérer toutefois que si quelques hommes, tels que Sénèque, enseignaient la modestie dans le bien, leur voix était peu entendue et leur recommandation ne dépassait pas les limites d'un cercle d'auditeurs plus ou moins restreint; enfin, ceux qui proclamaient sur leur propre tombe les œuvres bonnes qui avaient signalé leur vie ou leur sortie de ce monde n'avaient pas entendu la parole du Christ prescrivant à la main gauche d'ignorer le bien qu'avait fait la main droite. Il va sans dire que les textes relatant une donation, un bienfait quelconque mais n'ayant pas un caractère funéraire, ne tombent pas sous notre remarque. Ceux-ci sont des documents analogues aux pièces en si grand nombre qui composent les cartulaires; ce sont des actes publics dans lesquels parfois un peu d'éloge s'est glissé du fait de la flatterie ou de la reconnaissance.

Une inscription trouvée sur la voie Appienne entre Rome et Albano, à peu de distance de l'endroit nommé *Roma vecchia*, appartient par sa paléographie à l'époque d'Auguste. Elle est ainsi libellée [9].

HOSPES · RESISTE · ET · HOC · AD · GRVMVM · AD ·
[LAEVAM · ASPICE · VBEI
CONTINENTVR · OSSA · HOMINIS · BONI · MISERI ·
[CORDIS · AMANTIS
PAVPERIS · ROGO · TE · VIATOR · MONVMENTO ·
[HVIC · NIL · MALE · REFECERIS
G · ATEILIVS · SERRANI · L · EVHODVS · MARGARITA ·
[RIVS · DE · SACRA

[1] Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, in-12, Paris, 1895, p. 5. — [2] E. Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule*, in-4°, Paris, 1856-1865, t. I, p. 173, note 4. Comparez Gori, *Inscrip. antiq. Etruriæ*, in-4°, Florentiæ, 1727, t. I, p. 20 : M. CVRTIVS ‖ VICTORINVS ‖ ET·PLOTIA ‖ MARCELLA ‖ VIVENTES FECERVNT ‖ SI DEVS PERMISERIT ‖ SIBI. — [3] Tertullien, *De testimonio animæ*, c. II, *P. L.*, t. I, col. 684. — [4] Minucius Félix, *Octavius*, c. XVIII, *P. L.*, t. III, col. 303. — [5] Rappelons simplement les institutions alimentaires de Trajan. Cf. Daremberg-Saglio, *Dict. des antiq. grecq. et rom.*, aux mots : *Alimenta, Alimentarii pueri, Annona*. — [6] En Étrurie. — [7] *Gazetta di Milano*, 1826, n. 5, 16; Orelli-Henzen, *Inscript. latinar. antiq. collect.*, in-8°, Turici, 1856, n. 114. Le même recueil contient sous le n. 2525 une inscription sur l'interprétation de laquelle nous demeurons indécis. Faut-il entendre *olla* au sens de marmites, c'est-à-dire d'une distribution de vivres, ou bien au sens d'urne funéraire? Voici le texte : *Dis. m.* ‖ *P Corfidio Signino* ‖ *pomario* ‖ *de agger* ‖ *a proseucha* ‖ *Q. Sallustius Hermes* ‖ *amice benemerenti* ‖ *et numerum ollarum decem*. Le commentaire de Orelli ne lève pas la difficulté. — [8] Un type de cette catégorie de textes est la table alimentaire de Trajan que nous venons de rappeler. — [9] *Annali dell' Istituto di archeologia*, 1852, p. 311, n. 4, cf. p. 303 sq.; Orelli-Henzen, *Inscriptionum latinarum selectarum collectio*, in-8°, Turici, 1828-1856, t. III, n. 7244; E. Egger, dans le *Journal général de l'Instruction publique*, 26 février 1853, réimprimé dans ses *Mémoires d'histoire ancienne et de philologie*, in-8°, Paris, 1863, p. 352, d'après deux copies de G. Guizot et de E. Desjardins. C'est sur cette dernière qu'il s'autorise pour donner à la 3e ligne la lecture : *refeceris* que n'ont ni G. Guizot, ni G. Henzen. Pour ce qui a trait à la critique philologique et onomatologique de ce texte, cf. E. Egger, *loc. cit.*

5 VIA·IN·HOC·MONVMENTO·CONDITVS·EST·VIA
|TOR·VALE
EX·TESTAMENTO·IN·HOC·MONVMENTO·NEMI-
|NEM·INFERRI·NEQVE
CONDI·LICET·NISEI·EOS·LIB·QVIBVS·HOC·
TESTAMENTO·DEDI·TRIBVIQVE

Les épithètes de « miséricordieux » et « d'ami des pauvres » données à Evhodus sont assez insolites parmi les éloges que l'antiquité profane prodiguait aux défunts. La Miséricorde avait été élevée par les anciens au rang de déesse [1] mais c'était trop souvent affaire de politesse. Si le particulier se laissait aller à un bon mouvement, les philosophes l'avertissaient de se défier de lui-même; la miséricorde ayant pour effet d'amollir l'âme et de troubler le calme d'une vie sage. Cicéron, qui a résumé tant d'observations psychologiques dans ses écrits et à qui son métier interdisait d'ailleurs de braver trop ouvertement les idées reçues de son temps, considérait la pitié comme une émotion nuisible à l'homme dont elle déchire le cœur et pour qui elle est une sorte de maladie morale [2]. Dans les *Géorgiques* Virgile trace le portrait de l'homme accompli et décrit ainsi sa température morale que rien ne trouble plus :

Nec doluit miserans inopem, aut invidit habenti [3].

Sénèque, en qui on s'est plu à voir une manière de précurseur du christianisme, ne se montre pas moins éloigné de son principe de charité universelle : *Clementiam mansuetudinemque omnes boni præstabunt, misericordiam autem vitabunt. Est enim vitium pusilli animi ad speciem alienorum malorum succidentis* [4]. Le philosophe ne s'en tient pas là, mais à ses œuvres de bienveillance à l'égard du prochain souffrant ou malheureux il manquera ce quelque chose qui est la façon qu'on met à se donner soi-même avec ce qu'on donne et à se donner tout entier. Il continue donc à énoncer les articles de son code philanthropique : *Succurret alienis lacrimis, non accedet : dabit manum naufrago, exuli hospitium, egenti stipem, non hanc contumeliosam, qua pars major horum qui se misericordes videri volunt, abjicit et fastidit quos adjuvat, contingique ab his timet : sed ut homo homini ex communi dabit* [5]. Ce n'est donc pas chez les *dilettanti* qu'il faut chercher alors ces solides et modestes vertus que les inscriptions de quelques inconnus nous permettent d'entrevoir, elles se trouvaient répandues parmi les âmes naturellement bonnes et compatissantes que la nature humaine ne parvient pas toujours à rendre égoïstes et parmi lesquelles nous devons faire une place à Evhodus. Sans doute la tendresse pour ceux qui souffrent était plus ancienne que lui, quelques-uns des grands mythes de l'antiquité qui rappellent des idées si hautes ont fait une part à l'amour du prochain. Une épitaphe gravée sur l'hypogée d'un affranchi d'Hadrien à Ostie, rappelle quelque chose de la miséricorde d'Evhodus. On y lit cette formule : SIBI ET LIB[*ertis*] ...ET MISERICORDIAE [6] par laquelle, d'après l'interprétation aussi ingénieuse que juste d'Amati, le défunt autorise l'ensevelissement *par miséricorde* dans son hypogée, des pauvres et des voyageurs [7]. Peut-être une recherche minutieuse nous aiderait-elle à prendre une idée plus exacte et plus honorable des anciens, mais cette recherche ne fait pas partie de nos études. C'est l'épigraphie qui nous fournit nos documents les plus précis et les plus nombreux. Quelques-uns parmi eux témoignent de vertus si délicates et si excellentes que plusieurs ont cru pouvoir classer ces défunts parmi les membres de l'Église naissante; celle-ci est assez riche en héros de la charité et nous pouvons maintenir l'attribution païenne de ces épitaphes. A Lyon, on lit la suivante [8] :

BONAE MEMORIAE ET SPEI AETERNAE
SPIRITV QVOQVE INCOMPARABILI FE
LICIAE MINAE FEMINAE RARISSIMAE
CASTITATIS EXEMPLI ADFECTIONIS PLE
5 NAE ERGA OMNES HOMINES IVLIVS PRI
MITIVS DEC C C C AVG LVG CONIVGI INCOM
PARABILI QVAE VIXIT ANN XXXII MENS V
DIES IIII SINE VLLA QVERELLA SIBIQVE
VIVVS FECIT ET SVB ASCIA DEDICAVIT †

Cette formule est plus développée que celle d'Evhodus et les mots : *adfectionis plenae erga omnes homines* ont, semble-t-il, une saveur toute chrétienne de charité universelle. Ce mot *omnes* en particulier n'est pas sans exemple dans l'épigraphie païenne comme on peut s'en convaincre par la formule suivante [9] :

AMANTI OMNIVM ET AMATO OMNIBVS
NOBILI PARITER ET IVSTO VALERIO PVBLI
COLAE C·V·CONS· CAMPANIAE AB ATAVIS
PATRONO·SPL·ORDO BENEVENTANVS
5 ET HONESTISS·POPVLVS STATVENDAM
DECREVIT

Et par celle-ci [10] .

D · M
AVE ⊅ SALVINIA
OMNIVM · AMAN
TISSIMA·ET
VALE

Une autre nous parle de la douceur à l'égard de tous sans exception : OB EGREGIAM AD OMNES HOMINES MANSVETVDINEM [11]. Enfin, une petite plaque de verre bleu publiée par E. Le Blant et acquise par lui à Rome porte un seul mot, jadis doré [12] (fig. 1582).



1582. — Plaque de verre bleu.
D'après Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule*, t. I, p. 43.

Ne croyons pas non plus que le christianisme soit resté sans influence sur ceux qui lui résistèrent. Les

[1] Quintilien, *Instit. orat.*, V, XII, § 38; Lucien, *Demonax*, § 57; Servius, *Ad Æneid.*, l. III, vs. 607; *Ad Eclog.*, VI, vs. 3. — [2] Cicéron, *Tusculanæ*, IV, 8. — [3] Virgile, *Georg.*, l. II, vs. 449. — [4] Sénèque, *De clementia*, II, 5. — [5] *Ibid.*, II, 6. — [6] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. III, p. 508. — [7] Amati, dans *Giornale arcadico di scienze, lettere ed arti*, t. XXXIX, p. 223. — [8] La bibliographie de cette inscription a été donnée par E. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIIIe siècle*, in-4°, Paris, 1856, t. I, p. 171, n. 86 *b*, et par O. Hirschfeld, *Corp. inscr. lat.*, t. XIII, n. 1916. Nous omettons ici les quelques mots grecs qui, comme dans les inscriptions n. 1854, 1898, occupent les queues d'aronde du cartouche. Cf. Lebègue, *Inscript. Galliæ*, dans G. Kaibel, *Inscr. græcæ*, in-fol., Berolini, 1890, n. 2528. — [9] Orelli-Henzen, *Inscr. latin. select. coll.*, n. 3164. L'omission du mot *statuam* à la fin de la cinquième ligne s'explique aisément sur une base. — [10] R. Fabretti, *Inscriptionum antiquarum, quæ in ædibus paternis asservantur, explicatio et supplementum*, in-fol., Romæ, 1699, p. 392, n. 265. — [11] Gioffredo, *Storia delle Alpi maritime*, in-fol., Augustæ Taurinorum, 1839, p. 17; *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 7881. — [12] E. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, in-4°, Paris, 1856-1865, t. I, p. 43; Le même, *750 inscriptions ou pierres gravées inédites ou peu connues*, in-4°, Paris, 1896, p. 30, n. 88 *a*. « Deux trous qui traversent la plaque dans le sens de la longueur indiquent qu'elle provient d'un collier ou de quelque autre parure. »

aciens avaient pour la plupart l'esprit assez ouvert et
os'en aperçoit en voyant les traces de vertus non pas
olument ignorées, mais oubliées, reparaitre à me-
se que les années s'écoulent, que le contact s'établit
que l'échange continuel d'idées, amené par les exi-
ces sociales, fait le paganisme de moins en moins
che à tout ce qui n'est pas lui. On sait combien le
cul exact de la durée de la vie entière importait aux
ens et après un frottement prolongé avec le christia-
ne nous allons voir le *plus minus* introduit devant
e des défunts absolument comme nous le voyons
z les chrétiens [1]. Ce n'est pas le seul exemple. Une
cription païenne de l'année 234 est toute pénétrée de
istianisme [2], plusieurs inscriptions concernant des
nes filles contiennent un éloge de la virginité aussi
cat que les plus belles pensées chrétiennes [3]; nous
rons une épitaphe trouvée à Alba, dans l'île de Tha-
et qui peut être datée du IIe ou du IIIe siècle de
re ère [4].

ΑΤΙΛΛΚ
ΗΜΗΤΡΙΑΤΟΔΕΠ
ΕΛΑΙΣΜΑΛΕΚ
WΗΣΠΑΡΣΧΕΝ.....ΜΟΙΡΙΝΝΟΜΟΣ
ΙΚΑΙΧΗΛΟΣΕΧΕΔΕ ΜΑΣΛΙΛΛΝΑΥΤΑΙ.....ΣΑΙΟΙΙΙΝ
ΥΧΗΕΒΗΕΜΕΘΕΝΙΟΕΝΟΜΛΙΙΙΙΛΔΕWΣ
ΗΙΘΕΟΙΣΓΑΡΕΔWΚΕΦΕΟΣΜΕΤΑΜΟΙΡΑΝΟΛ
ΎΣΖWΟΥΣΙΛΑΛΙΝΠΑΣΙΝΕΠΙΧΘΟΝΙΟΙΣ
ΟΥΘΑΜΑΠΑΡΟΕΝΙΚΗΣΙΝΕΓWΧΟΡΟΝΕΥΡΥΝ
ΗΧΑΧΕΓΑΡΜΕ ΛΥΓΡΑΝ ΜΗΤΕΡ ΑΠΟΦΘΙΜΕΝ
ΟΥΤΕ ΜΕΝΥΝΟΚΟΜΟΙΣΘΑΛΑΜΟΙΣΙΝΕΣ...ΚΕΝΟ
ΚΟΥΡΙΔΙΟΝ....ΤΗΣΠΡΟΣΠΟΣΙΝΕΡΧΩΜΕΝΗΝ
ΛΕΤΙΜΑΔΜΗΤΗΝΑΤΑ ΛΟΦΡΟΝΑΜΟΙΡΕΧΙΧ
ΡΥΣΙΔΑΚΑΙΓ ΑΜΗΣΠΑ.....ΔΟΣΕΣΤΕΡΕΣΕΝ
ΑΙΔΙΟΥ...ΗΜ.ΙΣ....ΤΥΝΒΟΝΕΠΛ

Κάτιλα κ[αὶ ὁ δεῖνα πατὴρ καὶ ἀδελφή?
Δημητρία τόδε π[ύελον κατεστήσαμεν

ωῆς πάρ[ε]σχεν [ὀλίγην] μοίριν νόμος.
Ι καὶ χηλὸς ἔχει δέμας ἀγλα[ό]ν, αὐτὰρ [ἐς] αἴθρην
ψυχὴ ἕδη ἐμίθεν· φθέν[γ]ομαι ἀριφραδέως.
Ηιθίοις γὰρ ἔδωκε θεὸς μετὰ μοῖραν ὀλ[έθρου,
Ὡς ζώουσι, λαλεῖν πᾶσιν ἐπιχθονίοις.
Τόθ' ἅμα παρθενικῇσιν ἐγὼ χαρὸν εὑρὺν [ἄθυρον·
Ἦκαχε γάρ με λυγρὰν μήτερ ἀποφθιμέν[ην].
Τῶτε με νυμ(φ)οκόμοις θαλάμοισιν ἐσ[εῖλ]κεν ὁ [σεμνός;
Κουρίδιον [γενέ]της πρὸς πόσιν ἐρχομένην.
Ἀλλ' ἔτι μ' ἀδμητὴν, ἀταλόφρονα, μοῖρ' ἐπίχ[ησε],
Ῥύσιδα καὶ γαμίης πα[στὰ]δος ἐστέρισεν
Ἀτδίου [μν]ήμης τύνδον ἐπλ[ησάμεθα.

l. 4 : μοίριν pour μοίρην, iotacisme; lig. 6 : φθέν-γο : Perrot, φθένξομαι Conze; lig. 8 : λαλεῖν pour λαλεῖν; lig. 10 : μῆτερ pour μήτηρ; lig. 14 : παστάδος; Perrot, ἐλπίδος Conze; lig. 15 : τύνδον pour τύμβον.

...Katila et ton illustre père et ta sœur Démétria ...s établi ta sépulture en ce lieu. La loi de la vie a ...u peu pour toi.
...si la tombe enferme mon beau corps, mon âme ...s'est envolée vers la voûte céleste, je le déclare haute-...nt; car la divinité accorde aux vierges ce privilège,

...rp. inscr. latin., t. x, p. 1167. — [2] *Dissert. dell' Accad. ...di archeol.*, t. I, part. 1, p. 80. — [3] Fabretti, *op. cit.*, p. 144, ...2. — [4] G. Perrot, *Mémoire sur l'île de Thasos*, dans les *Archives des missions scientifiques*, IIe série, 1864, t. I, p. 101; ...Conze, *Reise auf Lesbos*, in-4°, Hannover, 1865, pl. VIII, n. 2. — [5] Au Sérapéum de Memphis, il existait une caisse pour les pau-...vres. Papyrus de Turin, de Londres, de Paris, groupés par Bru-...gsch Presles, *Mémoire sur le Sérapéum de Memphis*, in-4°, ...Par. 1852; Egger, dans les *Notices et extraits des manuscrits*, ...t. XVIII, 2e part., p. 264-359; E. Egger, *Mém. d'hist. et de lit-...térature ancienne*, in-8°, Paris, 1863, p. 362. Cf. A. Bouché-Leclercq, *Le reclus du Sérapéum de Memphis*, in-8°, Paris, 1903. — [6] Bouché-Leclercq, *op. cit.* Cf. G. Tropea, dans *Rivista di storia antica*, 1903, t. VII, p. 21. — [7] Ch. Clermont-Ganneau, *L'abstinence de pain dans les rites syrien, païen et chrétien*, dans le *Recueil d'archéologie orientale*, t. II, p. 134, n. 45 : « Helena, religieuse, sœur de Siméon, supérieur du couvent de Rabban Yôzédeq, dans le pays de Qardou, resta sans (manger de) pain depuis le samedi de la Rogation des Ninivites jusqu'au dimanche de la Résurrection. » — [8] De Vogüé, dans le *Journal asiatique*, 1896, sept.-oct., p. 325. Les suppléments sont les suivants : *v(otum) l(ibente) a(nimo) s(olvit)*; — *v(otum) (solvit)*.

Après que la mort les a frappées, de parler, comme si elles étaient encore vivantes, à tous ceux qui habitent la terre.

« Je ne me suis point, avec les autres filles, mêlée aux plaisirs des larges danses, car ma mère a eu de bonne heure à pleurer mon triste trépas. Mon illustre père ne m'a point conduite à un jeune époux dans la chambre nuptiale; mais j'étais dans un âge tendre et encore ignorante de l'hymen quand la Parque m'a rencontrée sur son chemin, et a privé sans retour Chrysis des joies du lit conjugal.

« Nous lui avons élevé une tombe pour conserver sa mémoire à jamais. »

Ce ne serait pas une des moindres curiosités de l'histoire de la vie morale dans l'antiquité que la recherche des vertus païennes ou, si l'on veut, l'analyse érudite de l'atmosphère ambiante dans les milieux étrangers ou réfractaires au christianisme. Nous venons d'y voir l'amour et la bienfaisance à l'égard du prochain [5], la notion des privilèges mystiques de la virginité, nous y trouvons encore l'ascèse [6] et la mortification [7]. Une inscription romaine de Syrie, relevée à Nika, près Zahlé, nous montre une vierge païenne consacrée à un dieu, s'engager par vœu à l'abstinence du pain pendant vingt années [8] :

|XX PANEM
HOCMAEA VIRGO DEI HADARANIS . QVIA ANNIS
NON EDIDIT IVSSV IPSIVS DEI V . L · A ·
S· DEO HADRANI HOCHMEA V. S.

Nous n'avons pas le loisir de prolonger cette partie de nos recherches, il semble toutefois que les faits rapportés autorisent un commencement de conclusion et cette conclusion sera que l'antiquité ne nous est pas représentée dans sa vérité intégrale par les écrits qui ont la prétention ou le privilège de nous la faire connaître. Ces écrits classiques dont la perfection fait pardonner et accepter beaucoup d'erreurs et de licences ne nous paraissent pas, tant s'en faut, des documents recevables indistinctement par la critique historique. Les philosophes préoccupés de couler leur théorie dans une forme séduisante, les poètes non moins préoccupés de conquérir le succès ont sacrifié à des règles d'école et des ambitions personnelles le souci de l'observation sincère, méthodique, minutieuse. Les larges parti-pris philosophiques et littéraires ne laissent qu'une place restreinte à l'exactitude et l'humanité a pu ressembler assez peu à celle que nous ont décrite les satiriques et les moralistes. Peut-être l'auditoire des cyniques et des stoïciens différait-il assez peu alors de ce qu'il pourrait être de nos jours. Le cynisme dut son succès à son alliance avec l'opposition politique; de l'humanité il ne s'occupait guère ou même pas du tout, mais il attirait l'attention sur l'inégalité des classes et par ce côté il touchait à la morale. Le stoïcisme était une exaspération chez les hommes bruyants, pour un grand nombre d'autres il n'était qu'une heureuse contrainte des passions. A ce point de vue, c'était une culture de l'âme et la vie morale s'en ressentait, mais avec quelque chose de tendu, de sombre, d'inexorable pour soi-même, ce qui n'est pas mauvais, et quelque chose d'inexorable

pour les autres, ce qui n'est pas bon. Il y eut néanmoins bien des choses nouvelles et des choses heureuses qui sortirent de là, mais la formule de la doctrine révèle son erreur : *Homo sum et nihil humani a me alienum puto.* Il faudrait donc aimer l'homme par cela seul qu'il est homme, c'est la philanthropie, et le plus long le plus noble et le plus sincère essai qui fut fait de cette religion laïque, commencé avec Cléanthe, fini avec Marc-Aurèle, échoua. Le christianisme aborda le problème et le résolut suivant une autre formule : ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν [1]. « Tu aimeras ton prochain comme toi-même, » c'est la charité et l'essai qu'on en a fait a consacré le principe lui-même pour toujours.

II. La bonté chez les chrétiens. — Nous avons voulu rappeler en peu de mots et par des exemples décisifs que la notion et la pratique des vertus morales les plus hautes existaient au début de l'ère chrétienne. Si on veut se donner la peine de lire ce qui nous est demeuré de la littérature classique, et particulièrement l'admirable traité *De amicitia* de Cicéron, qu'on rapproche des théories qu'il expose ce que nous apprennent les histoires et les inscriptions, on sera convaincu de la délicatesse de l'âme antique, de sa faculté, demeurée intacte chez un grand nombre, de s'ouvrir toute grande à toute souffrance qui lui échoit et de compatir sans mesure à l'angoisse d'une âme endolorie.

Un usage qui s'est transmis jusqu'à nos jours, la *laudatio funebris,* nous laisse voir sous une forme quoique trop parée quelque chose des sentiments véritables que la séparation faisait naître et des vertus dont la perte était le plus ressentie [2]. Les inscriptions, malgré la défiance qu'il faut garder à l'égard de leurs formules composées longtemps à l'avance [3], ont néanmoins — ne fût-ce que par le choix entre plusieurs formules différemment élogieuses — quelque chose de plus personnel. Après avoir parcouru les classes d'*affectus* que les anciens collecteurs d'inscriptions ne manquaient pas de composer dans leurs recueils, on demeure perplexe en comparant ces formules d'une tendresse sans bornes, avec les conseils, les prescriptions austères de quelques docteurs du christianisme. Les *affectus parentum erga filios et filias* renferment des cris de détresse. Nous avons déjà eu plusieurs fois l'occasion de remarquer que parmi les chrétiens, la théorie et la pratique ne marchaient pas toujours d'un pas égal, c'est encore à l'épigraphie que nous demanderons le contrôle des idées répandues parmi les fidèles. C'est sous ce titre classique d'*affectus* que nous allons donc grouper quelques exemples décisifs de la profondeur des sentiments naturels parmi les chrétiens des premiers âges. Il est toujours avantageux de s'efforcer de connaître les individus avant de porter un jugement sur la société dont ils firent partie. Les limites trop restreintes de la présente dissertation ne nous permettront pas de citer tous les textes qui y ont rapport, mais ceux qu'on y trouvera réunis devront suffire à donner une idée de l'étendue du sujet et à formuler des conclusions sur la monographie psychologique du christianisme.

Un témoignage auquel il faut accorder plus qu'une portée ordinaire, parce qu'il révèle tout un état d'esprit avec exactitude, est celui que nous fournissent nombre de documents antiques dans lesquels les premiers fidèles s'interpellent en se donnant le nom de « frères ». Ce nom était, au début du moins, tout autre chose qu'un mot de passe comme en feraient usage les affiliés d'une secte religieuse. La première église de Jérusalem a pu avoir ses rêveurs, ses utopistes, elle n'en a pas moins marqué dans l'histoire l'inauguration d'une période où l'idéal se fondit dans la réalité. Dans ce groupe chaque jour accru dans des proportions telles que ces accroissements eussent pu compromettre la prospérité et la durée de l'œuvre en altérant son esprit, il se forma comme un enclos, un espace réservé à la vie de l'esprit, dans lequel vécut quelque temps et prospéra une confrérie d'intimes désirant écarter, du moins à certaines heures, tous les soucis de la terre, afin de vivre tout en Dieu. Dans le premier élan de ferveur, tous les associés s'étaient dépouillés sans se rien réserver [4]; mais cette période semble n'avoir guère duré, bientôt on signala des fraudes d'autant plus blâmables que l'on pouvait faire partie de la communauté chrétienne tout en conservant son bien [5]. Ceux qui agissaient autrement étaient l'élite [6], ceux dont on disait qu'ils n'avaient tous qu'un cœur et qu'une âme. Le souvenir de ces deux ou trois premières années de l'Église chrétienne restera dans son histoire comme celui d'un paradis terrestre. L'essai de vie cénobitique tenté alors ne pouvait ni ne devait être durable pour toute la communauté chrétienne. Les conditions ordinaires de l'existence ne pouvant admettre la communauté des biens à cause des besoins très différents de chaque famille et à raison de son établissement et du nombre de ses membres, il était de toute impossibilité d'y remédier comme on y parvint plus tard dans les groupes monastiques par l'obligation du célibat qui réduit tous les confrères à une règle commune et à des dispositions économiques identiques [7]. De bonne heure nous voyons les infractions à l'idéal entrevu se produire dans la société des frères. Les uns fraudaient le trésor [8], d'autres se laissaient aller à de mesquines tracasseries à l'égard des confrères d'origine judéo-hellénique [9]. Les malheurs qui assaillirent coup sur coup la jeune Église de Jérusalem et la réduisirent finalement à ne plus tenir aucun rôle parmi les grands centres du christianisme, entraînaient la disparition sinon de l'idéal, qui devait reparaître quelques siècles plus tard, du moins de sa réalisation dans la vie pratique. Malgré tout, la fleur

[1] Marc., XII, 31. — [2] J. C. Böhmer, *De orationibus parentalibus,* in-4°, Helmstadii, 1713; 2e édit., 1715; L. Fortlage, *De veterum Romanorum orationibus funebribus,* in-4°, Osnabruck, 1789; J. Kirchmann, *De funeribus et luctu Romanorum,* in-4°, Helmstadii, 1605; 2e édit., in-8°, Lubeckii, 1625; J. F. Mayer, *De laudationibus funebribus veterum,* in-4°, Lipsiæ, 1670; J. Rosenberg, *De orationibus funebribus in primitiva Ecclesia,* in-4°, Budiss, 1689; T. S. Senf, *De concionibus funebribus veterum,* in-4°, Lipsiæ, 1689; T. S. Senf, *De cantionibus funebribus veterum,* in-4°, Lipsiæ, 1683; Huschke, *T. Flavii Syntrophii instrumentum donationis,* in-4°, Vratislaviæ, 1838, p. 54 sq.; C. Fea, dans Winckelmann, *Storia dell' arte,* in-4°, Milano, 1779, t. III, p. 202, au sujet de Murdia; R. Fabretti, *Inscript. antiq., quæ in ædibus paternis asservantur,* in-fol., Romæ, 1699, p. 168; G. Marini, *Iscrizioni antiche delle ville e de' palazzi Albani,* in-4°, Roma, 1785, p. 136, 142; Orelli, *Inscript. latinar. select. ampliss. coll.,* in-8°, Turici, 1828, n. 4859; G. B. de Rossi, *L'elogio funebre di Turia scritto dal marito Q. Lucrezio Vespilione, console nell' anno di Roma 735,* dans *Studi e documenti di storia e diritto,* 1880, t. I, p. 11 sq.; Mommsen a donné une édition et un commentaire de cette *laudatio* dans *Abhandlungen des kœnigl. Akad. der Wissensch. zu Berlin,* 1863, p. 455 sq. Cf. G. Henzen, dans *Corp. inscr. latin.,* t. VI, p. 332 sq. Cf. Martha, *L'éloge funèbre chez les Romains,* dans *Études morales sur l'antiquité,* in-12, Paris, 1896, p. 1 sq.; *Bull. arch. du comité des trav. hist.,* 1888, p. 477. On peut rapprocher de ces *laudationes* la *consolatio in mortuorum luctu,* de saint Augustin, *Serm.,* CLXXIII, 3, *P. L.,* t. XXXVIII, col. 939, son récit de la mort de sainte Monique, *P. L.,* t. XXXII, col. 777, et *De moribus Ecclesiæ catholicæ,* l. I, c. XXVI : *Dilectio sui et proximi, P. L.,* t. XXXII, col. 1331. On pourrait indiquer ici un grand nombre d'autres textes, mais nous ne traitons la question de l'amour du prochain qu'à l'aide de l'épigraphie et dans les strictes limites de l'archéologie, c'est pourquoi nous nous abstenons de citer d'autres écrits des Pères et des écrivains ecclésiastiques. — [3] E. Le Blant, *Des sentiments d'affection exprimés dans quelques inscriptions antiques,* dans les *Mém. de l'Acad. des inscr.,* t. XXXVI, p. 223 sq. — [4] Act., II, 44; IV, 34. — [5] Act., V, 3. — [6] Act., IV, 37. — [7] La règle de saint Benoît accorde néanmoins au chef du monastère d'accorder « à chacun selon ses besoins » et recommande aux confrères de se garder de jalousie. — [8] Act., V, 1 sq. — [9] Act., VI, 1 sq.

n se fanant laissait une semence qu'on ne put détruire. i l'amour que les frères se portaient parut tombé un taux moins élevé, il subsista assez vif pour proquer la surprise des païens. On a tant de fois rapélé le mot célèbre que Tertullien avait entendu sur s lèvres païennes qu'on ne peut omettre de le re-re. Le « Voyez ces chrétiens, comme ils s'aiment »[1] t plus retentissant que beaucoup de faits qui monent sur le vif ce mutuel amour. Nous aurons l'occaon de présenter les plus concluants parmi ces faits, rsque nous étudierons les formes diverses de la chaté chrétienne. Il nous suffira ici de montrer les sennents très vifs que les fidèles se portaient les uns aux tres et de ressaisir l'expression même qu'ils leur nnaient. Détails bien modestes mais qui n'en sont s moins nécessaires à connaître pour se faire une idée mplète de la vie antique. Parmi les éloges que nous ncontrons il s'en trouve plusieurs qui révèlent des pects peu connus de la société chrétienne primitive, d'après l'insistance que mettent les survivants à rapler telles et telles vertus, on peut pressentir à quel int ces vertus étaient rares. Donnons-en un exemple. usieurs épitaphes font à des mères de famille un mée singulier d'avoir allaité elles-mêmes leurs enfants : pareil éloge ne viendrait à la pensée de personne jourd'hui où cette pratique est très répandue dans utes les classes de la société. Saint Augustin en faisait sa mère un titre de gloire. *Fuerat enim unius viri or, mutuam vicem parentibus reddiderat, domum am pie tractaverat, in operibus bonis testimonium bebat. Nutrierat filios, toties eos parturiens, quoties s te deviare cernebat*[2]. Parmi les vertus conjugales nt le survivant garde le souvenir : un mari se mon particulièrement touché de la véracité de sa femme : ERBORVM VERA [*loquuta*][3] ; un autre rappelle la té vive de la défunte : *fidelis in xpo, eius mandata servans martyrum obsequiis devota,... unius viri sortio ter quinus coniuncta*[4]. Quelques années plus d nous rencontrons un éloge encore plus développé : o *serviens unice fidei, amica pacis, castis moribus ata, communis fidelibus amicis, familiæ grata, trix natorum et nunquam amara marito*[5]. Cette taphe est de l'année 509 et on retrouvera l'éloge nné à une femme du rang de clarissime d'avoir aité ses enfants, éloge qui se lisait probablement sur te épitaphe de l'année 558 sur laquelle la cassure vient médiatement après les mots ; *Hic requies* [CIT IN LCE NORICA NVTRIX[.....][6]. Sainte Monique appartait à la classe bourgeoise, cependant elle jouissait ne certaine aisance qui lui eût permis de prendre e nourrice pour ses enfants, elle n'en fit rien et saint gustin nous dit à son sujet *nutrierat filios*[7]. Un re doré du musée Olivieri de Pesaro[8] représente e scène gracieuse dans laquelle un jeune enfant blotti entre les genoux de sa mère montre le sein de celle-ci, la mamelle gauche est découverte, ainsi l'intention ne peut être méconnue. Ce n'est pas sans dessein que l'artiste a découvert la mamelle gauche, car il paraît que l'allaitement des enfants commençait alors par cette mamelle, ensuite on donnait la mamelle droite : *Lactorum fœminam lævi uberis primum alimenta præstare*[9] (fig. 1583).

Ainsi faut-il savoir entendre les textes; au temps de l'empire et de la décadence, les enfants étaient élevés par les serviteurs, leurs mères ne songeaient guère à



1583. — Vase doré du Musée Olivieri de Pesaro.
D'après Garrucci, *Vetri ornati di figure d'oro*, pl. XXXII, fig. 1.

eux que pour la toilette qu'elles leur feraient porter. Une femme qui entendait ses devoirs d'une manière si différente qu'elle s'imposait pour ses enfants une lourde sujétion ne paraissait donc pouvoir être mieux louée que par le souvenir des soins qu'elle leur avait donnés personnellement.

Avant d'aborder les catégories que nous avons dressées, citons quelques formules qui témoignent du goût et de la pratique de l'amour du prochain dans les premiers siècles de l'Eglise :

Les caractères paléographiques de l'inscription suivante la faisant remonter au IIe siècle, nous serions assez disposés à entendre le titre de frères au sens où on l'employa chez les premiers fidèles[10] :

·ΦΛ· CABEINOC ·KAI·
·TITIANH ΑΔΕΛΦΟΙ·

[1] Tertullien, *Apologet.*, t. XXXIX, *P. L.*, t. I, col. 534. — [2] Augustin, *Confessiones*, l. IX, c. IX, *P. L.*, t. XXXII, col. 773. — [3] De Rossi, *Inscrip. christ. urbis Romæ*, t. I, n. 455. — [4] *Ibid.*, t. I, n. 882. — [5] *Ibid.*, t. I, n. 943. — [6] *Ibid.*, t. I, n. 995. — [7] *Confessiones*, l. IX, c. IX, *P. L.*, t. XXXII, col. 773. — [8] Olivieri, *Di alcune antichita cristiane conservate in Pesaro nell museo Oliverio*, in-4°, Pesaro, 1781; pl. IV, n. 7; Perret, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1855, t. IV, XXXIII, n. 110; Garrucci, *Vetri ornati di figure in oro*, fol., Rome, 1858, pl. XXXII, fig. 1; texte, 2e édit., in-4°, 1864, 165. — [9] Jules Valerius, *De rebus Alexandriæ*, III, 12. — [10] h. Roller, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1881, pl. XII, n. 10. Tel critique ayant témoigné sa surprise touant le soin avec lequel nous avons recueilli le mot ἀδελφός, si, cf. D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccles. liturg.*, n. 94, 103, 128, 151, 157, 158, 174, 186, 190, 195, 201, 214, 215, 227, 228, 234, 239, 241, 247, 254, 258, 262, 263, 269, 274, 280, 296, 298, 301, 304, 306, 315, 318, 320, 322, 337, 341, 345, 347-366, 372-374, 380, 387, 388, 393, 394, 396, 402, 439, 461, 462, 468, 479, 494, 496-498, 502, 503, 505, 509, 516, 524, 525, 531-537, 548; il y a lieu de justifier notre interprétation. L'apparition de ce titre dès l'origine des communautés chrétiennes témoigne d'une tendance vers une organisation. Le sens dans lequel les fidèles se donnaient le titre de *fratres* est le même que celui qu'y mettaient les Arvales; cf. G. Marini, *Atti e monumenti de' fratelli Arvali*, in-4°, Roma, 1795, pref., p. XX; et il semble bien qu'on pourrait étendre cette observation à un grand nombre de *collegia* païens; cf. Borghesi, *Œuvres complètes*, in-4°, Paris, 1862-1897, t. III, p. 413, 414, du moins en ce qui concerne les *collegia* de moindre importance, cf. Mommsen, dans Borghesi, *op. cit.*, t. III, p. 414, note 1. Une seule inscription païenne fait usage de cette appellation, Orelli, *Inscript. latinar. select. ampliss. coll.*, in-8°, Turici, 1828, n. 1485. En somme, *fratres* est surtout chrétien et la présence de ce terme dans les documents de l'époque du haut-empire est une présomption sérieuse en faveur de leur origine chrétienne. De plus, *fratres* nous apparaît comme titre officiel des fidèles. Sur une inscription de Césarée de Maurétanie, dont la date est douteuse entre 258 et 304, la communauté chrétienne est qualifiée ECCLESIA FRATRVM, cf. *Monum. Eccl. liturg.*, t. I, n. 2808; une autre inscription trouvée dans la même ville porte les mots CVNCTIS FRATRIBVS; Renier, *Recueil des inscript. romaines de l'Algérie*, in-fol., Paris, 1855,

Peut-être même les inscriptions suivantes, quoique postérieures, sont-elles dans le même cas :

BENE QVE
P SQVENTI
✱ FRATRI BAC
CHYLO IN PACE
FRATRES[1]

LEONTIP
AXAFRA
TRIBVS
VALE[2]

Un marbre publié pour la première fois par Marangoni offre une formule particulièrement intéressante[3] :

ЄΡΜΟΓЄΝΗ ΧΑΙΡЄ ЄΤΗ
ΒΙΩCΑC ΜЄ ΚΑ
ΛΩC ΠΡΑΖΑC ΜΗΔЄ
ΝΑ ΛΥΠΗCΑC ΜΗΔЄ
ΝΙ ΠΡΟCΚΡΟΥCΑC

Ἑρμογένη χαῖρε, βιώσας μέ, κάλως πράξας, μηδένα λυπήσας, μηδενί προσκρούσας. « Adieu, Hermogènes, tu as vécu 45 ans faisant le bien, ne contristant personne, n'offensant personne. » Cette formule finale se lit dans l'*Apologétique* de Tertullien[4].

« L'amitié en elle-même, disait Cicéron, n'est autre chose qu'un accord parfait de sentiments sur toutes les choses divines et humaines, joint à une bienveillance et une tendresse mutuelle[5]. » Et il ajoute : « Parmi les nombreux et solides avantages de l'amitié, le plus précieux à mon avis, est de nous donner confiance en l'avenir et de ne point laisser les esprits se décourager et s'abattre. Avoir un ami, c'est avoir un autre soi-même. Grâce à l'amitié, les absents sont près de nous, les pauvres sont comblés, les faibles sont forts, et ce qui est le chef-d'œuvre, les morts vivent : ils vivent dans la piété, les regrets, le souvenir de leurs amis[6]. » Le christianisme n'a pas eu le privilège des amitiés profondes, mais il les a favorisées et sanctifiées. La place que tient le culte des morts dans les premiers monuments montre l'importance et le respect qu'il accordait à l'amitié ; les fidèles ont même poussé la bienfaisance à un degré plus élevé, ils se sont fait « *amis* des pauvres », CINNAMIVS... AMICVS PAVPERVM[7], et ont travaillé pour eux[8].

DEPOSSIO IVNIANI PRI · IDVS APRILES MAR-
[CELLINO ET PROBINO CONSS·
QVI BIXIT ANNIS XL IN PACE DECISSIT ET AMA-
[TOR PAVPERORVM BIXIT
CVM BRGNIA ANNIS·XV· BENEMERENTI BIRGI-
[NIA SVA BICTORA
BENEMERENTI FECIT AMATRIX PAVPERORVM
P ET OPERARIA
✱

On peut mentionner à cette place l'éloge fait d'une nonne de la Gaule : PAVPERIBVS LARGA[9], et cet autre : SPIRITO REQVIESCENTI KARISSIMI AMICORVM OMNIVM PRESTATORI BONO PAVPERVM[10], — PATER PAVPERORVM[11] — AMATOR PAVPERVM[12].

1. AFFECTUS CONJUGUM. — Les anciens avaient employé des expressions d'une vivacité qui ne laissait rien à désirer pour témoigner des sentiments qu'ils se portaient entre époux. A lire le chapitre que les épigraphistes consacraient jadis dans leurs recueils aux *affectus conjugum* on pourrait prendre une idée assez relevée de la vie conjugale des païens; il s'en faut malheureusement de beaucoup que les éloges soient toujours sincères. La formule si éloquente : DE QVA NVLLVM DOLOREM NISI ACERBISSIMAE MORTIS EIVS ACCEPERAT[13], était devenue tellement banale que pour gagner de la place les lapicides pouvaient la réduire à ses initiales, sûrs d'être bien compris de tous : DE QVA N D A N MOR[14]. C'est là un critère dont nous trouvons l'application, bien qu'assez rarement, chez les chrétiens qui ont fait usage, eux aussi, des formulaires. Les éloges moins pompeux[15] sont aussi plus véritablement émus, celui d'une jeune femme de dix-huit ans loue sa chasteté, sa pudeur, son innocence.

GABINIA GAVDENTIA H · F · IN
QVA FVIT INIMITABILIS
CASTITAS INPROBISSIMA

n. 4026; *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 9590. Une inscription de Kara-Sandukly, entre Euménie et Afioum-Karahissar, datant du premier quart du IIIe siècle mentionne le πρεσβ. τῶν ἀδελφῶν, cf. *Monum. Eccl. liturg.*, t. I, n. 2791 et l'opinion contraire de Fr. Cumont, *Les inscriptions chrétiennes de l'Asie-Mineure*, in-8°, Rome, 1895, p. 51, n. 179; une autre inscription provenant d'Héraclée du Pont parle également de la communauté sous le nom de ἀδελφοί. cf. *Monum. Eccl. liturg.*, t. I, n. 4163 *b*, enfin, à Rome, une épitaphe montre le défunt interpellant ses coreligionnaires et leur donne le nom de FRATRES BONI. *Ibid.*, t. I, n. 3446. Pour qu'aucune attestation ne nous manque, signalons ces paroles de Minucius Felix : *Sic nos, quos invidetis, fratres vocamus, ut unius Dei parentis homines, ut consortes fidei, ut spei cohæredes. Octavius*, c. XXXI, *P. L.*, t. III, col. 353. A Rome une inscription pouvant remonter au IIe siècle offre cette formule : *...peto a vobis fratres boni per unum Deum...* D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccl. liturg.*, t. I, n. 3446; une autre inscription qui pourrait être romaine : *...rogo et peto omnem clerum et cuncta fraternitatem;* Mommsen, dans le *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 2305; la suivante est certainement romaine : *Vos precor, o fratres, orare huc quando venitis;* De Rossi, *Bullett. di arch. crist.*, 1886, p. 49. Les épitaphes provenant d'Asie-Mineure ne sont pas moins décisives, cf. D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccl. liturg.*, t. I, præf., p. CXX, note 19. Tertullien nous apprend aussi clairement que Minucius l'usage que les fidèles faisaient du mot « frère ». *Sed et quod fratrum appellatione censemur, non alias, opinor, infamant, quam quod apud ipsos omne sanguinis nomen de affectione simulatum est*, Tertullien, *Apologet.*, c. XXXIX, *P. L.*, t. I, col. 534. Il est donc impossible de mettre en doute que le terme *fratres* ait été spécialement employé pendant les premiers siècles pour désigner les fidèles. De plus ce titre pourrait avoir été officiel. Une épitaphe du cimetière de Saint-Sébastien *ad catacumbas*, qui a été lue par de Winghe, était peinte au *minium* sur la tablette d'un *loculus* et portait ces mots : [illegible] SVS ‖ SODALIS FRATR‖ES. De Rossi, *Roma sotterr.*, t. III, p. 512, note 5. *Fratres* aurait donc été la dénomination appliquée aux membres des *collegia* chrétiens, *collegia* dans lesquels et à la faveur desquels les fidèles purent trouver quelques garanties dans les temps difficiles et célébrer la liturgie avec une sorte de sécurité. On voit par cet exemple que tout se tient et que ce seul mot de *fratres* peut entraîner à une petite monographie liturgique qui a son intérêt, n'eût-elle que celui de mettre en garde contre les critiques précipitées. — [1] S. Maffei, *Museum Veronense*, in-fol., Veronæ, 1749, p. 386, n. 4; Muratori, *Novus thesaurus veterum inscriptionum*, in-fol., Mediolani, 1739, p. MDCCCXL, n. 4; J. Brunati, *Musæi Kirkeriani inscriptiones*, in-8°, Mediolani, 1837, p. 110, n. 250. — [2] D. Cabrol et D. Leclercq, *op. cit.*, t. I, n. 3008. — [3] D. Cabrol et D. Leclercq, *op. cit.*, t. I, n. 3352. — [4] Tertullien, *Apologet.*, c. XXXIX, *P. L.*, t. I, col. 541. On trouve chez le poète Ménophile une pensée analogue sur une épitaphe : *Nullis tristis eram, nulli convicia dixi.* — [5] Cicéron, *De amicitia*, c. VI. — [6] *Ibid.*, c. VII. — [7] Settele, *Illustrazioni di due iscrizioni trovate nella basilica di S. Paolo*, p. 10. Cf. [illegible], *Notizie compendiose delle sacre stazioni e chiese stazionali di Roma*, in-8°, Roma, 1833, p. 91; L. Perret, *Les catac. de Rome*, t. V, pl. LIX, n. 14; De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, t. I, p. 224, n. 262, anno 377. — [8] Th. Roller, *op. cit.*, t. I, pl. 39, n. 9; De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, t. I, n. 62. — [9] Allmer, dans la *Revue épigraphique du midi de la France*, 1891, n. 73-74, p. 274. — [10] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1873, p. 132, pl. XI, n. 1. — [11] E. Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule*, n. 386. — [12] L. Perret, *op. cit.*, t. V, pl. LIX, n. 8; cf. pl. XXXII, n. 80 *ter*. dans le *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 255, 256, note 5, p. 329, 334, on trouve l'épithète de *amator pauperum* appliquée à Gélase (492-496), Severinus (640), Théodosius (642-649). — [13] *Corp. inscr. lat.*, t. VI, n. 24243. Cf. Fabretti, *Inscript. antiq.*, in-fol., Romæ, 1699, p. 273, n. XII; p. 275. — [14] *Corpus inscriptionum latinarum*, t. VI, n. 22848. Cf. Fabretti, *op. cit.*, p. 275, n. 159. — [15] Fabretti, *Inscript. antiq.*, in-fol., Romæ, rapporte cette épitaphe païenne qui ne fait guère que l'éloge des vertus les plus modestes, p. 252, n. 35 : *Hic sita est Amymone Marci optima et pulcherrima lanifica, pia, pudica, frugi, casta, domiseda.*

VERECVNDIA INCONPARABI
LIS INNOCENTIA PERPETVA
QVIESCIT IN PACE QVIXIT
ANN· XVIII M·XI D XXI
VARIVS VICTOR COIVGI B · M
D XII · KAL · AVG

L'éloge de la chasteté est un de ceux auxquels on voit attacher le plus de prix. On lit les éloges suivants : TOTIVS CASTITATIS RARI EXENPLI FEMINE [1], CASTISSIMAE ATQVE PVDICISSIMAE FEMINAE [2]; MIRAE CISTITATIS [3]; COZVGI INCONPARABILI BONE ET CASTE [4]; [*sine*] VLLA MACVLA [5];

VERECVNDAE PVDICAE
TOTIVSQVE INTEGRITATIS FEMINAE
AVRELIAE GEMINIAE CONIVGI
DVLCISSIMAE FELIX DIAK [6]

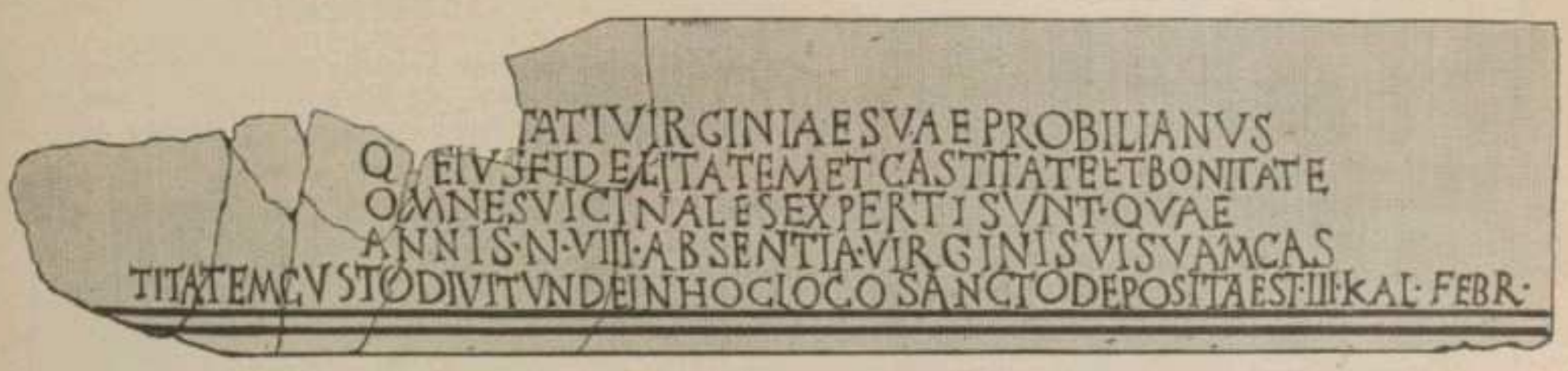
Une des formules les plus originales qu'on puisse citer dans cet ordre d'idées est la suivante, dans laquelle le survivant rappelle que la fidélité et la modestie de sa femme peuvent être garanties par tous les voisins. En effet, pendant une absence de son mari, absence qui se prolongea huit années, elle demeura d'une chasteté irréprochable [7] (fig. 1584).

L'importante épitaphe consacrée par Sévère, diacre du pape Marcellin († 303), à la louange de la vierge Severa lui fait honneur d'avoir été toujours « chaste, pudique et immaculée » [8]. S'il y a là matière à éloge pour une jeune fille, on ne s'étonne plus de l'insistance avec laquelle les épitaphes rappellent que la défunte était vierge lorsqu'on l'a épousée : *Ex virginitate tua*, lisons-nous souvent, *virginia mea:* EX VIRGINIO TVO BENE MECO VIXSISTI [9]. Il est possible qu'il y ait là autre chose qu'une indiscrétion, mais un souvenir des préventions répandues par le montanisme contre les secondes noces. C'est à l'influence de ces idées que nous serions disposés à attribuer l'épitaphe suivante dans laquelle l'épouse d'un seul mari se vante de l'avoir possédé vierge : AVRELIA LEGITIMA VNIVIRA ‖ QVE ABVIT BIRGINIVM [10]; AVRELIA CLAVDIA CONIVX BENE MERENTE VIRGINIO SVO [11].

Le souvenir de la beauté physique est parfois rappelé sur les épitaphes chrétiennes qui s'attachent plutôt aux perfections morales, au nombre desquelles l'innocence et la pureté reviennent fréquemment, on trouve aussi la mention d'une vertu que la doctrine chrétienne recommandait à la femme, la subordination a son mari [12].

DEFORA ELPIDIA INLAESI GENIALIS TORI
[*do*]MINA SINGVLARI PVDICITIA RARI EXEMPLI
[*do*]MINA QVAE BENE BIBENDO MARITALI CON
SECVTA EST DISCIPLINA·QVAE VIXIT ANNIS
[XXXIIII
MENSES XI·DIES VI·QVIESCIT IN PACE QVE FE-
[CIT
[*eum*]MARITO SVO HETERIO ANNOS XVIII CON
[*bene*]MERENTI FECIT [PARI

On retrouve cet éloge sous une forme plus vive dans l'inscription de la jeune Urbica, douce épouse qui par



1584. — Épitaphe de Rome. D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. XXIV-XXV, n. 4.

sa docilité a toujours été d'accord avec (son mari depuis leur) mariage [13].

PVELLAE · VRBICAE · CONIVGI DVLCI
QVAEIVS OBSEQVIO
SEMPER NOBIS CONVENIT
IN MATRIMONIO QVAE VIXIT ANNOS
P. M. XXX. DECESSIT DIE XIIII KAL. IVL. QVIES-
IN PACE ET IN NOMINE [CIT

Ces éloges font place quelquefois à un seul mot plus discret, soit que la tendresse ait été moins vive ou simplement moins exubérante, soit que celui qui survivait n'ait pas eu les moyens de faire inscrire une formule plus longue et il s'en excuse alors avec ingénuité : DE PARBVLA MEDIOCRITATEM NOSTRAM FECI. En pareil cas, l'expression la plus fréquemment employée est celle qui rappelle la douceur [14] : *dulcissimus, dulcissima*, car il semble que, jusqu'au souvenir des plus

[1] Th. Roller, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1881, t. II, p. 165, n. 22; Fabretti, *op. cit.*, p. 565, n. 107 : *Tullie caste vere casteque vixit annos XXVIII meses...* — [2] L. Perret, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1855, t. V, pl. XXXI, n. 80. — [3] *Ibid.*, t. V, pl. XXVIII, 65. — [4] *Ibid.*, t. V, pl. XXXII, n. 82 *bis*. — [5] *Ibid.*, t. V, pl. XIV, n. 5. — [6] *Ibid.*, t. V, pl. XXXII, n. 112. Cf. pl. XVII, n. 19 : *Sancta ac religiosa uxor exemplum castitatis et bonitatis.* — [7] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. III, pl. XXIV-XXV, n. 4. L'éloge de la fidélité de l'épouse défunte apparaît dès la plus haute antiquité chrétienne; cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1886, p. 157, n. 248; J. Wilpert, *Fractio panis*, in-4°, Paris, 1896, p. 33. — [8] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. III, pl. V, n. 1, 3. — [9] D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccl. liturg.*, t. I, n. 2873. Cf. Boldetti, *op. cit.*, p. 376, 383, 389; L. Perret, *op. cit.*, t. V, pl. XIX, n. 7 : *Leontiae ⊏ pudice ⊏ ‖ femine ⊏ bene ⊏ mer ⊏ ‖ maritus ⊏ fecit ⊏;* De Rossi, *Inscrip. christ. urb. Romæ*, t. I, n. 33 : *...quæ cum eum vixit bene.* — [10] Doni, *Inscript. antiquæ cum notis*, in-fol., Florentiæ, 1731, p. 533, n. 47. — [11] *Archäol. epigr. Mitth. aus Oesterr.*, 1885, t. XI, p. 39, n. 45. — [12] Fabretti, *op. cit.*, p. 269, n. 123. Cette mention du respect du lit conjugal se trouve dans une épitaphe païenne, qui pousse l'éloge jusqu'à l'indiscrétion, mais nous aide à comprendre ce qu'était la fidélité des femmes : *Hic iacet Aufidia Severina signo Florenti bis quinos denos quæ vixit annos ætatis casta fide semper toru maritale dilexit, sobria, non mœcha, simplex, animoque benigno, dedita coniugi soli suo, ignara alienum; compari dulci suæ incomparabili solæ Basileus fecit quod fieri ab illa cupiebat.* Fabretti, *op. cit.*, p. 252, n. 42. — [13] Th. Roller, *op. cit.*, t. II, pl. LXXII, n. 8. — [14] Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri cristiani*, in-fol., Roma, 1720, p. 416. Cette mention reparaît dans un bon nombre de marbres païens ou chrétiens. A. Olivieri, *Marmora Pisaurensia*, in-fol., Pesaro, 1737, p. 174 : *Qualem paupertas potuit memoriam dedi; Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 420 : *Si maior auctoritas patrimonii fuisset ampliori titulo te prosecutus fuissem piissime pater.* Orelli, *Inscript. latinar. coll.*, n. 4770 : *Pro merito parum, pro facultate satis;* Allmer et Dissard, *Musée de Lyon, Inscriptions antiques*, t. I, p. 277 : *Memoriam posuit e mediocritate sua.*

légers dissentiments, la mort ait tout effacé pour ne laisser subsister que la mémoire chérie de l'époux ou de l'épouse :

IVLIA FELICISSIMA LVCILIO VICTORINO CONIVGI OPTIMO ET INNOCENTISSIMO CVM QVO PER ANNOS XVI SEMPER BONA VITA BIXI DE [PARBVLA MEDIOCRITATEM NOSTRAM DIGNO FECI OM- [NIVM HOMINVM SODALICII MAGISTER ET HORTATOR MIRE BONITATIS ET INNOCENTIE OMO DEPO- [SITVS XVII·KAL·AVG·HIC ARTIFEX ARTIS TESSELARIE LVSORIE

Une formule un peu triviale s'était introduite dans l'épigraphie païenne pour rappeler ce parfait et durable accord des époux : *Sine ulla querella, sine lesione animi*. Cette attestation se retrouve chez les chrétiens [1].

DIGNAE BENEMERENTI
COMPARI MERCVRIAE QVAE
VIXIT ANNIS P · M · XL · SINE
ALIQVA QVERELA DEP · XVII
KAL · NOV · HEROS FECIT SIBI
ET COMPARI SVAE

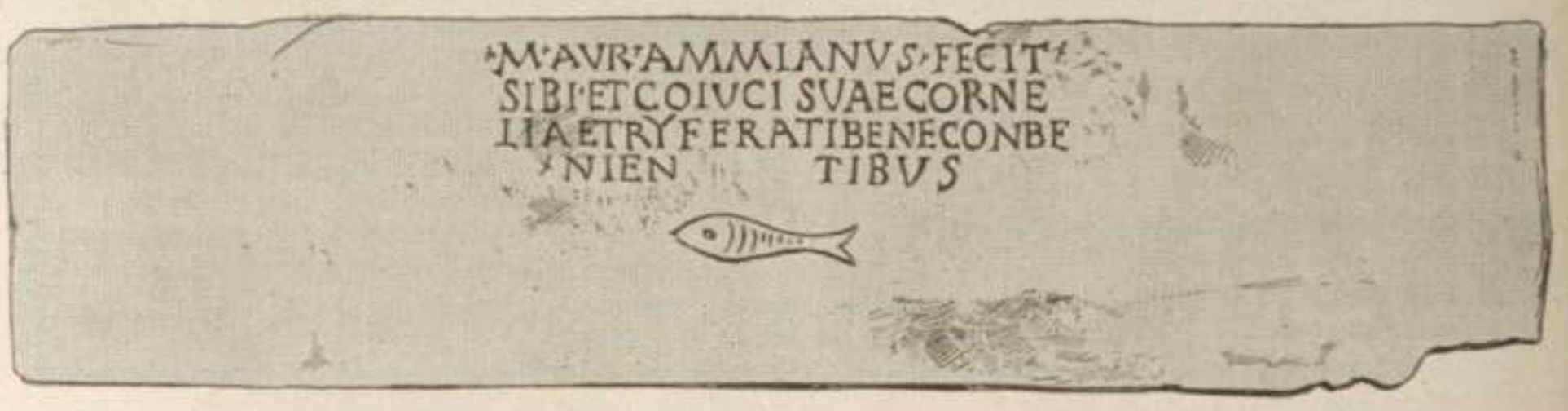
monde n'aima jamais, dit-il, comme nous nous aimâmes alors [4] :

DOMNINAE
INNOCENTISSINAE ET DVLCISSIMAE COIVGI
QVAE VIXIT ANN · XVI · M IIII · ET FVIT
MARITATA · ANN · DVOBVS · M · IIII · Đ · VIIII
CVM QVA NON LICVIT FVISSE PROPTER
CAVSAS PEREGRINATIONIS
NISI MENSIB · VI
QVO TEMPORE · VT EGO SENSI ET EXIBVI
AMOREM MEVM
NVLLIS VALII · SIC DILEXERVNT
DEPOSIT · XV · KAL · IVN

Un autre veuf rappelle que du moins la morte lui a laissé une petite fille [5].

LVPERCIANVS ALEXANDRE CONIVGI
BENEMERENTI ANIME DVLCISSIME PO
SVIT HANC TABVLAM · CVM QVEM VIXIT
ANN·I MESES VIII · DIES · V · EX QVEM HABVIT
FILIAM NOMINE
ADTICENEM

Une épitaphe que Fabretti assigne au cimetière de Sainte-Agnès, mais que nous ne trouvons pas relevée dans la monographie consacrée par Mariano Armellini



1585. — Épitaphe de M. Aur. Ammianus. D'après Roller, *Les catacombes de Rome*, t. I, pl. X, n. 22.

C'est à un point de vue semblable que se place un autre éloge aussi prosaïque : nous nous convenions très bien [1] (fig. 1585).

C'était du reste une expression usitée alors comme de nos jours. Nous lisons dans Suétone que Tibère fut contraint avant son avènement à l'empire à répudier sa femme, quoiqu'ils se convinssent : *Agrippinam ...quanquam bene convenientem rursusque gravidam dimittere ac Juliam Augusti filiam confestim coactus est ducere* [2].

Parmi toutes les épitaphes destinées à rappeler l'affection des époux chrétiens, nous n'en connaissons pas de plus naïvement attristée que celle qui provient du cimetière de Saint-Saturnin dans laquelle un jeune homme marié depuis deux ans déplore les voyages qui l'ont constamment éloigné de sa jeune femme dont il n'a guère joui que durant six mois ; car personne au

à ce cimetière, contient une mention très détaillée contrairement à celles qui se rencontrent le plus généralement dans l'épigraphie chrétienne [6] :

☧ MERCVRIVS IVSTAE CO
IVGI BENEMERENTI PO
SVIT QVAE VIXIT MECVM
ANNIS XIIII MATER FILIORVM
VII EX QVIBVS RELIQVIT · II · TVP · ET
TV PE PRO EOS

Les lignes 5 et 6 nous offrent un exemple d'un « repentir » de lapicide qu'il faut lire évidemment : *tu pete pro eos*. Une pensée analogue se retrouve sur une pierre qui sollicite les prières d'une mère pour l'enfant qu'elle a laissé : TV DVLCIS FILI MEMOR [HINC ADSPICE NOSTRI [7]. Il faut se borner, mais nous ne pouvons omettre cette dernière épitaphe [8]

[1] Reinesius, *Syntagma inscript. antiq.*, in-fol., Lipsiæ, 1682, p. 928, n. CXXIX. Cf. Lupi, *Dissertat. et animadv.*, p. 145; *Dissertazioni, lettere ed altre operette*, in-4°, Faenza, 1785, p. 83, 178, 228; Muratori, *op. cit.*, t. IV, p. MDCCCL, n. 10; Maffei, *Museum Veronense*, in-fol., Veronæ, 1749, p. 261, n. 7; L. Perret, *op. cit.*, t. V, pl. XXX, n. 72; De Rossi, *Roma sotterr.*, t. III, p. 132. — [2] F. Becker, *Die Darstellung Jesu Christi unter dem Bilde des Fisches*, in-8°, Breslau, 1866, p. 39, n. 21; Th. Roller, *Les catac. de Rome*, t. I, pl. X, n. 22. — [3] Suetone, *Tiberius*, 7. — [4] Lupi, *Dissert. et animadvers. ad nuper inventum Severæ martyris epitaphium*, in-4°, Panormi, 1734, p. 170; Marangoni, *Acta S. Victorini*, in-4°, Romæ, 1740, p. 100; Muratori, *Novus thes. vet. inscr.*, in-fol., Mediolani, 1739, p. MDCCCLIX, n. 6; L. Perret, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1855, t. V, pl. XIII, n. 3. — [5] Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri dei cristiani*, in-fol., Roma, 1720, p. 409. — [6] Fabretti, *Inscript. antiquar., quæ in ædib. paternis asservantur, explicatio*, in-fol., Roma, 1699, p. 551, n. 30; Reinesius, *Syntagma inscriptionum antiquarum*, in-fol., Lipsiæ, 1682, p. 944, n. CC : *Hic jacet abrepta extremo funere conjux* ‖ *nomine Tecla mihi quæ caro pectore vivens* ‖ *demisit geminum pignus si fata dedissent* ‖ *crudeli tabe consortem sustulit unum*. — [7] Reinesius, *Syntagma inscript. antiq.*, p. 996, n. CCCCXXVI. D'après Reinesius, ce marbre provient du cimetière de Cyriaque. — [8] Th. Roller, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1881, t. II, p. 165, n. 22; Passionei, *Iscrizione antiche*, in-fol., Luca, 1763, p. 64, n. 19; à la dernière ligne il marque une cassure et lit : ...*Dominum* [redacted] *et* [redacted].

MIR(*a*)E BONITATIS ADQVE
INEMITABILI(*s*) SANCTITATIS
TOTIVS CASTITATIS RARI EXEN
PLI FEMIN(*a*)E CAST(*a*)E BON(*a*)E BIT(*a*)E ET
PIETOS(*a*)E IN OMNIBVS GLORIO
S(*a*)E BRATTI(*a*)E DIGNITATI QV(*a*)E
VIXIT ANNOS XXXIII QV(*a*)E SINE
LESIONE ANIMI MEI VIXI(*t*) ME
CVM ANNOS XV FILIOS AVTEM
PROCREAVIT VII EX QVIBVS SECV(*m*)
(*h*)ABET AD DOMINVM IIIIII

Citons encore quelques textes : TRIVM+SVBOLVM-MATER[1]; VXOR CASTA MATER PIA GENVIT FILIOS III ET FILIAS II[2].

Une épitaphe ayant appartenu au couvercle d'un sarcophage rappelle les années uniformément agréables passées ensemble : ...FIRMINA IN PACE FECIT QVI VIXIT ‖ MECVM ANNOS DVLCES ‖ XII ET MENSES VII[3]. Mais parfois la vie entière de la défunte a été si rapide qu'on ne sait que dire de bien précis sur son compte. Nous aurons à traiter ailleurs la question de l'âge auquel les chrétiens contractaient mariage; il semble qu'ils aient été d'une grande précocité. C'était d'ailleurs le conseil que donnaient les moralistes chrétiens : « Rien, dit saint Jean Chrysostome, n'orne l'adolescence comme la couronne de la pureté; rien n'est plus beau que de pouvoir arriver pur au mariage. La femme qu'il épouse est charmante pour celui qui n'a point péché. Un amour plus ardent, une bienveillance plus sincère, une autorité plus forte, telle est la récompense du jeune homme qui s'est ainsi préparé à ses noces[4]. » Quelques inscriptions nous montrent la vivacité du sentiment qui consacrait ces jeunes unions[5] :

ЄYCKIAHAMЄNTOCZHCA
XPHCTΩC KAI CЄMNAЄTH
ΠΛIOЄΛATTON $\overline{KЄ}$ ANЄ
ΠAYCЄTOTHЄOPTHTHCKV
PIACMOY ΛOYKIACЄICHN
OYKЄCTIN ЄN KΩMЄION
ЄIΠЄINXPHCTЄ IANHΠIC
THTЄΛIOCOYCAЄYXA
PICTOYCATΩ ЄIΔIΩAN
ΔPIITOΛΛACЄYXAPIC
TIAC $\frac{P}{A|\omega}$ ЄKΔM

Εὐσκία ἡ ἀμέν̣η̣τος ζήσα(σα) ‖ χρηστῶς καὶ σεμνὰ ἔτη ‖ πλὶο ἔλαττον $\overline{κε}$, ἀνε-‖παύσετο τῇ ἑορτῇ τῆς κυ‖ρίας μου Λουκίας, εἰς ἣν ‖ οὐκ ἐστιν ἐνκώμειον ‖ εἰπεῖν χρηστειανὴ, πιστ-‖τή, τέλιος οὖσα, εὐχα-‖ριστοῦσα τῷ εἰδίῳ ἀν-‖δρὶ πολλὰς εὐχαριστ-‖τίας ⁂(...?)

« Euschia, irrépréhensible, bonne, pure, elle a vécu quinze ans, elle mourut le jour de la fête de sainte Lucie. Il n'y a d'éloge qui l'égale; chrétienne, fidèle, parfaite, infiniment agréable à son mari. »

Une des plus touchantes épitaphes que nous ayons rencontré est celle d'une jeune femme de 17 ans qui l'a dictée avant de mourir, après trois mois de mariage[6] :

ΦΛABIA ΓEMEΛΛA KYMI
ΘICA ETΩN IZ EN ΠOΛ
ΛYC EYXAPICTΩ MOY
TΩ ANΔPI EΠIΠOΔIΩ TEIC
MOI ΠOΛΛA EKOΠIACEN
MHNEC Γ H Γ

« Flavia Gemella, morte à dix-sept ans. — Je remercie infiniment mon mari, car pendant notre union il s'est beaucoup dépensé pour moi. — Elle a vécu avec lui 3 mois et 3 jours. »

Une épitaphe du cimetière de Saint-Valentin sur la voie flaminienne nous fait assister à un dialogue entre deux époux[7] : Gallonia et Marc.

D Ⱬ M

M. Γαλλονίας οὔτ' ἔργον ὃ μὴ θέμις οὔτε τι ῥῆμα
ἀλλὰ δίκης αἰδοῦς τε εἰς τέλος ἦ[λθεν] ἄκρον.

G. σου πατρὸς ἐξ ἠθέων, ὦ φίλε. καὶ διδαχῆς.
σῶν τε τρόπων ζῆλός με προήγαγεν ἐς τόδε, Μᾶρκε

« Marc. — Gallonia, ce n'est pas une parole ou une action condamnée par Thémis, mais plutôt une sentence de l'enfer qui t'ont conduite à ta dernière demeure.

« Gallonia. — Marc, mon ami, ce sont les exemples et les enseignements de ton père et le désir de t'imiter qui m'y ont amenée. »

Les épitaphes composées par les époux sont incontestablement une des sources les plus autorisées de l'histoire du sentiment moral dans l'antiquité. Les païens ont prodigué les formules les plus tendres et il serait impossible de trouver rien de plus éloquent, de plus poignant que telles formules destinées à rappeler la beauté et les vertus d'une épouse, mais c'est là un domaine sur lequel nous n'avons pas à empiéter et l'épigraphie chrétienne va nous donner quelques inscriptions qui n'ont rien à envier à aucune littérature funéraire[8] :

HIC MIHI SEMPER DOLOR ERIT IN AEVO
ET TVVM BENERABILEM VVLTVM LICEAT VI-
|DERE SOPORE
CONIVNX ALBANA QVE MIHI SEMPER CASTA
RELICTVM ME TVO GREMIO QVEROR |PVDICA
QVOD MIHI SANCTVM TE DEDERAT DIVINITVS
|AVTOR
RELICTIS TVIS IACES IN PACE SOPORE
MERITA RESVRGIS TEMPORALIS TIBI DATA
|REQVETIO
QVE VIXIT ANNIS XLV MEN V DIES XIII
DO[*rm*]IT IN PACE FECIT CYRIACVS MARITVS

[1] De Rossi, *Inscript. christ. urbis Romæ*, in-fol., Romæ, 1861, t. I, n. 425, cf. n. 566. — [2] *Corpus inscriptionum latinarum*, t. VIII, n. 870. Voir ARISTOCRATIQUES (CLASSES). — [3] A. de Waal, *Katalog der Sammlung altchristlicher Sculpturen und Inschriften im deutschen National-Hospiz von Campo-Santo*, dans *Römische Quartalschrift*, 1892, t. VI, p. 32, n. 38. — [4] *Serm.*, I, *De Anna*, 6; cf. *Serm.*, II, 6; *P. G.*, t. LIV, col. 641, 654. — [5] P. Orsi, *Insigne epigrafe del cimitero di S. Giovanni in Siracusa*, dans *Römische Quartalschrift*, 1895, t. IX, p. 300. La mention de la fête de sainte Lucie à Syracuse équivaut à la fixation de la date par supputation des ides, mais en outre il est possible qu'on ait songé à une opposition qui est bien dans le goût du temps entre σκία = ombreux et λευκία = lumineux. — [6] Fabretti, *Inscript. antiquar., quæ in ædibus paternis asservantur, explicatio*, in-fol., Roma, 1699, p. 592, n. CXII. — [7] O. Marucchi, dans *Bullettino della commissione archeol. comunale di Roma*, t. XVI, p. 454. Cf. *Notizie degli scavi*, 1888, p. 633; G. Kaibel, *Inscript. græc.*, in-fol., Berolini, 1890, p. 700, n. 1514 *a*. Cette pierre a été trouvée dans un cimetière chrétien, néanmoins Kaibel écrit à son sujet : *Christianum titulum esse nunquam credam licet inter sepulcra christiana repertum*. Nous serons moins affirmatif. Le sigle D M n'ayant pas une portée absolue laisse la question à débattre entièrement d'après le texte. Ce texte est grec et correct, ce qui permet de le faire remonter assez haut, à une époque où la mention du christianisme est souvent omise sur les tombes. Cf. O. Hirschfeld, *Zur Geschichte des Christentums in Lugdunum vor Constantin*, dans *Sitzungberichte d. Akad. d. Wissensch. Berlin*, 1895, p. 26 sq.; traduction dans la *Revue épigraphique du Midi de la France*, 1896, n. 79. La provenance peut donc contrebalancer la valeur de l'argument tiré du sigle D M et la formule est indécise, c'est le plus qu'on puisse dire. — [8] L. Perret, *op. cit.*, t. V, pl. XXXII, n. 82 *ter*; Th. Roller, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1881, t. II, p. 170, n. 38; Marini, *Atti e monumenti de' fratelli Arvali*, in-4°, Roma, 1795, p. 266.

« Ici sera pour moi l'éternelle douleur. Qu'il me soit permis de revoir ton visage vénérable dans mes rêves, ô mon Albana, ma femme! qui fus toujours pour moi chaste et pudique. Je gémis d'être séparé de tes bras, car le Créateur t'avait donnée à moi comme un don sacré. Laissant les tiens, tu gis dans la paix du sommeil. Épouse bien méritante, tu ressusciteras; ce repos qu'on t'accorde n'aura qu'un temps. »

Une autre [1] :

« Ici se trouve la demeure éternelle de ton repos assuré, car ton âme se séparant de ton corps est associée aux saints à raison de tes mérites et de tes œuvres, et toi qui craignais Dieu tu reposes pour toujours en sécurité. Tu as remis ton corps à la terre en gage de résurrection. [Ton esprit?] est reçu dans les splendeurs de la lumière... »

Une autre nous donne une description du paradis qu'il est intéressant de rapprocher de celles que nous trouvons dans l'ancienne littérature chrétienne, on verra que l'idée que s'en faisaient les fidèles était peu différente en 382, date de notre inscription, de ce qu'elle était au IIe et au IIIe siècle [2] :

« Théodora qui vécut 21 ans, 7 mois, 23 jours, repose en paix dans ce tombeau à deux places, tandis qu'Aphrodite poursuit chastement le cours d'une vie plus longue. Elle s'en est allée aux astres et, aujourd'hui, elle habite joyeuse dans la cour du Christ. Elle résista au monde, recherchant les biens du ciel. Observatrice parfaite de la loi et de la foi, elle donnait l'exemple. Elle a remis aux saints pour les siècles sa noble intelligence. Aussi règne-t-elle parmi les senteurs exquises du paradis, là où un perpétuel printemps entretient le gazon des rives et elle attend le Dieu qui la conduira aux régions supérieures. Elle a livré son corps au tombeau, laissant les choses passagères et la place a été assurée par Evagrius son mari impatient de la rejoindre. »

Celle-ci, dont l'incorrection rend l'intelligence un peu laborieuse, n'est pas moins attendrie [3] :

+ HIC · MIHI · CARA · PIO · TEGITVR · CONIVX · ECCE ·
[SEPVLCR
EMERITA · SANCTIFICO · SEMPER · SOCIATA · PV-
[DORE
BIS DVODENOS · ET FIDA DEO QVE PERTVLIT
[ANNOS
INVIOLATA MALO FELICI CONDITA · LVCI
SANCTIMONIVMQVE GERIT · DOMINO. TRIBVEN-
LAVRENTIVS CONTRA VOTVM [TE · CORONA

La promesse d'une éternité bienheureuse que nous venons de voir faite à la défunte est l'équivalent d'une formule très brève mais très claire [4] :

ЄΥΜЄΡΙΤΩ · ΟΥΡΑΝΙΑ · ΘΥΓΑΤΗΡ · ΗΡΩΔΗC
εὐμοιρείτω Οὐρανία θυγάτηρ Ἡρώδης

« Q'Uranie, fille d'Hérode, jouisse d'un sort heureux. »

En l'année 383, nous trouvons une autre inscription que Visconti [5] a identifiée avec beaucoup de probabilité avec la Projecta propriétaire d'une célèbre cassette que nous décrirons en son lieu. La voici [6] :

« Que dirai-je ou ne dirai-je pas? La douleur m'empêche de m'exprimer. Ce tombeau contient mes larmes, apprenez la famille de Projecta. A peine avait-elle été unie à son mari, radieuse de beauté, heureuse de sa seule pudeur. Hélas! Elle tant aimée de sa malheureuse mère! C'est ainsi! Que dire de plus! Après les premières étreintes du lit nuptial elle est enlevée! Ravie aux regards de Florus, son père. Elle souhaitait s'élever à la lumière éthérée du ciel.

« Voilà ce que Damase offre à tous comme consolation à leurs larmes. »

Ce petit poème, un des moins guindés du pape-poète Damase, malgré la confusion qui y règne, nous paraît précieux à cause de la vivacité des sentiments qu'il autorise par le seul fait qu'il les exprime.

De ces longues lamentations il faut rapprocher les éloges rapides de ceux qui avaient l'esprit porté vers une douleur plus discrète : « Je me suis souvenu de sa sagesse envers moi et lui ai élevé ce tombeau [7]; » DVLCISSIMA APTA ASTVTA SEMPLIX MODESTA [8]; SANCTA AC RELIGIOSA [9]. Parfois c'est une indication rapide du bonheur conjugal dans une union bien assortie que l'on rappelle sur la tombe d'un enfant. Cette épitaphe n'est pas moins curieuse par les deux surnoms qu'elle impose au père et à la mère du mort : le beau Jules et la bonne Junie. Il voit là probablement quelque appellation familière dont les époux usaient entre eux et comme il s'en glisse très souvent dans la vie intime [10] :

ΙΟΥΛ · ΚΑΛΛΙΜΟΡΦΟC · ΙΟΥΝΙΑ
ΑΓΑΘΗΙΟΥΑΙΩΘЄ · ΟΔΩΡΩ
ΟΚΑΙ ΕΥΓΑΜΙCΙΔΙΩ
ΤΕΚΝΩ ΓΛΥΚΥΤΑ
ΤΩ ΤΟ ΝΙCΕΠ
ΟΙ ΗCΑΝ ΜΝΗΜΗC
ΕΖΗCΕΝ ΕΤΕ ΙΖ Μ Ζ

« Le beau Jules et la bonne Junie à Jules Théodore. Ceux qui furent unis pour leur bonheur élevèrent [ceci] en mémoire de leur propre fils bien-aimé qui vécut 17 ans, 7 mois. »

Deux épitaphes témoignent d'une délicate pensée. Dans l'une le père nous apprend que sa jeune femme mourut ainsi que son fils qu'il n'a jamais vu [11].

TESSALIVS VICTORIE COIVGI BENEMERENTI
POSVIT TITVLVM QVI VIXIT CVM COIVGE SVO
[ANNIS DVO
M · VIII · DIES · VI · QVI REMISIT FILIVM
M · X · CVIVS FACIEM NON VIDIT

Dans l'autre on félicite une mère d'être morte assez à temps pour qu'on ait pu lui tenir caché la mort de sa fille. Voir t. I, col. 299 [12].

Une épitaphe paraît avoir réuni le souvenir de deux jeunes femmes mortes l'une à vingt ans, l'autre à vingt-quatre, et réunies par leur commun mari dans le même tombeau. Ici, on ne trouve qu'une mention brève des années de bonheur passées successivement avec ces compagnes enlevées à quelques années de distance, le nom même de la dernière a été omis [13] :

SANCTAE CONIVGI CAELESTINAE QVAE VIXIT
[ANN · XX · MEN
SEM · DIES XXII · FECIT AVTEM CVM AMPLIATO
[MARITO ANNIS
IIII · DIES XXI · BENEMERENTI IN PACE · QVAE
[VIXIT ANNIS
XXIIII · M · VIII · D · XXVIII · FECIT CVM MARITO
[ANNIS V · D · VI
DEPOSITA III · NON · IVL · CAESARIO ET ATTICO
[COS

[1] De Rossi, *Inscr. christ. urb. Romæ*, in-fol., Romæ, 1861, t. I, p. 88, n. 159. — [2] *Ibid.*, t. I, p. 141, n. 317. — [3] Fabretti, *op. cit.*, p. 583, n. 173. — [4] D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccl. liturg.*, t. I, n. 2887. — [5] E. Q. Visconti, *Di una antiqua argentaria*, in-4°, Roma, 1825. — [6] De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. 145, n. 329. — [7] Th. Roller, *Les catac. de Rome*, t. II, p. 187, n. 27. — [8] Allmer, dans la *Revue épigraphique du Midi de la France*, 1893, n. 72, p. 262; Espérandieu, dans la *Revue de l'art chrétien*, 1894, p. 513, n. 1. — [9] L. Perret, *op. cit.*, t. V, pl. XVII, n. 19. — [10] Boldetti, *op. cit.*, p. 392. — [11] *Ibid.*, p. 413; Fabretti, *op. cit.*, p. 455. — [12] E. Le Blant, *Nouv. recueil des inscript. de la Gaule*, in-4°, Paris, 1882, p. 406, n. 372. — [13] Fabretti, *op. cit.*, p. 269, n. 128. Cette inscription est datée de l'année 397; De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, t. I, n. 447.

Nous avons déjà eu l'occasion de signaler (voir t. I, col. 298-299) l'emploi d'un nom d'affectueux respect des parents à l'égard de leurs enfants qu'ils interpellaient *Dominus, Domina;* nous trouvons le même usage à l'égard de l'épouse que l'on qualifie : TH KYPIA KAI AIMNHCTΩ CYMBIΩ MAPKIA [1].

A ma dame et à mon inoubliable épouse Marcia. Cette expression reparaît ailleurs [2] :

ЄNΘAΔЄKЄ[illegible]
APTЄMЄICIA ΦIΛIi ΔЄ[illegible]
ZHCACA ЄN ΠAPOIKΩ Є[illegible]
IH OYΔЄ MЄCTA KATЄΛIΠЄ[illegible]
ΛYΠHN·AΔЄΛΦΩ·C MON[illegible]
TON ANΔPA

Ἐνθάδε κε[ῖται] ‖ Ἀρτεμεισία, φίλη δέ[σποινα] ‖ ζήσασα ἐν παροίκω, ἔ[τη] ‖ ιή; οὐδὲ μεστᾶ· κατάλιπε[δε] ‖ λύπην ἀδιλφῷ [κα·] μονό[ωσε?] ‖ τὸν ἄνδρα.

« Ici repose Artémise, la chère maîtresse de maison [3] qui a vécu dans la paroisse [4] dix-huit années non révolues. [Sa mort] laisse son frère affligé et son mari désolé. »

Une expression fréquente dans l'épigraphie funéraire est celle dans laquelle le survivant déclare qu'il cède à la nécessité : CONTRA VOTVM [5], contre mon souhait, contre mon gré. En voici un exemple [6] :

BONAE MORIAE HOMI
NI BONO IRENEO RARI
EXEMPLI QVI VIXIT ANNIS
XLVI·M·VIII·D·XVIII·H·V·PER
PETVA MARITO INCOMPA
RABILI ·ET· IRENEVS·PA
TRI CONTRA·VOTVM FE
CERVNT

Nous ne pouvons que signaler à la curiosité des antiquaires quelques belles formules; QVE FIIVS·SVS ACERBOS REMISET (= *quæ fletus suis acerbos remisit*) [7]; INFELIX ET MISER POST OBITVM TVVM VIVO [8]; une épitaphe énumère tout ce que la mort a emporté : *fecit* [*maritus*] DOMINA*e* COIVGI *Suæ* EIVS ISPECIES ET[*pud*]OR (ou bien [*dec*]OR) ANI[*m*]I ET BENI[*g*]NITAS IN PACE [9]; une autre épitaphe dont l'auteur n'est pas désigné s'attache à des vertus plus hautes : TIMENS DeVM·INTEGRE.FIDE·PRIME· PVDICITIES·OPSERVANS·VICTORINA·IN PACE [10]. Citons encore : COIVGI LAVDATISSIME [11]. Une expression unique se lit sur une inscription romaine datée de l'année 362 :

VISCILIVS NICENI·COSTAE·SVAE
QVAE FVIT·ANNOR·P·M·XXXI·EX QVIBVS
DVRABIT·MECVM ANNOS XV·FECI IN SE
SI EO DONO·SIM.EXIBIT·DE SAECVLO
VI·IDVS. IVL·MAMERTINO ET NEVITA

Cette inscription a grandement exercé la sagacité de ses différents éditeurs [12]. L'épithète *costa sua* ne peut s'entendre que si l'on se rappelle le récit de la création de la première femme dans la Genèse : *Immisit ergo Dominus Deus soporem in Adam : cumque obdormisset tulit unam de costis ejus et replevit carnem pro ea* [13]. Ce mot ne se rencontre nulle part dans la littérature latine chrétienne avec le sens que nous lui trouvons ici, mais saint Grégoire de Nazianze l'emploie deux fois avec ce sens [14]. Les lignes 3e et 4e ne sont pas moins insolites. On peut rapprocher *feci in se* d'une inscription païenne *vixerunt in se annis quadraginta* [15] cela revient à *fecerunt inter se;* le mot *sim* paraît pouvoir être suppléé par *fuerim*, et en supposant *dignus* sous-entendu on aurait alors : *feci in se :* c'est-à-dire, nous vécûmes quinze années ensemble, *si tamen es dono dignus fuerim.*

Un mari déplore ainsi la rupture du lien conjugal : IVGVS·BONVS·MALE·FRACTVS [16]; un autre parle de sa femme CVIVS INDVSTRIA VEL CONSERVANTIA DIFFICILE INVENIRE (= *inveniri*) POTERIT [17].

Il semble que les épouses aient été ordinairement moins prodigues d'éloges envers leurs maris que ceux-ci ne se sont montrés à l'égard de leurs femmes; il ne faut donc pas omettre de mentionner celui d'un vicaire d'Afrique, personnage consulaire : MIRE PIETATIS SAPIENTIA HVIVS ET INNOCENTIHE TOTIVS [18].

Il n'est pas rare de trouver l'époux survivant et les enfants s'unir pour élever un tombeau ou une épitaphe [19] :

DONATA NVNO SVO
TERTVLLO
CVM FILIA IN PACE

Un certain Aurelius Symphorus est qualifié par sa femme HOMINI DVLCISSIMO et par ses fils PATRI ET INCOMPARABILI [20]; une épitaphe curieuse à bien des titres mentionne la veuve et probablement le frère d'un défunt, car le peu de durée du mariage ne permettrait pas à leur fils d'exercer la charge de concierge du bassin de carénage [21] :



VICTORINA TVMVLAVIT Ꝺ ERACLIO
MARITO Ꝺ B·M·FECIT MECVM·AN·XI·
D·VII·VIX·AN·XXXXI M·II HABET·DE
POSSONE III·ID·IVL·CVM FAVSTO
CARO SVO CVSTODI CARINARVM
IN PACE

[1] Boldetti, *op. cit.*, p. 588, n. CIII ; De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, t. I, n. 30. — [2] L. Perret, *Les catac. de Rome*, in-fol., Paris, 1855, t. V, pl. LXXVIII, 5; L. Renier, dans L. Perret, *op. cit.*, t. VI, p. 188. Cf. Boldetti, *op. cit.*, p. 429 : *Domina mea Ursa uxor dulcis...*; De Rossi, *Roma sotterr.*, t. III, p. 11, n. 4. — [3] On pourrait encore traduire la « dame du logis ». — [4] Nous étudierons ce mot ailleurs. Voir PAROISSES. — [5] Fabretti, *op. cit.*, p. 585, n. 175 : ☩ *Hic mihi cara pio tegitur coniux ecce sepulcr* ‖ *emerita sanctifico semper sociata pudore* ‖ *his duodenos. et fida Deo que pertulit annos* ‖ *inviolata malo felici condita luci* ‖ *sanctimoniumque gerit. domino. tribuente corona.* ‖ *Laurentius contra votum.* Cf. *Ibid.*, p. 583, n. 174-178; De Rossi, *Inscrip. christ. urbis Romæ*, t. I, 577, 585. — [6] *Notizie degli scavi di antichità*, Roma, 1892, p. 184 : F. Vivanet, *Catacombe cristiane di Cagliari, scoperte nella collina di Buonaria, presso l'attuale cimitero.* — [7] *Römische Quartalschrift*, 1898, t. XII, p. 355, n. 151. Cf. *Bull. di arch. crist.*, 1875, p. 108. — [8] Boldetti, *op. cit.*, p. 392. — [9] De Rossi, *Roma sotterr.*, in-fol., Roma, 1877, t. III, p. 10, note 4; p. 11, n. 4. — [10] *Ibid.*, t. III, p. 297; De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, t. I, n. 400 : *totius pudicitiæ.* — [11] De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, t. I, n. 37. — [12] Oderici, *Dissertationes et adnotationes in aliquot ineditas veteres inscriptiones*, in-4°, Romæ, 1765, p. 260, n. 101; Lami, *Novelle litterarie di Firenze*, 1768, p. 394; Danzetta, *Inscrip. consul.*, n. 115, *ms. Vaticanus, n. 8288;* De Rossi, *Inscrip. christianæ urb. Romæ*, t. I, n. 151; C. Cavedoni, dans *Memorie di relig. scienza e letterat. di Modena*, IIe série, t. VII, p. 52 sq.; Le même, *Dell' età delle nozze degli antichi Cristiani*, p. 9. — [13] Gen., II, 21. — [14] Muratori, *Anecdota græca quæ ex manuscriptis codicibus nunc primum eruit, latine donat, notis et disquisitionibus auget*, in-4°, Padova, 1709, p. 28, 39. — [15] Marini, *Atti e monumenti degli fratelli Arvali*, in-4°, Roma, 1795, p. 117. — [16] De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, t. I, n. 177. — [17] *Ibid.*, t. I, n. 281. — [18] *Ibid.*, t. I, n. 358. — [19] Reinesius, *Syntagma inscript. antiq.*, in-fol., Lipsiæ, 1682, p. 910, n. LIV. Reinesius donne du mot *nuno* l'interprétation suivante : *nunus, nunnus, nonnus* = viveq, c'est l'aïeul maternel μητρώος, le père de la mère. Cf. Fabretti, *op. cit.*, p. 570, n. 140; De Rossi, *Inscript. christ. urb. Rom.*, t. I, n. 28 : *Domino patri piissimo ac dulcissimo secundo uxor et filii pro pietate posuerunt.* — [20] Boldetti, *op. cit.*, p. 56. — [21] Fabretti, *op. cit.*, p. 573, n. 151. Cf. *Archäol. epigraph. Mittheil. aus Oesterreich*, 1885, t. XI, p. 39, n. 45; inscription de Tomis (aujourd'hui Küstchendje) : *... hunc titulo una cum filiis suis posuit;* Th. Roller, *Les catac. de Rome*, t. II, p. 187, n. 27.

Il serait intéressant d'entreprendre à l'aide des inscriptions, si réduit que soit leur nombre proportionnellement à ce qu'il a été, des statistiques concernant la discipline ecclésiastique à différentes époques. Vers le IVe siècle, lorsque la politique impériale favorisa le christianisme, un grand nombre de païens comprirent les avantages que pouvait procurer à un moment donné une attitude sympathique au nouveau culte. Ce fut alors une entrée en masse de catéchumènes. Ces hommes croyaient déjà assez pour se réserver la perspective d'une conversion sincère sur leur lit de mort, mais ils ne voulaient pas devancer ce moment pour s'obliger à des observances pénibles et rigoureuses et peut-être s'exposer à des tracas dans l'accomplissement des charges de l'ancien culte. Ils demeuraient donc catéchumènes malgré les objurgations de l'Église et les instances du foyer domestique où d'ordinaire l'épouse plus généreuse, plus fervente, moins soucieuse de ménagements, poussait à la conversion immédiate. Aussi trouve-t-on comme un cri de joie sur l'épitaphe de ceux qui ont pu jouir quelque temps de leur profession chrétienne[1] :

D · M ·
EVFROSINE
COIVGI KA
RISSIMO
KAMPANO QVI VIXIT MECV AN
BENE XII·MESES DVO DIES V PERIT ANN XXXV
EX DIE ACCEPTIONES SVE VIXIT DIES LVII

Une autre inscription mentionne le fait que la défunte (*Conc*)*ord*(*i*)*a*(*n*)*a* a obtenu le répit suffisant pour être baptisée, mais elle est morte peu après[2] :

☩
IGNA SI BIBO INMERVM LOCVM P
ORDLAA DP STOLIS SVIS

Enfin une inscription réclame les prières des fidèles pour l'âme de la défunte qui laissa à son mari un souvenir aussi doux que douloureux[3].

D P
LVCIFERE CO(*n*)IVGI DVLCISSIME OMNEN
DVLCITVDINEM CVM LVCTV MAXIME
MARITO RELIQVIT.... ET MERVIT TITVLVM
INSCRIBI VT QVISQVE DE FRATRIBVS LEGE-
[RIT ROGET DEV(*m*)
VT SANCTO ET INNOCENTI SPIRITV AD DEVM
QV(*a*)E VIXIT AN [SVSCIPIATVR
NOS XXII M(*ens*)ES VIIII DIES VI

II. AFFECTUS PARENTUM ERGA LIBEROS. — Parmi les inscriptions chrétiennes il ne s'en trouve qu'un très petit nombre qui ne soit pas conforme aux règles adoptées de bonne heure pour la rédaction des *tituli* funéraires. Les païens ne manquaient guère de mentionner le nom des ascendants du défunt par l'indication patronymique : *un tel fils d'un tel*. Cet usage ainsi que plusieurs autres consistant à désigner la patrie, la profession, la condition sociale du défunt, nous ont procuré sur le monde antique des détails d'une précision et d'une importance que ne soupçonnaient pas les chrétiens lorsque, sous l'influence de préoccupations mystiques, ils décidèrent de supprimer systématiquement toute mention qui, à leurs yeux, rappelait trop les choses du siècle. Ce n'est toutefois que peu à peu, pendant les périodes de ferveur très vive, que l'on fit ces suppressions. Quelques pierres ont échappé qui nous donnent le précieux témoignage de l'existence, parmi les fidèles, d'esprits trop attachés aux anciens usages pour les délaisser. Ils ne se doutèrent pas de l'utilité que leur conduite aurait pour l'histoire des temps où ils vécurent. Une inscription opistographe porte le vieux système romain des *tria nomina* et l'indication de celui qui a élevé le tombeau[4] :

ATRIO · SEXTO · FLORENTIO
(*q*)VI VISIT · ANNIS · XII · MENSIS
I DIES · XVI · IN PACE
FECIT · PATER
FILIO

Une inscription provenant du cimetière Ostrien nous montre les parents, le frère et la sœur de la défunte, associés pour l'érection du tombeau[5] :

DIONYSODORAE · FILIAE · DVLCISSIMAE
VICTORIA · MATER · FAVSTINVS · PATER
NICE · SOROR · VICTOR · FRATER

Une inscription antérieure à la fin du IIe siècle a été lue sur un sarcophage en terre cuite placé au fond de l'ambulacre de Domitille; elle est ainsi conçue[6] :

ΤΗ ΓΛΥΚΥΤΑΤΗ ΘΥΓΑΤΡΙ ΕΟΡΤΗ
ΓΡΑΝΙC ΚΑΙ ΜΙΚΚΑ

« A leur très douce fille Aorte, Granius et Micca. »

Une tombe nous montre une jeune mère réunie à son enfant[7] :

LATINIAE · ISCOLATICENI · B M · CVM · FILIVM
SVVM · VRSVM · Q · VISIT · ANN · XXV · ET INFAS
ANN · III · M · V · SIMVL · HIC · SVNT · IN · P · FELIX
MARITVS · VIRGINIAE · BENEMERENTIBVS · DEP
VII · IDVS · DECEMB · ☩

Une autre a réuni deux petits garçons d'un an et leur grand'mère nonagénaire[8] :

BENEMERENTE IN PACE NOMINE
PATRICLV ANNICLV MESORO DVORO
ET FRATRE IPSIVS PASCASV ANNI
CLY ET DIERO XXX BENEMEREN
TES CVM ABA SVA AN XC

[1] Fabretti, *Inscriptionum antiquarum quæ in ædibus paternus asservantur explicatio*, p. 563, n. XXXIX; De Rossi, *Inscrip. christ. urb. Romæ*, t. I, n. 270, anno 377 : *Cælesti renatus aqua qui vivit in ævum Fortunatianus hic situs est.* — [2] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. III, p. 505 : *d*(*e*)*positis stolis suis* (*in sepulcro*). Une inscription romaine de l'année 463 est ainsi conçue : *albas suas octabas Pascæ ad sepulcrum deposui.* De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, 1861, t. I, n. 810. — [3] Lupi, *Epitaph. Severæ*, p. 167; Th. Roller, *Les catac. de Rome*, t. II, p. 162. — [4] *Römische Quartalschrift*, 1898, t. XII, p. 341, n. 24. Cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1886, p. 157, n. 249; J. Wilpert, *Fractio panis*, in-4°, Paris, 1896, p. 33, fig. 5. — [5] Musée de Latran, section XX, n. 16. F. Becker, *Die Darstellung*, in-8°, Breslau, 1866, p. 60, n. 65. — [6] Th. Roller, *Les catacombes de Rome*, in-fol. Paris, 1881, t. I, p. 72. Sur un *loculus* intact dans une voie à droite de l'ambulacre de Domitille, cette inscription du IIe siècle : *Polycronius Florida par*(*entes*) ‖ *Acinidio fil. dulcissimo* ‖ *q. b. x. an.* A gauche, une colombe : *Eusebiæ filiæ dulcissimæ quæ vixit annis* ‖*duobus mense uno diebus XXIII Parentes*, J. Wilpert, *op. cit.*, p. 37. Voir l'inscription de *Agape.que.vixit*, t. I, col. 842; R. Fabretti, *Inscript. antiquar., quæ in ædibus paternis asservantur, explicatio*, in fol., Roma, 1699, p. 573, n. LVIII; D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccles. liturg.*, in-4°, Parisiis, 1902, t. I, n. 3443; Boldetti, *Osservazioni*, p. 410 : *Faustus defunctus aniclatus* ‖ *men. n. v. VIII. kal. feb. parentes;* ailleurs on trouve *sui fecerunt*, Fabretti, *op. cit.*, p. 553, n. 38, dans le sens où nous disons : les siens. Plusieurs pierres mentionnant ceux qui élevèrent le tombeau ont été publiées dans *Römische Quartalschrift*, 1898, t. XII, p. 344; Th. Roller, *op. cit.*, t. I, pl. XII, n. 7. — [7] Boldetti, *op. cit.*, p. 389. — [8] *Ibid.*, p. 428. Cf. E. Le Blant, *Inscrip. chrét. de la Gaule*, in-4°, Paris, 1856-1865, t. I, n. 47 : *Hic junctæ sepulcris jacent Maria venerabilis religione et eius Eugenia neptes. Sed Maria longum vitæ cursum centeno consolе... Eugeia 18 annos habens juventutis florem amisit duræ violentia mortis...*

A Sétif, en Maurétanie, une épitaphe de l'année 406 mentionne également [1] :

MODANIVS AN
NORVM XVIII ꝺ
AVIA EIVS VIATO
RINA ANNORVM
LX QVIEVERVNT
IN PACE AN P
+ CCCLXVII.

Une épitaphe publiée par Fabretti avec cette mention : *e cœmeterio Callisti cum vase sanguinis,* porte une mention que l'on n'a guère remarquée [2] :

TATACENTIAE ANIME INNOCENTI
QVE VIXIT ANNIS ☧ QVINQVE MENSES X
DORMIT IN PACE VI KAL IEN

Si le vocable Tatacentia ne se rencontre guère, c'est qu'en effet il n'existe pas, la petite fille mentionnée ici s'appelait *Centia* ou *Sentia* et il faut lire le début de l'épitaphe : *Tata Sentiæ.* Varron, cité par les lexicographes, nous apprend que *tata* était le nom familier que l'on donnait au père de famille, non en vertu d'une dérivation ou d'une étymologie mais par suite de l'harmonie imitative de la langue des petits enfants qui commencent à bégayer, Nonius s'exprime ainsi au mot *buas : Varro, Cato, vel de liber. educ. cum cibum ac potionem buas ac papas docent, et matrem mammam, patrem tatam* [3]. Martial écrit ce qui suit :

Mammas atque tatas habent Afra, sed ipsa tatarum
Dici et mammarum maxima mamma potest [4].

Les inscriptions païennes nous offrent des exemples de ce nom : DIOCLES FECIT...Q.MARCIO ARISTONICO TATAE [5], d'autres nous apprennent que le *nutritor,* c'est-à-dire, le père par adoption des *alumni* prenait parfois ce titre de *tata,* ainsi qu'on le voit sur deux marbres ou le père naturel et le père adoptif se sont unis pour faire l'épitaphe du petit défunt : VIX[illegible]V·M·VI· FL[illegible]HODVS PATER·ET·PHOEBVS TATA·FECERVNT [6]; MARINVS ·PATER PIISSIMO·FILIO·FECIT·ET.ANTHVS·TATA [7]. Nous n'avons pas rencontré d'autre emploi de ce terme familier dans l'épigraphie et la littérature chrétiennes. Il faut lire ici une formule analogue à celle-ci : « Papa (à sa fille) Sentia... »

Un autre nom d'amitié se lit sur une épitaphe de Ravenne dont l'origine romaine n'est pas douteuse [8] :

locum c]VM PARA[*verunt*
SE VIVI·IVSTINVS ET FELI[*citas*
DEP PITZINNINA IN PACE R[. . . . .
QVE VIXIT ANN XXVI ET[. . . . .
ARCADIO AVG·II·ET RVFIN[*o conss*

Ce terme *Pitzinnina* se retrouve dans la langue italienne : *piccinina* et *pizzinina* et son emploi n'est pas rare dans l'épigraphie chrétienne. La pèlerine Égéria, qui visita les Saints-Lieux au IVe siècle, donne ce nom de *pisinni* aux enfants de chœur et elle détermine un des sens du mot par cette phrase : *Nam a pisinno in monasterio nutritus est,* dit-elle au sujet d'un moine élevé depuis son enfance dans un monastère [9].

Ces vies de petits enfants avaient été si courtes qu'on n'y trouvait pas matière à de copieux éloges. Le père de Sentia ne pouvait rappeler que le bégaiement de son enfant; sur une autre épitaphe, celle d'un petit garçon adopté [10], la mère a simplement rappelé qu'il commençait quand il mourut à épeler l'alphabet : *bebece* [11].

SIMPLICIA ALVMNO SVO QVEM AMAVIT TENERITER QVI VIXIT ANN V ET M VIIII DI ES XXII VERNACVLVS BEBECE

Lorsque les enfants sont morts en bas âge, on établit tout naturellement un contraste entre l'espoir qu'ils avaient fait naître et le peu de temps où ils ont satisfait à la tendresse d'une attente quelquefois plus longue que leur vie ne l'a été. Parmi les expressions les plus attendries citons celle-ci : *parentes desiderantes* [12] :



BENEROSA
BENEMERENT·I·PAR
ENTIB·DESIDERANTIS·
ANVCLATA ETRIVM·

En Gaule nous lisons : FILIAE KARISSIMAE ET OMNI TEMPORE VITAE SVAE DESIDERANTISSIMAE [13]. Les souvenirs qui s'attachent à ces jeunes vies sitôt brisées sont empreints quelquefois d'une mélancolie particulière. Un père nous dit qu'il cherche ce fils auquel il avait servi tout ensemble de père et de mère [14] :

HIC TITVLVS PVERI CASOS DESCRIBIT INIQVOS
DALMATIVM QVERIT PATER QVEM SINE MATRE
[NVTRIIT
DVLCIS INFANS OBIIT MODICA·QVITA PEREGIT
NOVENNEM PVERVM ERIPVIT CVM MENSIS
[OCTO
ET DIES·XVI·QVIB·SVPER FVISSE VIDETVR
DEP·XII·KAL·IVL·AMANTIO

La même image se retrouve sur une pierre que nous citerons plus loin; le vide causé par la mort est rendu par ces mots : « Tous ses compagnons le cherchent [15]; » et une autre fois on assure qu'il ne sera pas oublié [16] :

ΑΠΕΓΕΝΕΤΟ ΑΦΡΟΔΙCIS ZHCAS ETH III MHNAC Θ
HMЄPAC·K·MH ΛΥΠΟΥ ΤЄΚΝΟΝ ΟΥ ΛΙCΑΟ
NATOC

[1] *Corp. inscr. lat.,* t. VIII, n. 8644. A rapprocher de l'épisode rapporté par Victor de Vite, *Historia vandalicæ persecutionis,* l. II, c. IX, *P. L.,* t. LVIII, col. 210. Tandis que les victimes de la persécution de Hunérich cheminaient vers le lieu assigné à leur exil, ils s'aperçurent qu'une vieille femme faisait chaque jour l'étape avec eux. Elle portait une besace sur l'épaule et tenait par la main un petit garçon à qui elle répétait de temps en temps : « Cheminez, mon petit monsieur, ne voyez-vous pas cette gaieté des serviteurs de Dieu et comme ils marchent au martyre? » Les confesseurs qui s'imaginaient que la vieille cherchait à se mêler à la troupe des hommes la gourmandèrent un peu rudement, elle leur dit alors : « Bénissez, bénissez-moi, priez pour moi et pour ce petit enfant qui est mon neveu; car, si grande pécheresse que je sois, mon feu père était évêque de Zuccaritana. » On lui demanda : « Mais pourquoi ce voyage et cet équipage? — Je vais en exil, dit-elle, avec ce petit enfant, de peur que le diable ne le trouvant tout seul ne le précipite de la vie dans la mort. » — [2] Fabretti, *op. cit.,* p. 553, n. 39. Cette inscription est notée par Fabretti comme provenant du cimetière de Calliste. — [3] *Ibid.,* p. 141, n. XVIII. — [4] *Epigramm.,* l. I, 100. — [5] Fabretti, *op. cit.,* p. 141, n. XVIII. Cf. Gori, *Inscrip. antiquæ,* in-4°, Florentiæ 1727, t. III, p. XXIX. — [6] *Ibid.,* p. 142, n. 151. — [7] *Ibid.,* p. 142, n. 152. — [8] De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ,* in-fol., Romæ, 1861, t. I, p. 177, n. 404, an. 392. — [9] *Peregrinatio Silviæ,* édit. Gamurrini, in-4°, Romæ, 1888, p. 50. Cf. F. Cabrol, *Les églises de Jérusalem, la discipline et la liturgie au IVe siècle,* in-8°, Paris, 1895, p. 41, note 2; M. Férotin, *Le Liber ordinum,* dans F. Cabrol et H. Leclercq, *Monum. Eccles. liturg.,* in-4°, Parisiis, 1904, t. V, p. XVIII. — [10] Voir ALUMNI, t. I, col. 1299. — [11] A. de Waal, *Funde in den Katakomben in den Jahren 1838-1851,* dans *Römische Quartalschrift,* 1891, t. V, p. 350, pl. XII, n. 3; 1892, t. VI, p. 30, n. 18. La paléographie fait assigner cette inscription au IVe siècle, 1re moitié. A la dernière ligne il faut lire : *anniculata et trium mensium. anniculatus,* en grec [illegible]. — [12] E. Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule,* in-4°, Paris, 1856-1865, t. II, p. 181. Cf. De Rossi, *Bull. di arch. crist.,* 1886, p. 97. — [13] De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ,* in-fol., Romæ, 1861, t. I, p. 56, n. 82, A. D. 345. — [14] F. Becker, *Die Darstellung Jesu Christi unter dem Bilde des Fisches,* in-8°, Breslau, 1866, p. 47. Cf. § *Affectus amicorum.* — [15] Boldetti, *Osservazioni,* p. 390. Voici sa traduction du second membre de l'inscription : *Ne contristeris fili, non oblivioni traderis natus.*

« Aphrodise a vécu 3 ans, 9 mois, 20 jours et il s'en est allé. Ne t'affliges pas, enfant, tu as été, on ne t'oubliera plus. » On trouve encore : BIRGINIVS·PARVM STETIT ‖ AP·N (*apud nos*)[1] et à un enfant de 12 ans : CITO DE SECVLO DISCESSET[2].

Un des témoignages les plus explicites de la tendresse portée à un enfant est celui qui nous apprend que le jeune Apronianus, âgé d'un an, neuf mois et cinq jours, fut baptisé *in extremis : quecum soldu amatus fuisset a maiore sua et vidit hunc morti constitutum esse petivit de æclesia ut fidelis de sæculo recessisset*[3], ce que nous pouvons traduire ainsi : « comme il était grandement aimé de son aïeule, celle-ci le voyant près de mourir demanda qu'il sortit fidèle du siècle. » Cette sollicitude explique comment les fidèles pouvaient envisager d'un œil sec, suivant la prescription de Commodien, la mort des enfants à qui leur innocence promettait la possession immédiate de Dieu[4] :

MAGVS PVER INNOCENS
ESSE IAM INTER INNOCENTIS COEPISTI
QVAM STAVILES TIVI HAEC VITA EST
+QVAM TE LETVM EXCIPET MATER ECCLESIAE
[DEOC
MVNDO REVERTENTEM · COMPREMATVR
[PECTORVM
GEMITVS·STRVATVR FLETVS OCVLORVM

« Magus, innocent enfant,
Désormais tu vis parmi les innocents (les élus).
Pour toi, quelle existence à l'abri des vicissitudes!
Pour toi, quel bonheur d'être reçu par notre mère
[l'Église à ton retour de ce monde!
Étouffons les gémissements de nos cœurs,
Retenons dans nos yeux les larmes. »

Cette inscription emprunte deux formules à saint Cyprien : *Quam vos laeta excipit mater ecclesia de prælio revertentes*[5], et : *comprimatur pectorum gemitus, struatur fletus oculorum*[6]. Un grand nombre de marbres portent des formules très brèves, simples acclamations funéraires empruntées probablement aux liturgies du temps. L'acclamation IN PACE est fréquente, comme dans toute l'épigraphie chrétienne[7], mais le bonheur de ces petits innocents était si assuré que l'adieu qu'on leur adressait n'avait rien d'optatif : [*Euse*]*bius infans per ætatem sene* (= *sine*) *pecca*[*to* ‖ *acc*]*edens ad sanctorum locum in pa*[*ce qui*]*escit*[8]. *In pacem te suscipiant omnia ispirita sanctorum*[9]. Une inscription trouvée à Vienne (dans l'Isère) et qui n'est pas antérieure à la deuxième moitié du IVe siècle offre les mêmes motifs surnaturels de consolation[10] :

HIC TENERA INSONTIS QVIESCVN MEMBRA
SCS NOMINE SCS INNOCENTIA [SCI
ANNORVM TRIV FVIT MENSIBVSQE
QVEM INTER ASTRA[11] ⁻ENET ALMA QVIES
NE DOLEAS GENITOR GENITRIX QOQ FLERE
[DESISTE
AETERNAE VITAE GAVDIA PROLES HABIT
OBIIT IN PACE VIII ID OCTOB IND XIIII

Une épitaphe romaine d'une petite fille de 5 ans se termine par ces mots : DIGNA INTER SANCTOS DEVS IVSSIT IN PACE[12]. Une autre inscription à Capoue témoigne la confiance dans le salut d'une jeune fille de quatorze ans, Fabea Scerniola, qu'elle qualifie ainsi : NOBIS SEMPER AMATA LETITIA SEN[*ib*]VS ET MEDICINA MESTIS[13]. D'autres encore : Fornica, âgée de 20 ans : AD SVPEROS MVNDA TRANSIIT[14] ; Cornélia Nikè, âgée de 20 ans : CRISSANA REDDE[*d*]IT[15], c'est le souvenir du baptême *in extremis* que nous avons déjà rencontré; Atticus du salut duquel on est si bien assuré qu'on s'adresse à lui en disant : DE TVA INCOLVMITATE SECVRVS ET PRO NOSTRIS PECCATIS PETE SOLLICITVS[16]. Enfin, l'on rencontre des parents qui donnent la liberté à quelques esclaves en mémoire de leur fille morte et pour l'amour d'elle et le repos de son âme[17] :

SECVNDVS · ET RVFINA · FILIAE · DVLCISSIME ·
[HVNC·F
VNVS·SCRITVRA INTRAM·NOS·VII MNOMISIMVS
[TV
AM·CARITATEM·I FILIA·DVLCISMA·SIN·NA·III K.S

Sur quelques tombes d'enfants on lit encore : PALVMBA SINE FEL[18] ; PALVMBVLVS SINE FEL[19] ; PALVMBVS SINE FEL[20] ; PALVMBO SINE FELLE[21] ; MELIS DVLCIOR[22] ; AGNVS SINE MACVLA[23] ; AGNEGLVS DEI[24] ; et celle-ci qui semble un cri de détresse : FILIAE DVLCISSIMAE ET QVIDQVID IN FILIA PLVS QVAM DICI POTEST[25].

La douleur des parents s'exprimait souvent en quelques mots très vifs; c'était lorsqu'ils n'avaient pas la fortune nécessaire pour faire l'achat d'une grande tablette et d'une longue inscription. C'est parfois quelques mots dont l'amertume est voisine du murmure[26] :

ANIMA DVLCIS · IN
CON·PARABILI FILIO QVIXIT
ANNIS·XVI NON·MERITVS·VITA
BEDDIT · IN PACE DOMINI

Il faut suppléer ainsi : *non meritus tam precocem mortem, vitam reddidit*, etc. Parfois ce sont les sur-

[1] *Ibid.*, p. 407 : *Aurister. q. fu. ap. n. dormit* (*qui fuit apud nos*). — [2] Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, in-fol., Prato, 1873, t. I, *Aggiunte e correzioni*, p. III, col. 1. — [3] D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccl. liturg.*, t. I, n. 3429; F. Cabrol, *Dictionn. d'archéol. chrét.*, t. I, col. 597; H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, in-8°, Paris, 1904, t. I, p. 75; Th. Roller, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1881, t. II, pl. LXXI, p. 166, n. 31; E. Beurlier, *Épitaphes d'enfants dans l'épigraphie chrétienne*, dans *Société nationale des antiquaires de France. Centenaire 1804-1904, Recueil de Mémoires*, in-8°, Paris, 1904, p. 57; Saint-Paul, *Notes d'épigraphie chrétienne. L'inscription « Magus Puer »*, dans la *Revue d'histoire et de littér. relig.*, 1906, p. 232-239. Nous donnons dans le texte la traduction proposée par ce dernier auteur. — [4] *Ibid.*, t. I, n. 3430. — [5] S. Cyprien, *De lapsis*, c. II. *P. L.*, t. IV, col. 480. — [6] *Ibid.*, c. XVI, *P. L.*, t. IV, col. 494. — [7] Fabretti, *op. cit.*, p. 570, n. 137 : *Septimus · qui · vixit ‖ annis · XI · menses · V · ‖ dies · XII · oras · VI · te in pa ‖ ce; Ibid.*, p. 576, n. 153, 159, 161, 163; cf. p. 553, n. 42 : *Respectus qui vixit ann. II et menses ‖ VIII. dormit in pace delicium; Ibid.*, p. 576, n. 156 : *Pistus dulcis anima ‖ benemerenti in pace ‖ qui vixit annis IIII · m · VII · d · VI; Ibid.*, p. 582, n. 169; *Römische Quartalschrift*, 1898, t. XII, p. 342, n. 29; De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1886, p. 155, n. 243. — [8] D. Cabrol et D. Leclercq, *op. cit.*, t. I, n. 2917. — [9] *Ibid.*, t. I, n. 2898, cf. n. 4229. — [10] Allmer, dans la *Revue épigraphique du midi de la France*, n. 69, janvier-mars 1893, p. 214; Espérandieu, dans la *Revue de l'art chrétien*, 1893, p. 311, n. 49. — [11] Cette ligne doit être ainsi complétée : *quem inter astra* (*nunc*) [*t*]*enet alma quies.* — [12] Boldetti, *Osservazioni*, p. 58 : *Maurentius Maurentiae ‖ f.d. que vixit annis v. menses ‖ XI dies duo · digna inter san ‖ ctos deus jussit in pace f.*, †; *Ibid.*, p. 58, [illegible]. — [13] *Corp. inscr. lat.*, t. X, n. 4494, inscript. de l'année 489. — [14] Fabretti, *op. cit.*, p. 567, n. 116. — [15] *Ibid.*, p. 558, n. XXXI. — [16] *Revue de l'art chrétien*, 1893, p. 482, n. 51. — [17] Boldetti, *op. cit.*, p. 386. Cf. AFFRANCHISSEMENT, t. I, col. 563. — [18] Marangoni, *Appendix ad Acta S. Victorini*, in-4°, Romæ, 1740, p. 120. — [19] *Römische Quartalschrift*, 1898, t. XII, p. 358. — [20] L. Perret, *op. cit.*, t. V, pl. LI. — [21] De Rossi, *Roma sotterr.*, t. III, p. 230. — [22] *Römische Quartalschrift*, 1898, t. XII, p. 349, n. 88. — [23] Boldetti, *op. cit.*, p. 408. — [24] L. Perret, *op. cit.*, t. V, pl. XIII. — [25] Boldetti, *op. cit.*, p. 808. — [26] Boldetti, *Osservazioni*, p. 55, 388, 419; Buonarotti, *Osservazioni sopra alcuni frammenti di vetro*, in-4°, Firenze, 1716, p. 167; Lupi, *Dissert. et animadvers. ad nuper inventum Severæ epitaphium*, in-4°, Panormi, 1734, p. 171, n. 4; Muratori, *Novus thes. vet. inscr.*, in-fol., Mediolani, 1739, p. 1965, n. 3; Pellicia, *De christianæ Ecclesiæ politia*, in-8°, Coloniæ, 1829, t. III, p. 278; L. Perret, *Les catac. de Rome*, t. V, pl. LXI, n. 1; t. VI, p. 176; A. de Waal, dans la *Römische Quartalschrift*, 1899, t. XIII, p. 1, n. 208.

vivants qui déclarent qu'une telle douleur devrait leur être épargnée [1] :

INNOCENTISSIMAE ETATIS
DVLCISSIMO FILIO
IOVIANO OVI VIXIT ANN · VII ☧
ET MENSES \ I NON MERENTES
THEOCTISTV THALLVSA PARENTES

Parmi ces expressions dont la brièveté cache peut-être autant de tristesse que les périodes métriques que nous avons rencontrées, nous devons mentionner le simple mot *dolens :* POEMENIA MATER DOLENS [2]. Une tombe qui renferma les deux sœurs mortes l'une à onze ans, l'autre à cinq ans ne porte pas d'autre plainte [3] :

PARENTES · DOLENTES · FILIABVS
SORORIBVS · MAXIME · QVE · VIXIT
ANNIS · XI · MESES · X · DIE XXVIIII · MA
XIMIANE · VIXIT · ANNIS · V · DIEBVS
XVI · B · M · IN PACE

Enfin une épitaphe remarquable par ses symboles est ainsi conçue [4] :

D M
V KAL · IVN
PATER ET MATER



☧
IVLIA NICE
DOLIENS
FECERVNT

La formule suivante paraît presque trop violente, mais elle est trop rare pour qu'on puisse en donner une explication certaine. Lupi [5] a vu dans le *qui oduit* une expression analogue à *contra votum* et *contra mentem* qui sont fréquentes dans l'épigraphie païenne comme dans la chrétienne; nous ne trouvons aucun texte qui favorise son sentiment. Voici le *titulus* [6] :

DEPOSSO · EIVS · VI · KAL ·
IANVAR · FLORENTINVS ·
QVI · ODVIT · DOLENS · ANIMO
FECIT · PAX · TECV ·

Nous relevons encore une expression d'une extrême vivacité à l'égard des enfants morts en bas âge : Tu as trompé tes parents; *deceptor parentum* [7] :

Sintropian(us) in pace qui vixit ann(os) X, menses sex · dies XVII · dece[p](tor) paren(tum). Flavia Victor(ia). ejus avia, ex omnia subventrix ea fecit. Qui valet

Même formule à l'égard d'un fils mort à la fleur de l'âge [8] :

☧ ALLIVS MEGETHIVS PA[*ter de-*
CEPTVS AB ALLIO AQVIL[*a fi-*
LIO Q V AN XXXV · M · VII[*it.* ....

On ne saurait trouver au contraire, rien de plus saintement résigné que l'épitaphe du jeune Anatole, « notre premier-né qui ne nous fut donné que pour peu de temps. Anatole prie pour nous [9]. »

ANATOΛIC HMΩN ΠPΩTO
TOKON TEKNON OCTIC H
MEINE ΔOΘHC ΠPOC OΛIΓON
XPONON YEYXOY YΠEP HMΩN

Ἀνάτολις, ἡμῶν πρωτότοκον τέκνον, ὅστις ἤμεινε δοθὴς πρὸς ὀλίγον χρόνον. Εὔχου ὑπὲρ ἡμῶν.

Suivant le goût du temps on donne quelquefois la parole au défunt; c'est ainsi qu'une tombe d'enfant porte des consolations en style poétique adressées à ceux qui le pleurent [10] :

Ne tristes lac[rimas ne p]ectora fundite v[estra]
O pater et mater n[am reg]na celestia tango
☧ *Non tristis erebus n[on p]allida mortis imag[o]*
Sed requies secura te[net] ludoque choreas
Inter felices animas et[am]oena piorum
Pr[æmia]. . . . . odiam decorant

Malgré le peu d'importance que nous accordons aux formules poétiques dans cette recherche sur le sentiment moral chez les chrétiens, nous ne pouvons omettre d'en faire mention. La forme métrique, bien qu'elle nous paraisse peu compatible avec l'expression spontanée des sentiments et surtout de la douleur, parce qu'elle impose l'observation de règles prosodiques peu en rapport avec l'explosion d'une âme atteinte au plus profond d'elle-même, cette forme métrique, disons-nous, peut garder intactes les vibrations provoquées par une émotion subite sur un tempérament vraiment poétique. L'ode de Malherbe à Du Perrier, et le *Pauca meæ* de Victor Hugo suffisent à convaincre ceux qui songeraient à en douter, que l'effort lyrique n'est pas incompatible avec l'émotion véritable ressentie dans le même instant. Un vieil antiquaire a observé que l'inscription que nous allons transcrire recèle une source de profonde émotion : *barbare et incondite scriptum est,* dit-il, *sed tamen aliquid est, quod legentem moveat urgeatque* [11]. Voici l'inscription [12] :

Quod dulcis nati quod cara pignora præstant [13]
Continet hic tumulus membra qui parva retentat
Dolorem sine fine dedit felicitas isto
Clauditur infelix falso cognomine dicta
Nam cui prima dies in lucem protulit annus [14]
Quattuor et male cum quintum sumeret ortum
Abstulit atra dies et funere mersit acervo
Hæc mater et genitor conscribunt carmina busto
Quo legenti simul redeat sub corde figura
Et siccato sæpe madescant lumina fletu
Sic medicatur amor nec curant carmina manes

Nous ne pouvons omettre de signaler un usage antique dont témoignent un grand nombre de textes épigraphiques de la Ire Belgique et principalement les *tituli* de Trèves. L'offrande d'une épitaphe constituait, dans les idées du temps, une expression particulière de la fidélité du souvenir gardé au défunt [15] :

AVFIDIVS PRESBITER
Q·V· ANN PLVS MINVS·L
HIC IN PACE QVIES
CVI AVGVRINA SOR·
ET AVGVRINVS DIACON
FILIVS ET PRO CARITATE
TITVLVM FIERI IVSSERVNT

Voici d'autres formules analogues : *Titulum cum æternitate vincturum coniux semper amantissima*

[1] L. Perret, *op. cit.*, t. V, pl. XXVII, n. 61. « Les lettres de cette inscription sont celles des monuments de l'époque des Antonins. » L. Renier, dans L. Perret, *op. cit.*, t. VI, p. 157. — [2] R. Fabretti, *Inscript. antiquar., quæ in ædibus paternis asservantur, explicatio*, in-fol., Romæ, 1699, p. 329, n. 483. — [3] Boldetti, *op. cit.*, p. 373. — [4] R. Fabretti, *op. cit.*, p. 572, n. LV. — [5] A. Lupi, *Dissert. et animad.*, p. 174. — [6] D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccles. liturg.*, t. I, præf., p. CXLI. Citons encore : *Dulcissimæ Eyliæ* ☧ ‖ *Quodbuldeus quæ vixit anno* ☧ *I* ☧ ‖ *d. III* ☧ *deces* (chrisme) *sit nonis* ☧ ‖ *ienuaria* (colombe tenant un disque dans son bec) *s parentis fec* ‖ *erunt dolentis* ☧. Fabretti, *op. cit.*, p. 580, n. LXXIX. — [7] Marangoni, *Appendix ad Acta S. Victorini*, in-4°, Romæ, 1740, p. 91; Muratori, *Nov. thes.*, t. IV, p. MCMXLIII, n. 2; Lupi, *Dissert. et animadv.*, p. 189; L. Perret, *op. cit.*, t. V, pl. III, n. 50. — [8] J. Wilpert, *Fractio panis*, p. 36. — [9] Cardinali, *Iscrizioni antiche Veliterne illustrate*, in-4°, Roma, 1823, p. 214, n. CXLV; L. Perret, *op. cit.*, t. V, pl. LXVI, n. 11. — [10] De Rossi, *Bull. di archeol. crist.*, 1882, p. 95; C. M. Kaufmann, *Forschungen*, in-4°, Mainz, 1900, p. 91. — [11] Fleetwood, *Sylloge inscriptionum antiquarum*, in-8°, London, 1691, p. 398. — [12] De Rossi, *Inscript. christ. urbis Romæ*, t. I, n. 518. — [13] Burmann propose : *Quod dulcis natæ* (ou bien *dulci e nata*), *quod caro e pignore restat.* — [14] Lisez : *annos.* — [15] E. Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule*, n. 233.

sui adque obsequentissima didicavit[1]; *Lea... vinculo caritatis et studio religionis titulum posuit*[2]; *Titulum posuerunt pro dilectione*[3]; *Uxor nobilis pro amore tetolum fie(ri) jussit*; *Pater pro carita(t)em filiæ suæ titulu(m p)osuit*[4]; même formule dans la Viennoise : *pro amore posuerunt*[5].

Ces épitaphes collectives d'enfants ne sont pas très rares, ce qui s'explique par la mortalité considérable qui régnait à cette époque où la civilisation était plus raffinée qu'hygiénique et les épidémies fréquentes et terribles. Une inscription métrique nous montre trois jeunes garçons enlevés soudain à leurs parents[6].

h]EV QVANTIS IMPEDIMVR LACRIMIS MEMO-
[RARE SEPVLCRVM
c]VM SVBITO NOBIS CARORVM TRIVM PROLIS
[AVFERTVR AGATON
a]MABILIS TEQVE DEFLEAM YPPOLITE DVLCIS
[NEC NON ET TV OMNI
b]VS ISTIS CARIOR PETRONALIS O ATRA DIES
[A QVA TVMVLVS SVS
c]EPIT FVNVS GERMANVM HIC REQVIESCENT
[IN PACE AGATO YPPO
LITVS ET PETRONALIS GGG FFF

Un *titulus* de Phrygie énumère cinq enfants : Eugénie, Marcelle, Alexandre, Macedonius et Norma, morts en même temps : ὑπὸ ἕνα καιρόν et vraisemblablement en bas-âge[7]. Un autre, à Rome, montre trois petit-fils élevant un tombeau à leur aïeul; l'un d'eux rappelle que dans le courant du même mois il a perdu en outre son père, sa fille et un cousin[8] :

IOANES LVCILL(*ianu*)S ET PROCLVS·NEPOTES·
[MAXIMIANO AO VN·M·IN PACE
PATER·ET·EILIA·ET COGNATVS IPSO MESE
VII KAL·MAI

Une inscription dont les suppléments nous paraissent fort incertains, mais dans laquelle il est question de trois enfants morts l'un à trois ans, l'autre à sept, et le dernier à dix se termine par ces mots : VNOMES. TOTITRES. VN. M. IN PACE[9], c'est-à-dire : *uno mense toti tres benemerentibus*. Une même pierre, à Rome, réunit deux petits enfants, le frère et la sœur, morts à deux jours de distance[10].

On trouve une mention analogue sur une pierre ayant été retournée de bas en haut afin de servir à une nouvelle épitaphe[11] :

+ HIC REQVIESCENT IN PACE SACRA[*s virgines*
GERMANAS VNIVS VTERE NATAS RVFI[*na*. . . . .
BONIFATIA DP VIIII KAL Ɔ IAN Ɔ CONS Ɔ S[*everi-*
[*ni*(?) *v. c.*

Le style barbare de cette inscription nous montre la tardive survivance d'un mot du latin vulgaire : *uter* au lieu de *uterus*. Cet emploi se lit sur une autre épitaphe chrétienne du cimetière de Saint Hermès, dans lequel l'époux survivant, Eunomius, fait l'éloge de sa femme et avoue qu'il l'a instamment suppliée de son vivant *ut unum ex utere ejus similem sibi tenere*[12]. Nous rappellerons l'épitaphe de Remo et Arcontia *qui natione Galla, germani fratres, ad[u]lti una die mortui et pariter tumulati sunt*[13]; on peut rapprocher de l'épitaphe de ces deux Gaulois celle de deux jeunes Lyonnais, le frère et la sœur *quorum amabilitas meruit conjungi sanctæ habitationis mora*[14]. A Sainte-Colombe, dans la Viennoise, un père et une mère ont perdu leurs trois enfants dans l'espace de vingt-sept jours : Sapaudus âgé de sept ans, Rustica âgée de quatre ans, et Rusticula âgée de trois ans[15].

Une épitaphe exprime la douleur inconsolable des parents : QVI DVM VIVENT HABENT DOLOREM[16]. Une autre paraît d'un naturel irréprochable : *Innocens recessit, innocentium misericors fuit. Quis non doluit (a)etati tuæ piasque lacrimas fudit? in te spes futura, expectabatur per te, per te gloria perennis, Celerine fili; fidelis quiescis in pace. Qui (v)ixit ann. I, m. IIII*[17]. Nous n'essayerons pas de classer à tout prix quelques formules que nous ne pouvons cependant omettre : *Hic jacit Artemia, dulcis, optissimus infans et visu grata et verbis dulcissima cunctis*[18]. A Aquilée[19] :

VALENTIANO · INN[*ocentissi*
MO INFANTI QV[*em cuncti*
DILIGEBANT FI[*deles*
QVI VIXT ANNOS[*pl. m.....mes*
V DIES · X[*Valentia-*
NVS · ET · TER[*tulla parentes*
DOLENTES CON[*tra votum*

On remarque aisément que tous ces éloges d'enfants ont entre eux une étroite ressemblance qui tient à l'impossibilité de trouver matière à individualité dans ces vies trop courtes. Nous pouvons cependant citer quelques éloges ayant trait aux promesses que l'intelligence où le cœur des jeunes morts semblaient faire à leurs parents[20] :

DALMATIO FILIO DVLCISSIMO TOTI
VS INGENIOSITATIS AC SAPIENTI
AE PVERO QVEM PLENIS SEPTEM AN
NIS PERFRVI PATRI INFELICI NON
[LICV
IT QVI STVDENS LITTERAS GRAECAS
[NON
MONSTRATAS SIBI LATINAS ADRIPVIT
[ET IN
TRIDVO EREPTVS EST REBVS HVMA-
[NIS III ID·FEB
NATVS VIII KAL · APR . DALMATIVS PA-
[TER FEC



Un autre enfant du même âge a laissé le souvenir de sa bonté et de sa sagesse[21].

DOMINO FILIO INNO
CENTISSIMO ET
DVLCISSIMO BO
NO·SAPIENTI
☧ PELAGIO·QVI·VIXIT·
ANNIS·VI·M·VII·D·XIIII
H·VIIII·SOCRATIANVS·ET·
HYRENE·PARENTES·B·QVES
IN PAC·

On leur prodigue les titres les plus aimables : CRESCENTI ‖ ONI. INN.(*ocenti*) ‖ Q.(*ui*) V.(*ixit*)

[1] E. Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule*, n. 257. — [2] *Ibid.*, n. 258. — [3] *Ibid.*, n. 261. — [4] *Ibid.*, n. 270, cf. n. 295. — [5] *Ibid.*, n. 399. — [6] Fabretti, *op. cit.*, p. 733, n. 456. — [7] D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccl. liturg.*, t. I, n. 2791, cf. n. 2899. — [8] Marchi, *I monumenti delle arti cristiane primitive nella metropoli del cristianesimo*, in-4°, Roma, 1841; L. Perret, *op. cit.*, t. V, pl. LIII, n. 5. Les derniers mots de la première ligne doivent se lire : *Maximiano a[v]o venemerenti in pace.* — [9] *Römische Quartalschrift*, 1888, t. XII, p. 354, n. 124. — [10] De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, t. I, n. 143. — [11] *Ibid.*, t. I, n. 524. — [12] Lupi, *Dissert. et animadv. ad S. Severæ epitaphium*, in-4°, Panormi, 1734, p. 175. — [13] De Rossi, *op. cit.*, t. I, n. 710. — [14] E. Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule*, t. I, n. 48. — [15] *Ibid.*, n. 460 *a*. — [16] Marchi, *Illustrazione d'una lapide cristiana Aquilejese*, in-4°, Udine, 1846; De Rossi, *Roma sotterr.*, t. II, p. 19, note 2. — [17] De Rossi, *Inscript. christ. urb. Rom.*, t. I, n. 316. — [18] E. Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule*, n. 353. — [19] Gregorutti, dans *Archeografo tridentino*, t. VI, p. 33; Hirschfeld, dans *Arch. epigr. Mittheil.*, t. III, p. 54; H. Pais, *Corp. inscr. latinar.; Supplem. italicum*, in-4°, Romæ, 1884, n. 306. — [20] L. Perret, *op. cit.*, t. V, pl. XLVIII, n. 21. — [21] R. Fabretti, *op. cit.*, p. 582, n. 168.

A.(*nnos*) IIII. M.(*enses*) ‖ VIII. D(*ies*) XX. ⁝⁝⁝⁝[1]; — MERCVRIAE. ANIMAE. IN ‖ NOCENTISSIME. Q. VIXIT ‖ AN. DVO[2]. — MIRAE INNOCENTIAE ANIMA ‖ DVLCIS EMILIANVS QVI ‖ VIXIT ANNO VNO MENS. VII. ‖ D. XVIIII. DORMIT IN PACE[3]. Sur l'épitaphe d'un enfant mort à 5 ans, 4 mois, 12 jours, 10 heures, on lit : AMENΠTA. ἄμεμπτα, irréprochable[4]. A plusieurs reprises nous trouvons un souvenir donné à la beauté : HIC POSITA EST ANIMA DVLCES INNOCA SAPIENS ET PVLCRA[5] et encore : « Tu as péri trop vite, Constantia, étonnante de beauté et de grâce, qui as vécu 18 ans, 6 mois, 16 jours[6]. » Le célèbre Hermas ayant vu sa maîtresse se baigner dans le Tibre se montre fort appréciateur de sa beauté[7].

Une formule également très fréquente et commune à l'épigraphie païenne et à la chrétienne se retrouve sur un grand nombre de *tituli* d'enfants : *anima dulcis*[8]. Ces *tituli* n'offrent d'ailleurs rien de remarquable[9].

Deux épitaphes d'enfants nous rapportent qu'ils moururent victimes de quelque imprudence, la petite fille fut probablement empoisonnée[10], le petit garçon « grâce à l'imprudence de ses parents se tua de sa propre main »[11].

FILIAE ⊅ DVLCISSIMAE ⊅ SABI[*nae*]
PARENTES ⊅ FECERVNT ⊅
QVAE PER INNOCENTIA ⊅ SVA ⊅
AVT ⊅ PER CIBO ⊅ AVT ⊅ PER POTV ⊅ TVLI
TA ⊅ EST ⊅ DE SAECVLO ⊅ QVAE VIXIT ⊅ ANNIS
VIII ⊅ MENS ⊅ IIII DIES XXIII ⊅ DISC ⊅ IIII
[NON · M.
. D. M.
AVR · PEDITIANVS
NONDVM · PLENOS
[*ann*]OS TRES VIX · AN. [*du*]
OBVS MESIBVS · VI
DIEBVS XIIII QVI ET
I[*nn*]OCENTIA · PAREN
[*u*]M SVORVM · SVA
MAIV · CECIDIT · A/R
EDITVS · E · A/RELIA
RENATA . FILIO
INOCENTI

Les épitaphes de la Gaule offrent quelques belles formules : FVIT ISTE CARETATE PRIMVS HVMILITATE ALTS HVMANETATE LARGISSIMVS. OMNES PIE DILEGENS ODIO HABENS NEMENEM[12]. C'est un développement des formules de la Viennoise que nous venons de transcrire, mais il n'est pas isolé sous cette forme nouvelle. Peut-être y a-t-il dans ce texte de Viviers quelque influence de l'antique littérature chrétienne. Tertullien avait dit de même plus de trois siècles auparavant : *Amicos enim diligere omnium est, inimicos autem solorum christianorum*[13]. Une épitaphe de Rome, du IIIe siècle, porte cet éloge à l'honneur du défunt : ΠACI ΦIΛOC KЄ OYΔЄNI ЄXΘPOC[14] : saint Ambroise conseille aux vierges d'aimer et de n'avoir aucune haine : *Nullum lædere, bene velle omnibus*[15]. L'épitaphe de Florentinus à Arles nous dit de lui : NEQ. OPTARE MALVM STVDVIT NEC LAEDERE QVEMQVAM[16]. Ainsi qu'on est en droit de s'y attendre, les épitaphes mentionnant les membres de la hiérarchie ecclésiastique nous les montrent souvent adonnés à la pratique des vertus morales les plus élevées. Dans la première Lyonnaise, une épitaphe datée du 25 mars de l'année 601 est ainsi conçue[17] :

+ EPYTAFIVM HVNC Q HINTVIS LECTOR
BONE RECORDATIONIS ACAPI NEGVCI·ATORIS
MEMBRA QVIESCVNT ·NAM FVIT ISTE STACIO
MISERIS ET PORTVS EGINIS ·OMNEBS APTS
FVIT PRAECIPVAE LOCA SCORVM ADSE
DVE ·ET ELEMOSINAM ET ORACIONEM
STVDVIT · VIXIT IN PACE ANNS LXXXV · OB
VIII KAL APRILIS LXI PC IVSTINI INDICT QVARTA

A Anse[18], dans la première Lyonnaise, on rencontre une des plus touchantes formules dont nous donnons la reproduction (fig. 1586), la transcription et la traduction : *Germine sublimi Proba nomine mente provata, quæ subito rapta est hic tumulata jacet. In qua quidquid habent cunctorum vota parentum contulerat tribuens omnia pulchra Deus. Hinc mestus pater est aviæ matrique perennis Titia. Heu facinus causa perit pietas accipe qui lacrimis profundis jugiter ora mors nihil est vitam respice perpetuam quæ vixit annus V et mensis VIII obiit sub die III idus octobris. Paulino vir karissimus.* Au sixième vers les syllabes *titia* ne sont qu'une partie du mot *mœstitia*[19] dont les premières lettres ont été sautées et qu'il faut restituer ainsi : *...aviæ matrique perennis mœstitiæ (heu facinus!) causa perit pietas*[20]. Voici la traduction. « Dans ce tombeau repose un enfant de race noble du nom de

[1] Fabretti, *op. cit.*, p. 559, n. 69; *Ibid.*, p. 571, n. 143 : *Spirito sancto ‖ innocenti qui ‖ vixit. an. pl. m. III.* — [2] *Ibid.*, p. 32. — [3] *Ibid.*, p. 576, n. 158; De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, t. I, n. 99 : *mire industriæ adque bonitatis*; *Ibid.*, t. I, n. 377 : *Aristo puer innoc.* — [4] L. Perret, *Les catac. de Rome*, t. V, pl. L, n. 31. — [5] De Rossi, *Inscr. christ. urb. Romæ*, t. I, p. 162, n. 370, an. 388. Cf. Fabretti, *op. cit.*, p. 252, n. 39; p. 576, n. 162; L. Perret, *op. cit.*, t. V, pl. VII, n. 10; De Rossi, *op. cit.*, t. I, n. 125 : *miræ innocentiæ ac sapientiæ puero Marciano....* — [6] D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccl. liturg.*, t. I, n. 3004. — [7] Hermas, *Pastor*, visio I, c. I, édit. Funk, *Opera patr. apostol.*, in-8°, Tubingen, 1887, t. I, p. 334. — [8] Apulée, *Metamorph.*, l. V, édit. Oudendorp, p. 331 : *Mellite mi, mi marite, tuæ Psyche dulcis anima.* — [9] Fabretti, *op. cit.*, p. 576, n. 157, 159-161, 163. Malgré son antiquité, il n'y a aucun indice à tirer de l'épitaphe recommandant l'*animula Nectarei*. D. Cabrol et D. Leclercq, *op. cit.*, t. I, n. 2981. L'usage et l'abus des diminutifs perdit de très bonne heure sa destination, qu'il avait encore parmi les classiques, de désigner les enfants, comme *puerule*, *infantule* qui marquaient le premier âge de la vie. — [10] Fabretti, *op. cit.*, p. 734, n. 457; De Rossi, *Roma sotterr.*, t. III, p. 10. — [11] F. Cumont, *Revidierte und neugefundene Inschriften aus Dacien*, dans *Archäolog. epigraph. Mittheilungen aus Oesterreich*, 1891, t. XIV, p. 112 n. 13. Cette inscription provient de Mehadia, en Dacie. — [12] E. Le Blant, *Inscr. chrét. de la Gaule*, t. II, n. 483. — [13] Tertullien, *Ad scapulam*, I, *P. L.*, t. I, col. 777. — [14] Aringhi, *Roma subterranea*, in-fol., Lutetiæ, 1659, t. I, p. 332. — [15] S. Ambroise, *De virginibus*, l. II, c. II, n. 7, *P. L.*, t. XVI, col. 220. — [16] E. Le Blant, *op. cit.*, t. II, n. 512. — [17] *Ibid.*, t. I, n. 17. — [18] Maffei, *Galliæ antiquitates quædam selectæ*, in-4°, Veronæ, 1734, p. 93; Muratori, *Novus thes. veter. inscript.*, in-fol., Mediolani, 1739, p. CCCCXXIII, n. 1; *Lettera in difesa dell' epitaffio di S. Felice, da un antiquario romano*, p. 28; Bonada, *Anthologia, seu collectio omnium veterum inscriptionum poeticarum tam græcar. tam latinar. in antiquis lapidibus sculptarum*, in-4°, Romæ, 1751, t. II, p. 511; Burmann, *Anthologia veterum epigrammatum et poematum*, in-4°, Amstelodami, 1759, t. II, p. 87; Goens, *Diatriba de cepotaphiis*, in-8°; Traject. ad Rhenum, 1763, p. 50; Welcker, *Sylloge epigrammatum græcorum*, in-8°, Bonnæ, 1828, p. 83; H. Greppo, dans la *Revue du Lyonnais*, t. XIV, p. 414; Y. Serrand, *Histoire d'Anse, et quelques mots sur plusieurs villes et villages environnants*, in-12, Villefranche, 1845, p. 50; Clinton, *Fasti romani*, in-4°, Oxford, 1845-1850, t. II, p. 206; Conarmond, *Notice du musée lapidaire de la ville de Lyon*, in-8°, Lyon, 1855, p. 429; E. Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule*, in-4°, Paris, 1856, t. I, p. 31, n. 12, pl. III, n. 9. — [19] La mesure du vers ainsi que la disposition matérielle de l'inscription exige cette restitution. Entre *titia* et *heu* le graveur a laissé un vide. C'est qu'après s'être aperçu de l'oubli de *mes* il a voulu réserver l'espace pour un mot plus long que celui qu'il voulait effacer. — [20] E. Le Blant construit : *Heu facinus! pietas perit, causa mœstitiæ perennis aviæ matrique. Pietas* est pris dans le sens de « chères affections ».

Proba, d'une âme probe, enlevée par une mort inattendue. Tous les dons précieux que peuvent souhaiter des parents, Dieu les avait réunis en elle. Aussi son père est en proie à la douleur, et la perte de leur plus chère affection, malheur cruel, plonge son aïeule et sa mère dans un désespoir sans fin. Écoute, toi qui baignes constamment ton visage de tes pleurs : la mort n'est rien, songe à la vie éternelle. »

III. AFFECTUS LIBERORUM ERGA PARENTES. — La famille n'est pas gouvernée à Athènes comme à Rome. Dans l'une le père est un roi, dans l'autre, un égal ou quelque chose d'approchant. La loi des Douze Tables et la loi de Solon sont fort suggestives à celui qui les compare à ce point de vue. Le christianisme coïncide avec un âge nouveau des institutions domestiques, mais nous n'aborderons pas ici l'étude de ce grand sujet; il nous suffira de montrer l'attitude des enfants à l'égard



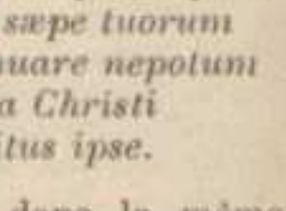
1586. — Épitaphe de Proba. D'après Le Blant, *Inscriptions de la Gaule*, t. I, pl. 3.

des parents d'après les inscriptions. La nature des éloges qu'on leur décerne témoigne du tour d'esprit de l'époque et c'est une question fort compliquée et fort obscure que celle de savoir quelle idée les chrétiens se sont faite de la famille et du principe sur lequel elle repose, tandis qu'ils rompaient avec l'idée qu'on s'en était formée avant eux, que la famille était constituée par le droit d'invoquer le même foyer et d'offrir le repas funèbre aux mêmes ancêtres. Voyons donc quelques-unes de ces épitaphes chrétiennes[1] :

CASSVS · VITALIO QVI VIXIT
ANN·L·VIII MENSIBVS XI
DIES·X·BENME·FIL·FECERVNT
IN PACE · QVI · IN VNV DEV
CREDEDIT IN PACE
CESQVE ☧ DINOPARI
IN PACE ✱ FILI
FECERVNT

L'éloge est d'une nature qui ne rappelle en rien les droits du père, mais plus probablement son orthodoxie rigoureuse. L'épitaphe suivante est plus explicite[2] :

HOC TVMVLVM PATRIS FILIVS BENEDIC[*us*]
FIERI VOLVIT CAVSA AMORIS PATERNAE
[RE[*cordatio.*]
NIS LVCIFERO HOMINI INNOCENTISS[*imo amico* (?)]
AMICORVM QVI DVM IN REBVS HVMANIS [*fuit*]
OMNIBVS PARATISSIMVS ET DVLCIS ADQV[*e*].....
FVISSE VIDEBATVR VIX ENIM SEMPER SIN[*e culpa* (?) *tem*]
PORIS SVI ANNIS LXV ET M VI Θ XII DECESS
[*it in pace* (?)]
VIIII K IVL RICOMERE ET CLEARCHO CONSS



Il serait difficile de rencontrer un éloge plus délicat et plus mesuré que celui qu'on lit sur une épitaphe de l'année 534[3] :

† *Heu memorande pater longi mihi causi doloris*
Et quærenda nimis cunctis tua grata senectus
Te carum suboles te fixum sensii amicus
Te levitas torum dulcem cognovit honestas
Turpia castigas vivens cum coniuge casta
Actibus urbanis miscebas gaudia ruris
Ut tuas plus gemino fulgeret vita labore
Nam meritum mors ipsa docet quam pectore læto
Optasti in manibus filiorum sæpe tuorum
Sumere et amplexu dulci tenuare nepotum
Adfuit his votis excelsi gratia Christi
Felix vita fuit felix et transitus ipse.

Une autre épitaphe conçue dans le même ordre d'idées contient une sorte de reproche amical : « Je te prie, tendre mère, de ne point tant te plaindre, tu n'es pas la première, à qui un fils a été ravi[4]. »

HVIC·SANCTO·LOCO·SEPVLTVS·EGO·SVM [*si*
[*quis cognoscere vellit*

[1] Boldetti, *Osservazioni*, in-fol., Roma, 1720, p. 456, et la bibliographie dans D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccl. liturg.*, t. I, n. 3070. Cf. De Rossi, *Inscript. christ. urbis Romæ*, t. I, n. 593 : *...confirmans trinitatem... amans castitatem... respuens mundum.* — [2] De Rossi, *Inscriptiones christianæ urbis Romæ*, t. I, n. 339, an. 384. — [3] *Ibid.*, t. I, n. 1047. — [4] Th. Roller, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1881, t. II, pl. LXXII, n. 23.

TRIGINTA·ET DVO CIRCIES CELERI·CV[*rsu per-*
[*feci meo*
REDDERE·MERCAITVN·FVIT·ITERVM·SPERA[*re*
[*quod fui*
TEQVE·OPTIMA·MATER·PETO·EREPTVM·TO[*t*
[*malis ne doleas*
NON TIBI·NVNC PRIMVM·LVX·MEA.....RAPTVS
[ERO

Les vieux Romains avaient gardé le souvenir de l'éloge funèbre prononcé par Fabius *le temporiseur*, l'adversaire d'Annibal, le bouclier de Rome, lors des funérailles de son fils, mort au sortir du consulat. Il y avait là un thème pathétique fait pour émouvoir, et Cicéron [1] nous apprend que « l'éloge que Fabius prononça était dans toutes les mains. » On peut se rappeler cet illustre exemple en parcourant les inscriptions consacrées par des vieillards chrétiens à leurs fils qui les précédèrent au tombeau [2].

FELIX VITA VIRI FELICIOR EXITVS IPSE
CAIANI SEMPER CRESCIT PER SAECVLA NOMEN
NESCIT FAMA MORI SED SEMPER VIBIT VBIQVE
ADVENIT HOSPES ROMANVS PRINCEPS · IN
[VRBEM
QVI FVIT HIC PRIMVM IVRIS CONSVLTOR AMI-
[CVS....

Un jeune homme de 29 ans, Eutichius, nous est représenté comme *sapiens, sapiens* (sic), *pius adq. benignus,... decus uni ipse suorum* [3].

Quoique plus rares et moins explicites que les épitaphes dédiées par les parents à leurs enfants, celles que les enfants consacrent à leurs parents nous montrent parfois un sentiment très prosaïque, mais qui prend sa véritable signification par la connaissance du grand nombre de familles dans lesquelles les vertus domestiques disparaissaient de jour en jour. Le père se dispensait de ses devoirs les plus fondamentaux, de là sans doute l'éloge que trois fils adressaient à la mémoire de celui qui n'avait cessé de se montrer à leur égard véritablement père et nourricier [4].

[TRIVM
HIC · IACET · IOVIANVS · NVTRITOR · ET ·PAPAS ·
FRATRVM·DEPOSITVS PRIDIE·IDVS·AVGVSTAS·
HONORIO·AVG·VI·BENEMERENTI·IN·PACE·VIXIT
ANNOS·PM·XL

Cette épitaphe est de l'année 404.

Nous rattacherons à cette catégorie deux inscriptions de la *Capella greca*, qui comptent parmi les plus anciennes du christianisme [5] :

OBPIMOC ΠΑΛΛΑΔΙΩ
ΓΛΥΚΥΤΑΤΩ ΑΝΕΨΙΩ
CYNCXOΛACTH MNHMHC
XAPIN

« Obrimus (à la mémoire) de son tendre cousin et condisciple Palladius. » Le même personnage a aussi rappelé une autre mémoire [6] :

OBPIMOC · NECTOPIANH
MAKAPIA ΓΛΥΚΥΤΑΤΗ

« Obrimus (à la mémoire) de Nestoriana, bienheureuse, bien aimée. »

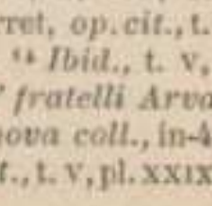
IV. AFFECTUS DOMINORUM ERGA SERVOS ET SECUS. — A quelques enfants abandonnés le crime de leurs parents assura une famille meilleure que celle dans laquelle la nature les destinait à vivre : ALVMNO QVEM SEMPER VICE FIL(ii) DILEXIT [7]; QVAM LOCO FILIÆ DILIGO [8]. Mais nous avons déjà eu l'occasion de traiter de la situation de ces enfants recueillis (voir ALUMNI), nous ne nous y arrêterons pas.

Quelques inscriptions mentionnent le souvenir gardé au *nutritor* ou à la *nutrix*. Ces indications devenues très rares par la suite l'étaient beaucoup moins alors par une conséquence logique du système d'éducation au temps de l'empire. Dans un grand nombre de familles le rôle de la mère à l'égard de ses enfants prenait fin dès le jour de leur naissance. On les confiait, ou on les abandonnait à une nourrice qui, si elle n'était pas trop maladroite, tenait de sa fonction les meilleures chances d'un futur affranchissement. L'immoralité qui régnait si généralement n'épargnait pas cette catégorie de femmes, et l'influence qu'elles prenaient sur leurs nourrissons était souvent non moins corruptrice que le lait dont elles les nourrissaient. Mais là comme partout il y avait des exemples de modestie et de dévouement. Nous pouvons citer une inscription témoignant du souvenir reconnaissant gardé à la nourrice [9] :

AGAPE NERAIDI · NVTRICI[illegible]DE
ET ☧ PRIBATVS·SVE·IN PACE
I·N·DO·MI·NO·NOS·TRO·D·C·T

Nous rencontrons aussi les *nutritores*. Ce nom a été appliqué tantôt à ceux qui recueillaient un enfant abandonné et se chargeaient de son éducation, tantôt à une catégorie d'esclaves pris au hasard, dit Tacite, quelquefois les plus vils et les moins propres à soigner un enfant [10]. Il est probable que les quelques inscriptions chrétiennes mentionnant les *nutritores* ne font mémoire que de personnages absolument recommandables et dignes du souvenir qu'on leur gardait : GERONTIO... DVLCISSIMO NVTRITORI [11] ΔΙΑΤΡΟΦΩ ΑCΥΝΚΡΙΤΩ [12]; SVTRIDI BENEMERENTI NVTRITORIS [13]; la suivante vient du cimetière de Priscille [14] :

DVLCISSIMAE FILIAE PVBLICI[*ae*]
MAXIMINVS PATER ET SYLLECTI[*a*]
EVNOEA NVTRITORES



Et celle-ci est inspirée également à des parents adoptifs à l'égard de leur enfant Sotère [15].

SVTRIDI
BENEMEREN·
TI NVTRITO
RIS EIEEVS
FECERVM
IN PACE

On voit que ceux qui avaient élevé l'enfant ne l'oubliaient pas. Il en était de même à l'égard du *pædagogus*. Le titre de *magister* que nous lisons sur les deux épitaphes suivantes, bien qu'il y ait été employé en plu-

[1] *De senectute*, 4. — [2] De Rossi, *Inscrip. christ. urb. Rom.*, t. I, n. 101. — [3] *Ibid.*, t. I, n. 412. — [4] O. Marrucchi, *Das Cœmeterium und die Basilika des H. Valentin zu Rom*, dans *Römische Quartalschrift*, 1889, t. III, p. 313, n. 21. — [5] J. Wilpert, *Fractio panis*, in-4°, Paris, 1896, p. 18. — [6] *Ibid.*, p. 18. — [7] Zaccaria, *Marmora Salonitana illustrata*, in-fol., Taurini, 1752, p. 37, n. 173. — [8] Gruter, *Inscript. antiquæ*, p. DCCCLXXXVIII, n. 6. — [9] O. Marucchi, *Miscellanea archeologica*, dans *Römische Quartalschrift*, 1896, t. X, p. 91. Cf. J.-J. Claudius, *Diatriba de nutricibus et pædagogis*, dans Poleni, *Utriusque thesauri supplementum*, t. III, in-fol., 1737. — [10] Tacite, *De orat.*, c. XXIX. — [11] L. Perret, *Les catac. de Rome*, t. V, pl. LXIII, n. 27; *Römische Quartalschrift*, 1890, t. XIII, p. 4, n. 231; Th. Roller, *op. cit.*, t. II, pl. LXV, B, n. 13. — [12] L. Perret, *op. cit.*, t. V, pl. X, n. 23. — [13] *Ibid.*, t. V, pl. XXIX, n. 68. — [14] *Ibid.*, t. V, pl. XVII, n. 21; C. Marini, *Atti e monumenti de' fratelli Arvali*, in-4°, Roma, 1795, p. 255; Mai, *Script. veter. nova coll.*, in-4°, Romæ, 1831, t. V, p. 444, n. 7. — [15] L. Perret, *op. cit.*, t. V, pl. XXIX, n. 68.

sieurs sens, ne nous semble pas pouvoir signifier ici autre chose que *pædagogus*. L'une d'elles porte un volumen, et une main différente a ajouté le mot *primo* dans lequel nous ne pensons pas qu'on puisse entendre autre chose sinon : le premier de ceux qui servirent de maître à Januaria [1] :

IANVARIA COIVGI BENE
MERENTI GORGONO
MAGISTRO

Volumen PRIMO

L'autre inscription montre le pédagogue associé à la mère du jeune Florentin, son élève, qu'il aimait plus que s'il eût été son propre fils [2].

ISPIRITO SANTO BONO
FLORENTIO QVI VIXIT ANNIS XIII
CORITVS MAGISTER QVI PLVS AMAVIT
QVAM SI FILIVM SVVM ET COTDEVS
5 MATER FILIO BENEMERENTI FECERVNT

Il ne nous est pas possible de passer sous silence une inscription célèbre par le grand nombre de commentaires et de conjectures dont elle a été l'objet [3]. Elle fut trouvée en 1787 dans une vigne située sur la *via Salaria nova,* à un mille de Rome, près des ruines d'une construction chrétienne. Une lecture fautive promptement rectifiée par Marini avait donné lieu de croire un instant qu'il s'agissait d'un pape, *papani;* tandis que le mot *papatem,* qui était la véritable lecture, s'appliquait à un *nutritor* ou à un *pædagogus,* absolument inconnu d'ailleurs et qui eut nom Antimio.

PERPETVAM + SEDEM NVTRITOR POSSIDES
[IPSE
HIC MERITVS FINEM MAGNIS DEFVNCTE PE-
[RICLIS
HIC REQVIEM FELIX SVMIS COGENTIBVS AN-
[NIS
HIC POSITVS PAPASANTIMIO QVI VIXIT AN-
[NIS LXX
5 DEPOSITVS DOMINO NOSTRO ARCADIO II ET
VV CC SS NONAS NOBEMB [FL RVFINO

Nous avons déjà eu l'occasion de rappeler les affranchissements d'esclaves par testament (voir t. I, col. 563); nous trouvons sur une inscription de la Viennoise ces mots [illegible]IBVS CARA PAVPEREBVS PIA MANCIPIIS BENIGNA [4].

V. AFFECTUS AMICORUM. — L'expansion que prirent vers les débuts du régime impérial les associations ou *collegia,* répondait à une situation sociale très particulière. Nous ne rappellerons ici que ce qui concerne les relations qui existaient entre les membres d'un même collège. Une inscription nous donne la mesure de l'affection que les associés se portaient les uns aux autres [5] :

D [fish] M
M · AVRELIO · ER
MAISCO
BENE MERENTI
5 QVEN OMNES SODALES
SVI QVERVNT



C'est ce témoignage des amis que les parents des défunts se plaisaient à invoquer comme son plus solide éloge, mais cette façon de faire parler les amis en leur absence comme ils l'eussent fait en notre présence n'est peut-être pas tout ce qu'on peut souhaiter de plus sincère. Voici donc cette inscription [6] :

PER OMNIA LAV(*da*)TVS INTER
AMICOS AVRELIVS TEODOLVS
QVI VIXIT ANNIS XXX
DIEBVS XX HORA VII
5 DEFVNCTVS IIII NONAS AVG
QVINT · FRAT · ET CELSILLA
COIVX

Même mention du jugement des amis sur une inscription romaine : Félix, appelé à la sainte foi, s'en est allé en paix : son grand amour et sa charité restent dans le souvenir de ses amis de ce monde. Pendant sa vie il fut consolateur, secourable au su de tout le monde : *Felix sanctæ fidei vocitus iit in pace, cuius tantus amor et caritas retinetur ab amicis in ævo; qui cum esset, fuit solacius, misericors, omnibus notus. Agrippina fecit dulcissimo suo marito cum quem vixit sine lesione animi* [7].

Une des plus anciennes inscriptions chrétiennes, trouvée à la *Cappella Greca,* mentionne une de ces lointaines amitiés de jeunesse qui se forment à l'école [8].

« Obrimus à la mémoire de son tendre cousin et condisciple Palladius. » Les enfants n'ont pas été seuls à former des liens et à en garder le souvenir, on rencontre quelques pierres qui témoignent de l'amitié durable entre les maîtres et les élèves, si toutefois il faut entendre le mot *magister* au sens que nous lui donnons aujourd'hui, mais rien ne nous paraît moins prouvé, aussi utiliserons-nous ces *tituli* en traitant des *affectus libertorum erga dominos* où nous croyons

[1] Th. Roller, *op. cit.*, t. I, pl. XXII, n. 13, p. 124. — [2] Marangoni, *Delle cose gentilesche e profane trasportate ad uso e adornamento delle chiese,* in-4°, Roma, 1744, p. 455; Marini, *I papiri diplomatici,* in-fol., Roma, 1805, p. 288 *b*; L. Perret, *op. cit.*, t. V, pl. LXXI, n. 11. — [3] A. Paoli, *Di S. Felice papa e martire : Dissertazioni indirizzate ad illustrare l'antico suo epitaffio novamente scoperto, e a difendere la sua santità, ed il suo pontificato,* in-4°, Roma, 1790, attribuant l'épitaphe à Felix II dont il revendiquait la sainteté contrairement à tous les témoignages historiques. Cette thèse fut réfutée par G. Marini, *Spiegazione d'un' antico epitaffio,* in-8°, Roma, 1790, Carlo Fea, dans *Antologia romana,* 1790, t. XVII, n. 1, en repoussant l'identification avec Félix II admit néanmoins qu'il s'agissait d'un évêque; il revint sur cette question dans sa *Lettera in difesa dell' epitaffio di S. Felice II,* in-8°, Roma, 1790; que combattirent Oderici, *Lettera al barone Venazza sopra un' antico epitaffio,* in-4°, Torino, 1790; et Tiraboschi, *Continuazione del nuovo giornale de' letterati d'Italia,* in-8°, Modena, 1790, t. XLIII, p. 348 sq. On trouvera un résumé de cette polémique dans De Rossi, *Inscr. christ. urbis Romæ,* in-fol., Romæ, 1861, t. I. p. 176. *Cf.* A. Paoli, *Lettera seconda in difesa dell' epitaffio di S. Felice papa II,* in-4°, Roma, 1798; G. Marini, *Censura dell' opera del P. Paoli sopra S. Feliciano,* in-8°, Roma, 1798, p. 6; Coppi, *Notizie sulla vita, e sulle opere di Monsignor Gaetano Marini,* dans *Annal. encyclop.,* 1817, t. II, p. 49 sq.; Marino Marini, *Anecdoti di Gaetano Marini,* in-4°, Roma, 1822, p. 50; Palma, *Præl. hist. eccl.,* t. I, p. 135. Le protestant C. Maitland, *The Church in the Catacombs, a description of the primitive Church of Rome, illustrated by its sepulchral remains,* in-8°, London, 1846, p. 185, essaya de réintroduire la question avec une incompétence si notoire du sujet qu'il traitait qu'il ne recueillit que le silence. — [4] E. Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule,* n. 450. — [5] G. Becker, *Die Darstellung Jesu Christi unter dem Bilde des Fisches,* in-8°, Breslau, 1866, p. 47; V. Schultze, *Die altchristliche Grabstätten,* in-8°, Leipzig, 1872, p. 103. — [6] R. Fabretti, *Inscript. antiquar. quæ in ædibus paternis asservantur, explicatio,* in-fol., Romæ, 1699, p. 182, n. 391; Reinesius, *Syntagma,* in-fol., Lipsiæ, 1662, p. 903, n. XXVI. — [7] De Rossi, *Inscr. christ. urb. Romæ,* t. I, p. 108, n. 211. — [8] J. Wilpert, *Fractio panis,* in-4°, Paris, 1896, p. 18; L. Perret, *Les catacombes de Rome,* in-fol., Paris, 1885, t. III, pl. XXIV; De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana,* 1886, p. 153; Th. Roller, *Les catacombes de Rome,* in-fol., Paris, 1881, t. I, p. 77.

voir leur véritable place. Bornons-nous donc à énumérer quelques formules qui nous montrent les vertus que l'on pratiquait et que l'on appréciait le mieux parmi les fidèles. A deux kilomètres de Prato [1] on trouve une ancienne basilique dite de l'*Annunziata*, voisine d'une catacombe creusée dans le tuf [2]. Sur le mur du fond de la grotte on lit cette inscription, datée de l'année 459, tracée en lettres blanches sur fond noir [3] :

HIC LVCIANVS CVM BONA PACE
QVIESCIT INNOCES MANSVETVS
MITES LETVS CVM AMICIS AMICVS
VIXIT ANNIS PL · M · L · NVLLA MANENTE
QVERELLA DEPOSITVS EST IN PACE
DIE ⅢKL SEPTEMBRES FLABIO
MARCIANO ET ZENONE VV [*cc. cons.*]

Nous ne pouvons songer à transcrire toutes les formules qui se rencontrent, telles que : AMICVS KARISSIMVS [4]; CARVS AMICIS [5] et surtout l'acclamation si fréquente sur les fonds de coupe : DIGNITAS AMICORVM [6] qu'on peut traduire : « Au plus digne des amis, » ou mieux encore : « L'orgueil de ses amis, » et qu'on rencontre le plus souvent accompagné d'un souhait tel que : Vis [7]; bois [8]; vis heureusement parmi les tiens [9]; vis dans la paix de Dieu [10], bois et vis [11]. Autant d'allusions au banquet céleste où l'âme du défunt était allée s'asseoir [12].

Une épitaphe trouvée à Dijon serait déjà remarquable par la présence du D M à une basse époque [13], si nous n'avions à y relever une formule unique [14] :

HIC IACET TVRPERICVS MONAC · DO
[ET HOMI
D NIB · AMABILIS OBIIT III NON IVLII IN M
TVTE BONA VIVAT DO [SENEC

Cette amabilité à l'égard de tous se retrouve sur l'épitaphe d'un cappadocien qui est ainsi libellée [15] :

A + ω
CIVEM ARMENIACVM CAPPADOCEM
NVMINE QVIRILLVS PIVS OMNI
BVS AMICATVS VIXIT ANNOS
P M LXX PRAECESSIT · AD PACEM
VII Ð MARIT⸗POST CONSS RICO
MERE ET CLEARCO DIE LVNAE
BISOMV CVM·YPERECHIAM CONPAREM

Une très ancienne épitaphe (IIe-IIIe siècle) du cimetière de Priscille montre cette grâce souriante dès les premiers temps du christianisme [16] :

RVTA OMNIBVS SVBDITA ET ATFABI
LIS BIBET IN NOMINE PETRI
IN PACE ☧

Nous croyons pouvoir faire entrer dans la catégorie qui nous occupe l'épitaphe d'un chevalier romain, qui exerça la profession d'avocat et se montra aussi cultivé que vertueux; il mourut âgé de 32 ans comblé de gloire. Est-ce un de ses admirateurs, un disciple, un simple auditeur qui fit graver la tombe, c'est ce que nous induirait à croire la dernière ligne [17] :

MEMORIAE
L TVRPILI VICTORINI MA
RIANI EQ. R. ADVOCATI OM
NIVM LITTERARVM ET VIRTV
TVM VIRI QVI FVIT IN REBVS
HVMANIS ANNIS XXXII CVM
MAGNA LAVDE ACTVS ET DS (*sic*)
CIPLINAE SVAE
AVDENTI

Rien n'est plus clair que l'épitaphe de Sabinus et rien de plus chrétien et de plus philosophique que l'amitié universelle, puisque la véritable amitié paraît avoir son principe plutôt dans la nature que dans notre faiblesse, plutôt dans une impulsion de notre âme, douée d'une sorte de sens pour aimer, que dans un calcul sur les avantages que l'amitié peut rapporter [18]. Nulle raison d'exclure l'un ou l'autre désormais, tous ayant le même droit initial a notre bienveillance, encore que souvent l'amitié universelle ne soit pas destinée à aller bien au delà de l'indulgence universelle. Sabinus l'a peut-être entendu ainsi [19] :

HIC POSITVS EST SA
BINVS ☧ AMI
CVS OM A ω NIVM

Et nous retrouvons cette même formule sur la tombe de Maximinus [20], tandis que sur celle de Gorgonius nous lisons qu'il ne fut l'ennemi de personne : οὐδενὶ ἐχθρός [21].

☧ ΕΚΑΛΑΝ ΝΟΕΜΒ · ΕΚΟΙΜΗΘΕ
ΓΟΡΓΟΝΙCΙ ΦΙΛΟC ΚΥ[ριου(?)]
ΟΥΔΕΝΙ ΕΧΘΡΟC

Nous classons parmi les *affectus amicorum* quelques épitaphes dont il est impossible de savoir les donateurs. Deux d'entre elles présentent une formule identique, sorte de rapide coup d'œil sur une vie et une mort irréprochables [22] :

D : M
L · FABIO ·
IANVARIO
QVI · ET ·
DERISORI FRVCTVOSA BENE VIXSISTI
QVI · VIXIT VENE CONSVMASTI
BENE · ET
CONSVM
MAVIT BENE

Une autre, au contraire, est due à un ami qui n'a pas voulu donner son nom afin de n'être rien de plus ni autre chose qu'ami :

XV KAL · FEB
A ☧ ω Ð SATVRNIS
DEPOSITVS
IVLIVS IN PAC
E AMICVS FECI

[1] Près d'Avellino, province d'Apulie. — [2] Cf. *Archivio storico prov. neapol.*, t. III, p. 1. — [3] Fiorelli, *Notizie degli scavi*, 1893, p. 122; *American journal of archaeology*, 1894, p. 324. — [4] D. Cabrol et D. Leclercq, *Monum. Eccl. liturg.*, in-4°, Parisiis, 1902, t. I, n. 2855. — [5] Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri*, in-fol., Roma, 1720, p. 54 : *Patrono meritis fueris qui carus amicis | hic requirende diu tu miserande jaces | eucharistiano in pace.* — [6] D. Cabrol et D. Leclercq, *op. cit.*, t. I, n. 3526, 3528, 3535, 3561, 3562, 3589-3591, 3609, 3650, 3680, 3682, 3703, cf. AGAPE, t. I, col. 833. — [7] *Ibid.*, t. I, n. 3528. — [8] *Ibid.*, t. I, n. 3535. — [9] *Ibid.*, t. I, n. 3561, 3590, 3609, 3650. — [10] *Ibid.*, t. I, n. 3562. — [11] *Ibid.*, t. I, n. 3589, 3591, 3680. — [12] Voir t. I, col. 836. — [13] Voir t. I, col. 171 sq. S. Graeven, *Die Sigien D M auf altchristlichen Grabschriften und ihre Bedeutung*, in-8°, Erlangen, 1897. — [14] R. Cagnat, dans le *Bull. de la Soc. des antiq. de France*, 1892, p. 161. — [15] L. Perret, *Les catac. de Rome*, t. V, pl. LXXVII, n. 2; De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, t. I, n. 355. — [16] D. Cabrol et D. Leclercq, *Op. cit.*, t. I, n. 3068. — [17] R. Cagnat, *Chronique d'épigraphie africaine*, dans le *Bull. du comité archéol.*, 1892, p. 303. — [18] Cicéron, *De amicitia*, c. VIII. — [19] Boldetti, *op. cit.*, p. 545; De Rossi, *Inscript. christ. urb. Romæ*, t. I, n. 380 : *amicus amic*[*orum*]. — [20] D. Cabrol et D. Leclercq, *op. cit.*, t. I, n. 3423. Voir BOISSEAU, t. II, col. 572. — [21] Fabretti, *op. cit.*, p. 591, n. 203. La véritable lecture pourrait être οὐδεν(=και) ἐχθρός. — [22] Fabretti, *op. cit.*, p. 148, n. 189; p. 222, n. 590.

Une épitaphe que nous avons étudiée avec plus de détails (voir ANCILLA DEI) parle de la douleur des amies de la défunte : *Quam amicæ deflent, solaciumque requirunt* [1]; une autre mentionne un nommé *Quodvuldeus honeste recordationes vir* [2]; une autre pourrait peut-être donner cette lecture : *homo opinionis boni* [3]. Une formule, qu'on rencontre plusieurs fois à Rome, rappelle la réciprocité de l'affection : AMICVS AMICORVM [4], une autre rappelle celles que nous avons lues sur les tombes élevées par les parents à leurs enfants : LAVRENTIVS AMICVS DOLIS ISCRIBET [5]. Une épitaphe dont la date demeure douteuse entre 484 et 507 rappelle un nommé Tannonius (*un*)IC(*a*)E FIDEI AMICITIAE CVSTOS [6]. Parfois cette amitié et cette reconnaissance prennent une extension singulière, comme sur un marbre de Trèves où on lit FVIT IN PVPVLO GRATVS [7]; ou bien elle nous est montrée comme l'ornement de la vie sacerdotale du prêtre Carusus : *Qui fuit ad Dei officio paratus, umanetas in eo sates laudanda, amicus omnebus* [8]. Une inscription de Vienne mentionne la mémoire du vieillard Épiphane : *Morebus optimus, natal(i)b(u)s suis mansuetus, fede precepua civebus carus pauperebus pius* [9].

Peut-être est-ce dans un sens plus absolu que cette parole reparaît dans les épitaphes chrétiennes dans lesquelles on peut lire : OMNIBVS IDONEO [10]; A OMNIBVS MERITA [11]; OMNIBVS SVBDITA ET AFFABILIS [12]; ΓΟΡΓΟΝΙC ΠΑCΙ ΦΙΛΟC [13]; AMICVS OMNIVM [14];

A Rome nous trouvons [15] :

FELIX SANCTAE FIDEI VOCITVS IIT IN PACE
CVIVS TANTVS AMOR ET CARITAS RETENETVR
[AB AMICIS IN AEVO
QVI CVM ESSET FVIT SOLACIVS MISERICORS
[OMNIBVS NOTVS
ACRIPPINA FECIT DVLCISSIMO SVO MARITO
CVM QVEM VIXIT SINE LESIONE ANIMI AN-
[NOS III·ET M■X
FVIT IN SAECVLVM QVOD VIXIT ANNOS XXXII
[DEI·XIII·KAL·SEPT·VALENTINIANO
N·P· ET VICTORI CONSS

Dans la Viennoise, deux textes nous montrent l'expression « ami de tous » devenue une formule ou en train de le devenir [16].

+ HIC REQVISCIT BONE
MEMORIE · EVNANDVS
AMICVS OMNEVOS VMANE
TAS LAVDANDA NEMIS MI
RANDA VOLVNTAS QVI
VIXIT IN PACE · AN · LX ·
OBI · III · KL · FIBRVARIAS
·Þ· VII·

Chez les chrétiens il y avait outre la charité naturelle une inspiration plus haute et que le paganisme, avec ses religions municipales n'avait jamais entrevue. Si nous revenons aux textes de l'époque des persécutions, nous entendons saint Polycarpe de Smyrne, saint Fructueux de Tarragone, saint Cyprien de Carthage unir tous les hommes dans leur prière vraiment catholique.

Nous trouvons même cette formule chez les Juifs dans une inscription du IVe siècle, à Rome : OMNIORVM AMICVS [17].

Il est assurément peu de pays dont l'archéologie chrétienne ait paru se désintéresser aussi complètement que de l'Égypte. Les dissertations sur Akhmin, Alexandrie, Antinoë (voir ces mots) montrent quelque chose des résultats qu'on doit légitimement attendre des fouilles et des explorations. Un trait remarquable, c'est le caractère presque exclusivement funèbre de tout ce que nous possédons de monuments archéologiques égyptiens. On ne saurait en être surpris, car l'Égypte a été pendant toute l'antiquité comme le sanctuaire de la mort, il en était encore ainsi à l'époque chrétienne; mais on ne le comprendrait pas si on ne se reportait à une classe nombreuse de documents qui éclaire d'un jour très vif la mentalité des fidèles dont nous rencontrons les catacombes à Alexandrie, les industries textiles adaptées aux rites funéraires à Akhmin, les cercueils fournis de mobilier à Antinoë. L'épigraphie nous montre à n'en pas douter à quel point les chrétiens d'Égypte « aimaient la vie et détestaient la mort [18]. » Une stèle du British Museum [19] est ainsi conçue [20].

ⲱ ⲭⲉ ⲟⲩⲁⲓ ⲙⲙⲁⲓⲛⲉ ⲛⲉ ⲛⲉⲓⲡⲱ
ⲣⲭ. ⲱ ⲥⲙⲏⲉⲱⲕ ⲉⲡⲓⲙⲙⲟ ⲉϥ ⲟⲩ
ⲛⲟⲩ ⲛⲁⲣⲁ ⲛⲥⲟⲛ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ⲱ ⲥⲙ
ⲡⲗⲉⲁ ⲉⲥⲛⲁⲓⲩⲧ ⲉⲛⲉⲓ ⲉⲛⲉⲕⲣⲟ
ⲱ ⲡⲙⲟⲩ ⲛⲣⲁⲛ ⲉⲧⲥⲁⲓⲩⲉ ϩⲛ ⲧⲧⲁ
ⲛⲣⲟ ⲛⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲙ. ⲛⲉⲧⲓⲱⲱⲧ
ⲉⲃⲟⲗ. ⲛⲉⲧⲛⲱⲣⲭ ⲉϩⲉⲛⲉⲓⲟⲧⲉ
ⲉⲛⲉⲧⲓⲱⲛⲣⲉ ⲁⲩⲱ ϩⲉⲛ ⲓⲱⲛⲣⲉ ⲉ
ⲛⲉⲩⲉⲓⲟⲧⲉ.ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲙ ⲉⲧⲟ ⲙ
ⲙⲟⲓⲣⲓⲙⲉ ⲉϫⲛ ⲛⲉⲛⲧⲁⲩⲙⲟⲩ ⲛ
ⲧⲟⲟⲧⲟⲩ ⲙⲁⲣⲟⲩⲉⲓ ⲉⲡⲉⲓⲙⲁ ⲛ
ⲥⲉϫⲱ ⲛⲟⲩⲧⲟⲉⲓⲧ ⲉϥⲟⲩⲟⲟⲧⲉ ⲉ
ϫⲛ ⲧⲙⲓⲧⲉϩⲓⲛⲓ ⲛⲧⲁⲙⲓⲧⲱⲛⲣⲉ
ⲱⲛⲓⲙ. ⲁⲛⲟⲕ ⲓⲱϩⲁⲛⲛⲏⲥ ⲡⲁⲓⲁⲕⲟ
ⲛⲧⲁⲓ ⲉⲓ ⲉϩⲟⲗϩⲓⲧⲟⲟⲧⲉ ⲛⲧⲁⲙⲁⲁⲩ
ⲛϫⲏⲣⲁ. ⲁⲓϩⲱⲟⲩ ⲉⲕⲱⲥ ⲧⲛⲟⲗⲓⲥ.
ⲁⲓⲙⲟⲩ ϩⲓⲛ ⲛⲙⲁ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ. ⲁⲩⲏⲧ ⲁⲩ
ⲕⲁⲁⲧ ϩⲓⲛ ⲡⲉⲓⲧⲁϥⲟⲥ. ⲁⲣⲓ ⲡⲁⲙⲉⲉⲩⲉ
ⲡⲁⲙⲉⲣⲁⲧⲉ ⲧⲉ ⲛⲛⲟⲩⲧⲉ ⲕⲱ ⲛⲁⲓ ⲉϩⲟⲗ,
ⲛⲧⲁⲓⲙⲁⲧⲟⲛ ⲁⲉ ⲙⲙⲟⲓ ⲙⲛⲟⲟⲩ ⲙⲙⲛⲟⲥ
ϥⲁϥⲓ ⲓⲏ (ⲙⲍ / ⲓ) ⲉ

« O quelle séparation est celle-ci! O départ plus lointain que tous les autres! O dure navigation pour aller au rivage! O mort! — mot amer dans toutes les

[1] De Rossi, *Inscript. christ. urb. Rom.*, t. I, 288. — [2] *Ibid.*, t. I, n. 436. — [3] *Ibid.*, t. I, n. 439; ce n'est rien de plus qu'une conjecture qui offre d'ailleurs à nos yeux peu de vraisemblance. — [4] *Ibid.*, t. I, n. 513; cf. *ibid.*, t. I, n. 439. — [5] *Ibid.*, t. I, n. 535. — [6] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1863, p. 71. — [7] E. Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule*, n. 261. — [8] *Ibid.*, n. 375. — [9] *Ibid.*, n. 407. — [10] Reinesius, *Syntagma inscriptiones antiquarum*, in-fol., Lipsiæ, 1682, t. XX, n. 100. — [11] Passionei, *Iscrizioni antiche*, in-fol., Luca, 1763, p. 125, n. 89. — [12] Boldetti, *Osservazioni sopra sacri cemeteri de' antichi cristiani*, in-fol., Roma, 1720, p. 545 : AMICUS OMNIUM. — [13] E. Le Blant, *op. cit.*, t. I, p. 43; Aringhi, *Roma subterranea*, in-fol., Lutetiæ, 1659, t. I, p. 332. — [14] A. Lupi, *Dissertatio et animadversiones, ad nuper inventum Severæ martyris epitaphium*, in-4°, Panormi, 1739, pl. VIII, p. 51. — [15] Fabretti, *loc. cit.*, p. 419, n. 380; De Rossi, *Inscr. christ. urb. Romæ*, in-fol. Romæ, 1857-1861, t. I. — [16] E. Le Blant, *op. cit.*, t. II, n. 383; le second texte est ainsi conçu n. 382 : *In oc tom(ulu)m requiescet bone* ‖ *memorea... amicus* ‖ *omnebus fe(d)es et humanatas* ‖ *sates laudanda qui vixet in pace annus XXX*; *Ibid.*, n. 379 : *in umanetate et bonitate moribus et conversatione clarus.* — [17] R. Garrucci, *Cimitero degli antichi Ebrei scoperto recentemente in Vigna Randanini*, in-8°, Roma, 1862, p. 41. — [18] P. Pierret, *Dictionnaire d'archéologie égyptienne*, in-8°, Paris, 1875, p. 357. — [19] British Museum, n. 900. — [20] E. Revillout, *Mélanges d'épigraphie et de linguistique égyptienne et assyrienne*, dans les *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne*, 1874, t. II, p. 167; d'après un estampage de S. Birch; ce n'est que dans la publication suivante que M. Révillout a adopté pour le dernier mot de la ligne 20e la leçon MHNOC, seule possible d'ailleurs. E. Révillout, *Les affres de la mort chez les Égyptiens*, dans la *Revue égyptologique*, 1880, t. I, p. 139; Le même, *Les prières pour les morts dans l'épigraphie égyptienne*, 1885, t. VI, p. 2.

bouches — qui déchire, qui sépare les pères des fils et les fils des pères! Que quiconque sait pleurer sur ceux qui parmi eux sont morts vienne en ce lieu proférer une immense lamentation sur le malheur de ma jeunesse! Moi, Jean, diacre, j'ai quitté ma mère, veuve. Je suis venu dans la ville de ΚΩϹ. J'y suis mort. On m'a déposé dans ce tombeau. Souvenez-vous de moi, mes bien-aimés, afin que Dieu me pardonne. Je me suis endormi aujourd'hui, treize du mois de Paophi, indiction treizième. »

Une inscription non moins éplorée est conservée à la Bibliothèque nationale [1], en voici le libellé, on remarquera quelques détails sur lesquels nous reviendrons en leur lieu. La défunte est morte subitement dans l'église tandis qu'elle faisait l'offrande dont la nature, qui n'est malheureusement pas précisée, nous est connue par d'autres documents [2].

ⲱ ⲁ ⲡⲟϥⲁⲥⲓⲥ ⲛⲁⲧⲛⲁ
ⲣⲁⲓⲧⲉⲓ ⲙⲙⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲛⲁⲧ
ⲉ̀ⲱⲗ ⲉ̀ⲃ̀ⲟⲗ. ⲧⲉⲧⲟⲩⲱⲙ ⲁⲩ
ⲱ ⲉⲧⲥⲱ ⲛⲥⲁϥ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲁⲉ
ⲣⲱⲟϥ ⲁⲩⲱⲓⲧⲁⲙ ⲉⲧⲉⲥⲧⲁ
ⲡⲣⲟ ⲉⲧⲙⲟⲩⲱⲙ ⲱⲁ ⲉⲛⲉϩ
ⲁⲓ̈ⲧⲉⲓ ⲅⲁⲣ ⲉⲡⲉⲣⲡⲉⲓ ⲙⲙⲏ ⲛⲁ
ⲱⲏⲉⲉⲣ ⲉⲣⲏ ⲟⲩⲱⲛϩⲛ̄ⲱⲟⲩⲛ
ⲁⲥⲉⲓ ⲉϥⲣⲁⲓ ⲉⲧⲱⲟⲓ ⲛⲥⲓ ⲧⲁⲛⲁⲩ
ⲕⲁ ⲙⲙⲁⲟⲩ ⲁ ⲛⲉⲧⲥⲟⲟⲩⲛ ⲙ
ⲙⲟⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲣⲛⲁⲱϩⲏ̄ⲩ. ⲡⲧⲁⲓ̈
ⲡⲕⲟⲧⲕ ⲟⲩⲛ ⲉⲣⲏ ⲡⲧⲁϥⲟⲥ
ⲁⲛⲟⲕ ⲙⲁⲣⲓ̈ⲁ ⲧⲉⲓⲱⲉⲉⲣⲉⲱⲏⲙⲓ
ⲡⲉϩⲓⲙⲓ ⲙⲡⲟⲟⲩ ⲙⲙⲟⲥ ⲡ(ⲁ)ⲭ(ⲱⲓ)
ⲕ ⲁⲣⲭ ⲓ ⲥⲉⲕ ⲧⲓ [illegible]
ⲉⲧⲱⲟⲓ ⲧⲉ ⲡⲓⲟ[illegible]
[illegible]ⲧⲁ ⲧⲩⲭⲏ [illegible]

« O décret inflexible, impacable! Celle qui mangeait et buvait hier encore, aujourd'hui sa bouche est fermée pour ne plus rien manger jamais! J'ai fait offrande au temple avec mes compagnes [3]. Tout à coup est venue sur moi la nécessité de la mort. Tous ceux qui me connaissaient m'ont oubliée. Je me suis donc endormie dans le sépulcre, moi, Maria, cette jeune fille malheureuse, aujourd'hui, 16 du mois de Pachon, première indiction. Jeûnez tous pour moi, afin que Dieu (fasse miséricorde) à mon âme! »

Nous citerons pour finir une épitaphe appartenant à une catégorie d'*affectus* souvent plus discrets. Nous voulons parler des épitaphes monastiques. Celle-ci fait une heureuse exception et l'on prend plaisir à y lire des paroles qui, bien qu'incomplètes, laissent voir chez celui qui a rédigé l'épitaphe une tendresse vraiment *fraternelle* pour le frère qui s'en est allé [4] :

. . . . . .
ⲉⲛ
. . . . . ⲓⲟⲙⲡⲣⲉⲧⲛⲟⲩⲧⲁⲩ
. . . . . ⲁϥ ⲉⲡⲕⲁϥ ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲉⲧ
. . . ⲉϥⲓ . . . ⲉⲩⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟϥ ⲡⲥⲓ ⲛⲉⲩ
. . . . . ⲟⲩⲧⲩ ⲉⲧⲟⲟⲧⲩ ⲁⲩⲉⲣⲟⲉ ⲡⲛⲉϫⲟⲣⲧⲟⲥ ⲉ
. . . ⲟⲧⲉ ⲡⲧⲉ ⲡⲉϥϩⲣⲏⲣⲉ ⲉⲣⲟⲩⲣⲁ ⲁⲩⲕⲱ ⲛⲟⲩⲛⲟⲥ
. ⲙⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲛⲧ ⲛⲛⲉϥⲥⲛⲏⲩ ⲁϥϧⲱⲕ ⲉⲣⲁⲧⲟⲩ ⲉⲡⲛⲟⲩ
ⲧⲉ ⲫⲛⲧⲉⲥϩⲣⲁⲧⲓⲥ ⲛⲧⲙⲛⲧⲭⲣⲓⲥⲧⲓⲁⲛⲟⲥ ⲟⲩⲟⲛ ⲁⲉ ⲛⲓⲙ
ⲉⲙⲁⲁϩⲉⲣⲁⲧⲟⲩ ⲫⲓⲧⲱⲟⲩ ⲥⲟⲛⲥ ϩⲁⲣⲟⲩ ⲉⲧⲣⲉϥⲙⲁⲧⲉⲙⲡ
ⲛⲁⲓ ⲛⲉϫⲣⲓⲥⲧⲟⲥ ϩⲓ ⲡⲉϫⲥⲓⲛⲓ ⲛⲛⲁⲓⲕⲁⲓⲟⲥ ⲛⲧⲁϥ
ⲙⲧⲟⲛ]
ⲁⲉ ⲡⲙⲟⲩ ⲛⲡⲟⲟⲩ ⲙⲛⲛⲟⲥ ϥⲁⲣⲙⲟⲩⲧⲓ ⲕⲏ ⲙⲁⲓⲕⲍⲁ
ⲁⲡⲟ ⲓⲉ
ⲟⲕⲗⲛⲧ
ϥⲓⲏ

« ...de sa fleur flétrie, il a laissé un grand chagrin à ses frères. Il est allé à Dieu, avec toutes les marques du chrétien et chacun gémit sur lui et pria pour lui afin qu'il obtint la miséricorde du Christ dans les tabernacles des justes. Il est mort le 22e jour du mois de Pharmouthi, indiction quatrième, l'an de Dioclétien 512 » (= 796 de J.-C.).

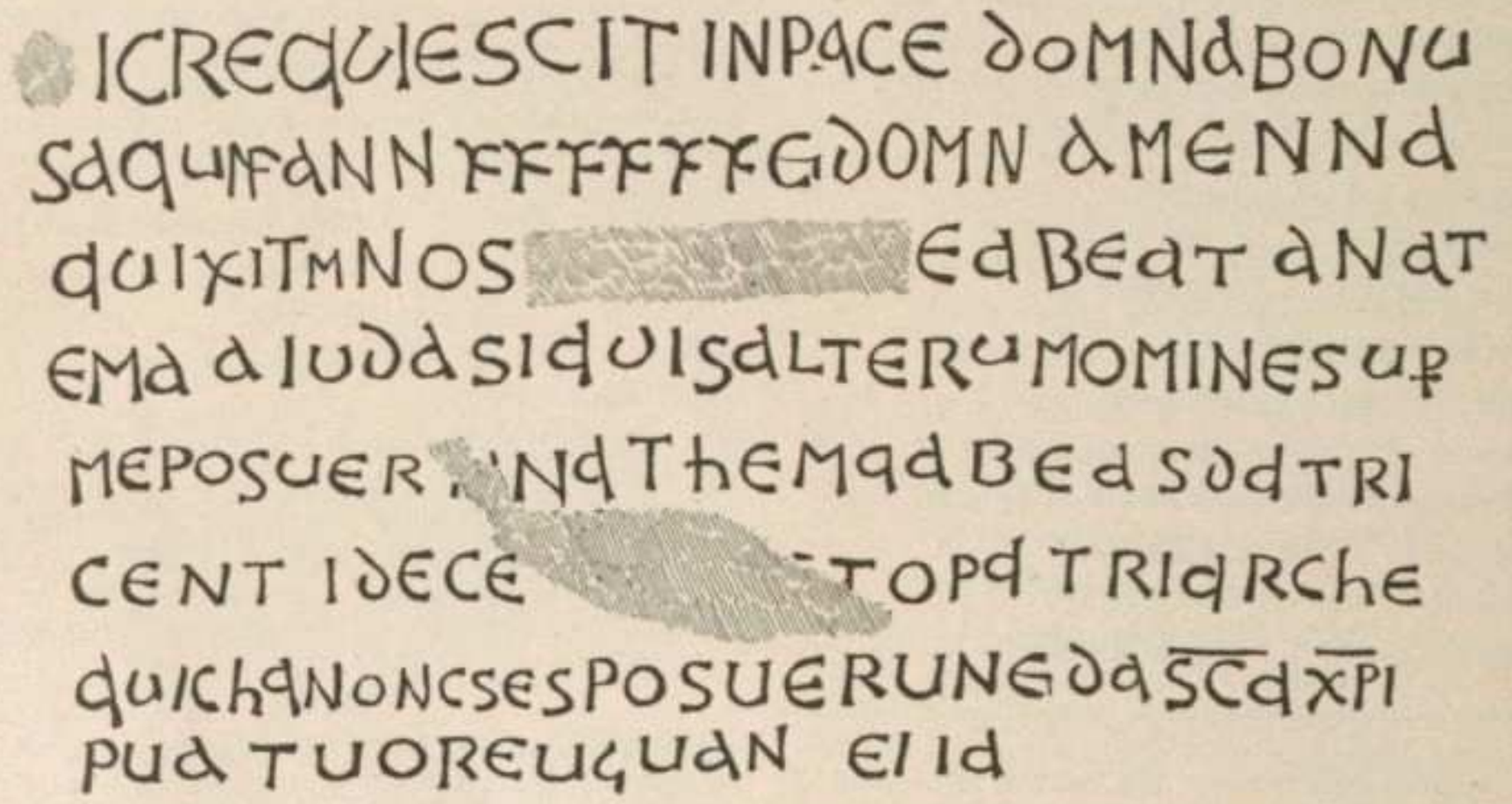
H. Leclercq.

BONUSA (ÉPITAPHE DE). L'église de Sainte-Agathe *in Subura*, dont nous avons eu l'occasion de parler [5], posséda longtemps dans le pavement de la nef centrale une inscription entrée depuis au musée lapidaire du Vatican [6]. Publiée, étudiée et commentée un grand nom-

[1] *Bibliothèque nationale*, n. XLIV. E. Révillout, dans les *Mélanges d'archéologie égyptienne*, 1874, p. 168; Le même, dans la *Revue égyptologique*, 1880, t. I, p. 139; 1885, t. IV, p. 3. — [2] Un fragment synodal de provenance incertaine conservé parmi les manuscrits de la bibliothèque de Naples (ms. *n.* CCLXXVI) insiste sur l'usage que le clergé devait faire de ces offrandes. — [3] Nous avons ici un nouvel exemple de ce que ces petits textes épigraphiques, non pas précisément dédaignés, mais ignorés des liturgistes hypnotisés par des textes rebattus cent fois, peuvent fournir de détails précis pour la vaste enquête méthodique entreprise sur les origines et le développement du culte chrétien. Ce n'est que par la topographie et la chronologie que l'on pourra arriver à dresser ce que nous appellerions, faute d'un meilleur mot, le cadastre des institutions liturgiques primitives. Dans cette étude, le rôle de l'épigraphie est considérable, parce qu'il permet de déterminer la localisation de telle et telle forme et c'est par la morphologie du langage que l'on arrivera à restreindre de plus en plus le champ dans lequel une œuvre liturgique, anonyme, impersonnelle, non datée, a eu le plus de chances et une quasi-nécessité de se produire. Notre inscription nous montre la pratique de l'oblation dans la Haute-Égypte, conforme à ce qui se pratiquait dans le monde romain. Les fidèles se rendaient à l'offrande par catégories, ce qui implique des séparations dans l'église, groupant ici les hommes, là les vierges, là les veuves, etc. Maria a présenté son offrande entourée de ses compagnes. Notons au passage la demande faite de pratiquer des jeûnes pour l'assistance de l'âme. Au point de vue des superstitions antiques, nous pouvons remarquer que la croyance à la vie des âmes dans le sépulcre, à la nécessité où elles se trouvent de manger, a complètement disparu, enfin, nous recueillons un témoignage sur la culture intellectuelle des églises coptes. « Le texte que nous venons de reproduire et de traduire est comme le précédent, dit un maître en ces études, en copte très pur et tout à fait classique. Le style est poétique et rythmé ; les phrases sont courtes, et elles nous offrent par la contexture, comme par le sens et la pensée, un parallélisme constant. C'est de la poésie, mais une poésie très analogue à celle des Hébreux que nous rencontrons dans nos deux documents. Tous les deux semblent du reste avoir été rédigés sur un plan analogue. On dirait qu'il y a eu en Égypte, pour ces compositions, un cadre fixe et obligatoire, comme pour les poètes avant l'Islam et les Moallakat. D'abord, on trouve un préambule assez emphatique, commençant par des exclamations et des lamentations sur la mort. Ensuite, le mort prend lui-même la parole, se nomme, raconte son trépas et le malheur de sa destinée. Jusque-là, le poème est resté traditionnel sans avoir rien de religieux. Puis, comme il s'agit de chrétiens, on ajoute une demande de prière d'une forme parfois touchante, avec l'indication de dates suffisantes pour célébrer les anniversaires. Ce sont du reste de magnifiques morceaux, qui pourraient prendre place dans une chrestomathie, à côté du texte des *gnomes*, des œuvres de Sénuti, etc. Toutes les règles de la grammaire y sont scrupuleusement observées ; chaque mot y est parfaitement à sa place, et y représente une nuance, soit de style, soit de pensée. E. Révillout, *Mél. d'épigr. et de linguistique égypt.*, dans les *Mél. d'archéol. égypt. et assyrienne*, 1874, t. II, p. 169. — [4] U. Bouriant, *Notice des monuments coptes du musée de Boulaq*, dans le *Rec. de travaux relatifs à la philologie et à l'archéol. égyptiennes et assyriennes*, 1884, t. V, p. 68, n. 16. — [5] Voir *Dictionn.*, t. I, col. 2819. — [6] En l'année 1757.

bre de fois[1], les formules qu'elle présente, la langue dans laquelle elles sont exprimées, la paléographie de l'inscription ne laissent guère d'hésitation sur la date de cette épitaphe, laquelle doit remonter au début du Vᵉ siècle. La préoccupation dont s'inspire l'épitaphe est celle que nous avons déjà signalée bien souvent : le souci de reposer en paix dans la tombe sans courir le risque qu'un autre cadavre soit enterré par-dessus le sien[2]. Cette préoccupation restait assez générale chez les fidèles inquiets de ne pas jouir des privilèges de la résurrection si on leur superposait quelque impie; état d'esprit qui accusait une conception bien matérielle de la vie future mais persévéra d'autant plus longtemps qu'il pouvait se réclamer de textes bibliques mal entendus, tel que celui du psaume Iᵉʳ, § 6 : *Ideo non resurgent impii in judicio neque peccatores in concilio justorum.* C'est à une semblable aberration qu'il faut attribuer la persistance de certaines formules niant la résurrection jusque sur des tombes chrétiennes; tel le groupe d'épitaphes de Tlemcen désignant le tombeau par le terme : DOMVS AETERNA[3].

Voici le texte de l'inscription :



1587. — Épitaphe de Bonusa, d'après Perret, *Les Catacombes de Rome*, t. v, pl. IX, n. 16.

Ce texte incorrect comme à plaisir a été lu de façons assez différentes. Ces lectures n'offrent guère d'intérêt, sauf celle de Jacuzio qui a lu *domno menna*. Voici celle de Léon Rénier : *H]ic requiescit in pace domna Bonusa, q(ui) vix(it) ann(os) XXXXXX, et domna Menna, q(ui) vix(it) (a)nnos [...in pac]e. Abeat anatema a Juda, si quis alterum omine(m) super me posuer(it). [A]nathema abeas da tricenti dece[m et oc]to patriarche, qui chanones esposuerun(t), et da sancta Christi quatuor euguanelia.*

L'épigraphie chrétienne nous offre plusieurs formules qui montrent que celle de Bonusa n'est pas isolée. Une inscription bien connue porte ces mots[4] :

MALE · PEREAT · INSEPVLTVS
IACEAT · NON · RESVRGAT
CVM · IVDA · PARTEM · HABEAT
SI · QVIS · SEPVLCHRVM · HVNC
VIOLAVERIT

La mention des 318 Pères du concile de Nicée n'est pas plus insolite. Nous avons dit dans un autre travail l'origine et la valeur de la légende des 318 Pères[5], ce n'est donc pas ce nombre qui doit nous arrêter. Quant à la formule elle-même elle se retrouve sur une importante série épigraphique. A Rimini[6] :

CREDO QVIA REDEMTOR MS VI
VIT ET IN NOVISSIMO DIE SVSCITA
VIT ME · HIC REQVIESCIT IN PA
CE VENERIVS · PRB · QVI VIXI
ANN · QVADRAGINTA DVO
DEPOSIT · EST DIE XI · M · FEB
IND · VIII · Q · H · T■M · VIOL · HABE
ATANATHEMA AD CCCXVIII
PAT · PVERB DN SERGIVB EPC
PORT · C · IVDA TRAD · DNI N · IHV XP

[1] Cittadini, *Dell'origine della volgar ling.*, in-8ᵉ, Venezia, 1601, p. 82; P. Aringhi, *Roma subterranea*, in-fol., Romæ, 1651, t. I, p. 138; in-fol, Paris, 1659, t. I, p. 89. Th. Reinesius, *Syntagma inscriptionum*, in-fol., Lipsiæ, 1682, cl. XX, p. 964, n. CCXC; F. Martinelli, *De S. Agath. Diaconia*, in-12, Romæ, 1638, p. XLIII; W. Fleetwood, *Inscriptionum antiq. syllog.*, in-fol., Londini, 1691, part. 2, p. 386 sq.; J. Ciampini, *Vetera monimenta*, in-fol., Romæ, 1690, t. I, p. 275; J. Gervasoni, dans *Miscell. Venet.*, 1741, t. V, p. 381; M. Jacuzio, *Christianarum antiquitatum specimina quæ in vetere Bonusæ et Mennæ titulo e suburana S. Agathæ basilica ann. MDCCLVII Vaticanum ad museum transvecto exercitationibus philologico sacris nec non præcipuis basilicæ eius inclytæ monumentis atque ineditis inscriptionibus variis collustrantur*, in 4ᵉ, Romæ, 1758; A. Zaccaria, *Istoria letteraria d'Italia*, in-12, Modène, 1751, t. V, p. 523; Corsini, *Notæ Græcorum*, in-fol., Florentiæ, 1749, p. 53. L. Perret, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1852-1855, t. V, pl. IX, n. 16, t. VI, p. 147. Cozza-Luzzi, dans *Bessarione*, 1899, t. IV, p. 225 : *Anatema sopra i sepolcri*, publie l'inscription de Bonusa qu'il pense avoir découverte dans les papiers de Gili et la transcription de Phil. de Winghe dans un ms. du P. Menestrier, à la Vaticane. Cette lecture de P. de Winghe retouche un peu trop le texte. S. de Ricci, dans la *Revue archéologique*, 1902, t. XLI, p. 151-152; *Dictionn. d'arch. chrét.*, t. I, col. 1934. — [2] Voir *Dictionn.*, t. I, col. 479. *Corpus corpori juxta collocando spatium recessu communicare*, Tertullien, *Apologet.*, c. XXXVII, *P. L.*, t. I, col. 523. Le concile d'Auxerre tenu en 578, et le concile de Mâcon tenu en 583 consacrent l'interdiction : *quod si quis reserare ausus esset sepulcra, suosque mortuos, supra imponere, vel aliorum; superimposita corpora, de eisdem tumulis rejectentur.* Mêmes dispositions dans les *Statuta* de saint Boniface de Mayence, c. XX, et dans les Capitulaires de Charlemagne, l. VI, c. CXCV. — [3] A. Audollent, *Sur un groupe d'inscriptions de Pomaria*, dans les *Mél. d'arch. et d'hist.*, 1892, t. XII, p. 127-135. — [4] *Dictionn. d'arch. chrét.*, t. I, col. 1935. — [5] H. Leclercq, note à Hefele, *Hist. des conciles*, in-8ᵉ, Paris, 1907, t. I, p. 409, note 4. — [6] Muratori, *Thes. veter. inscript.*, in-fol., Mediolani, 1739, t. IV, p. MCMLIV, n. 1; Gervasoni, dans *Miscell. Venet.*, 1741, t. V, p. 357, cf. p. 528; Jacuzio, *op. cit.*, p. 57.

A Aphrodisias en Phrygie, nous rencontrons la formule : ὁ ῥίπτων χώματα ἐν τῷ τιχίῳ ἔχει τὸ ἀνάθεμα ἀπὸ τῶν τιη΄ πατέρων ὡς ἐχθρὸς τοῦ Θεοῦ +[1]. A Sparte, en 1057, on fait appel aux 318 Pères et à Judas contre ceux qui voudraient modifier les conditions d'une fondation :... ὅστις δὲ οὐκ ἀκούει καὶ ἀναιρεθῇ τὰ παρ'ἐμοῦ διορρησθέντα. ἵνα ἔχι τὸ ἀνάθεμα ἀπὸ τῶν ἁγίων ἀποστόλων καὶ ἀπὸ τῶν τιη΄π(ατή)ρων κὲ τὴν τοῦ Ἰούδα[2].

La dernière partie de l'anathème ne possède pas, à notre connaissance, de réplique épigraphique. Nous savons par un grand nombre de textes que les fidèles aimaient à porter suspendu au cou ou enfermé dans un bijou un rouleau de parchemin, véritable philactère, sur lequel se lisait quelque passage de l'Évangile[3].

H. LECLERCQ.

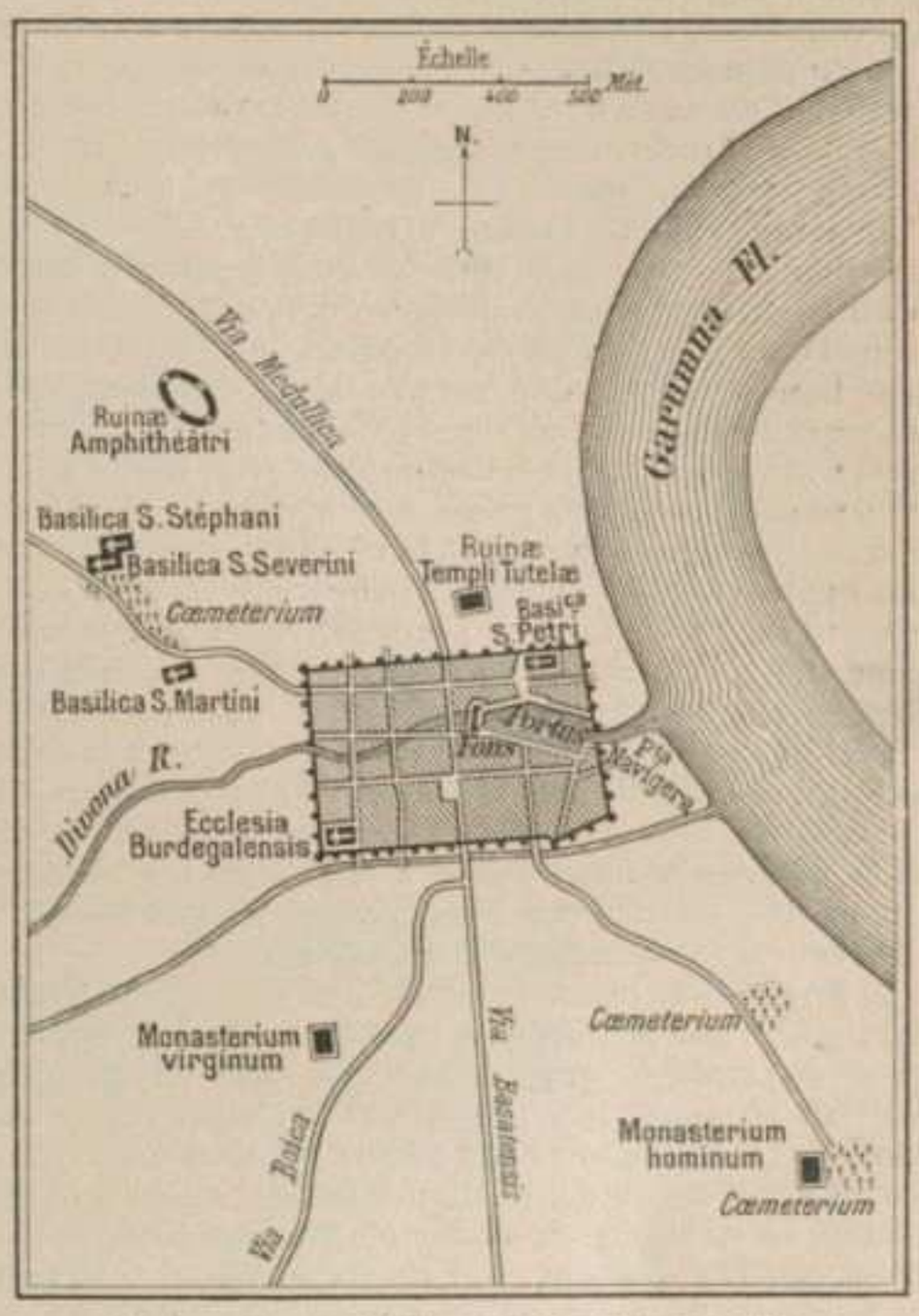
BORDEAUX. — I. Site de la ville. II. Le christianisme. III. Cimetière Saint-Seurin. IV. Cimetière Saint-Michel. V. Cimetière Saint-André. VI. Cimetière Sainte-Croix. VII. Épigraphie. VIII. Poterie. IX. Sarcophages. X. Curiosités.

I. SITE DE LA VILLE. — Bordeaux et la nation des Bituriges Vivisques apparaissent pour la première fois vers le début du règne de Tibère, dans un texte de Strabon[4]. La ville n'était pas ancienne, elle devait son existence non à une volonté puissante, non à une fantaisie ou à un calcul, mais à sa position. Bordeaux « est uniquement le résultat d'une fatalité géographique à laquelle les hommes n'ont presque rien ajouté[5]. » Bordeaux, dit M. Jullian, est dans une sorte de bas-fond où se réunissent trois des grandes voies naturelles et historiques de l'Europe occidentale : l'une vient d'Espagne le long des étangs, l'autre arrive des bassins du Rhin et de la Seine à travers les vallées de la Loire, de la Vienne et de la Charente, la troisième est la grande dépression que forment les lits de l'Aude et de la Garonne, réunis en quelque sorte par le seuil du col de Naurouse; ajoutons comme quatrième route celle de l'Océan. Cela fait deux longues lignes, qui se coupent presque à angle droit : au point d'intersection se trouve Bordeaux[6].

Selon toute vraisemblance, Bordeaux doit son origine historique aux Aquitains. La ville ne porta jamais que ce nom de *Burdigala*, forme latinisée d'un nom celtique peut-être. L'orthographe primitive est *Burdigala*[7] que les auteurs grecs transcrivent βουρδίγαλα[8] et qu'à l'époque de la chute de l'empire et après, on déforme en *Burdegala*, qui semble couramment employé au VIe siècle et qu'on lit constamment sur les monnaies mérovingiennes des VIIe et VIIIe siècles[9] et désormais sur les monnaies carolingiennes et féodales[10].

Les Romains pressentirent la destinée de Bordeaux dont ils firent la métropole commerciale du Sud-Ouest. Quant à l'intervention positive des empereurs ou du sénat il est malaisé d'en rien dire de précis et cette question, d'ailleurs, n'appartient pas à nos études. Pendant cette période, les débris archéologiques nous font voir divers témoignages de l'activité commerciale et artistique des habitants. De vie intellectuelle les vestiges sont si rares qu'il semble que Bordeaux occupa longtemps un rang très modeste. Vers la première moitié du IIIe siècle Bordeaux fut à son apogée. La population pouvait alors s'élever à 60 000 âmes[11].

Jusqu'à l'époque des invasions en Gaule au IIIe siècle, Bordeaux[12] s'était développé sans interruption. Le petit *emporium* situé sur les bords de la Devèze avait donné naissance à une ville libre, riche, épanouie le long des larges voies de communication qui l'unissaient au



1587. — Plan de Bordeaux à l'époque romaine.
D'après Jullian, *Inscriptions romaines de Bordeaux*, t. II, p. 595.

monde. Vers la fin du IIIe siècle, en 276 probablement, la Gaule entière fut accablée par un désastre inouï, sans précédent. A Bordeaux le sol sur lequel la ville est bâtie a gardé la trace de cet effroyable malheur. Presque toutes les ruines portent la trace de calcination d'un immense incendie. Bois carbonisés, métaux fondus, pierres effritées gardent le souvenir que corroborent les inscriptions et les fragments trouvés, non dans le sol, mais dans la muraille de la ville. Ici encore ces matériaux jetés pour faire corps et pris n'im-

[1] W. Ramsay, *Cities and bishoprics of Phrygia*, in-8°, Oxford, 1896, t. II, p. 545, n. 429. — [2] *Corp. inscr. græc.*, t. IV, n. 8704. Voir d'autres textes postérieurs dans l'*Hist. des conciles*, t. I, p. 412 note. — [3] Un seul texte, le plus célèbre, suffira, S. Grégoire Ier, *Epist.*, l. XIV, epist. XII : *Excellentissimo filio nostro Adulo-waldo regi transmittere phylacteria curavimus, id est crucem cum ligno sanctæ Crucis Domini et lectionem sancti Evangelii theca persica inclusum*, *P. L.*, t. LXXVII, col. 1316. — — [4] Tous ces textes sont rassemblés dans C. Jullian, *Inscriptions romaines de Bordeaux*, in-4°, Bordeaux, 1890, t. II, p. 511-516. Nous possédons, écrit M. C. Jullian, p. 517, note 1, quatre histoires complètes de Bordeaux, celles de dom Devienne, d'O'Reilly, de Bernadau et de Gradis. On ne peut user d'aucune d'elles sans les plus grandes précautions. L'histoire de Bordeaux de Rabanis, arrêtée malheureusement au IVe siècle, est une œuvre un peu plus scientifique. Dans le livre cité, M. Jullian a consacré sous le titre : *Septième partie, Histoire et examen des inscriptions romaines de Bordeaux*, § III, Bordeaux romain d'après les inscriptions, p. 511-633, une étude (dont le nom de l'auteur dit assez le mérite) à Bordeaux pendant la période qui fait l'objet de nos études. Le même savant a publié une *Histoire de Bordeaux depuis les origines jusqu'en 1895*, in-4°, Bordeaux, 1895. — [5] C. Jullian, *Inscript. rom. de Bordeaux*, p. 517. — [6] *Ibid.*, p. 518. — [7] *Ibid.*, p. 514. — [8] *Ibid.*, p. 525. — [9] *Ibid.*, p. 512, 513, 525. — [10] *Ibid.*, p. 525. — [11] *Ibid.*, p. 564. — [12] Bordeaux vers l'an 500. Ce plan ne peut donner qu'une idée approximative de la disposition des rues et des places de Bordeaux : nous nous sommes aidé, pour les tracer, des plans du moyen âge et de la description écrite par Ausone. L'emplacement fixé pour chaque monument est en revanche incontestable et l'étendue de la cité ne peut laisser place au moindre doute. (Note de M. C. Jullian.)

porte où présentent le spectacle de la flamme léchant et rongeant la pierre jusqu'à la faire éclater. Enfin les traces d'incendie se rencontrent dans les ruines gallo-romaines des trois premiers siècles. Partout, on le voit, c'est le même témoignage d'une catastrophe qui a détruit la ville sans laisser rien échapper. En effet, en 276, ayant franchi la barrière de forteresses élevées dans la région rhénane, les envahisseurs se répandent dans les villes ouvertes et sans défense. Soixante villes furent occupées par eux, c'est-à-dire à peu près toutes les cités de la Gaule propre. En 277, quand les barbares se retirèrent, la Gaule devait être couverte de ruines. La conséquence fut que désormais chaque ville dut veiller à sa défense. On décida que les villes seraient fortifiées et recevraient garnison. A Bordeaux, on traça à peu près au centre de l'emplacement occupé par l'ancienne ville un rectangle régulier qui devint l'enceinte dans laquelle la ville fut emprisonnée pendant quinze siècles; ces murailles ne devaient tomber que sous Louis XV. La ville fut reconstruite à l'intérieur de ces lignes. Elle ne dépassa pas la rue des Remparts, le cours d'Alsace-et-Lorraine et le cours de l'Intendance, elle n'atteignait pas la Garonne. Sur cette limite s'élevèrent des murs hauts de 9 à 10 mètres, profonds de 4 à 5. Des tours flanquaient la muraille et dominaient les quatre angles, quatorze portes, fort basses, s'ouvraient de loin en loin. La partie inférieure de l'énorme muraille se composa des débris informes laissés par l'invasion, fûts de colonnes, autels, statues brisées, inscriptions, tombeaux. Par-dessus on éleva un mur en briques et un petit appareil assez élégant. La muraille fut achevée vers l'an 300; l'étau se refermait sur la ville désormais impuissante à retrouver son antique prospérité, c'était pour Bordeaux, et prématurément, l'horreur du moyen âge qui commençait.

A partir de la construction de la muraille, une transformation radicale s'opère à Bordeaux. Les inscriptions vont disparaître complètement. En 300, l'épigraphie s'arrête brusquement, c'est-à-dire à l'heure même où nous pourrions espérer lui devoir quelque utile renseignement sur la population et la communauté chrétienne. Le IVe siècle tout entier n'a pas une inscription. L'épigraphie reprendra au Ve siècle, mais elle ne livrera que peu de textes et la plupart seront étrangers à la ville. Les œuvres du poète Ausone compenseront cette indigence dans une certaine mesure et surtout au point de vue de l'histoire locale, car l'histoire chrétienne n'a guère à glaner dans ses écrits. C'est dans ces conditions, défavorables entre toutes, que nous aurons à étudier l'histoire du christianisme à Bordeaux depuis ses origines, jusqu'au VIIe-VIIIe siècle.

A quelle date le christianisme a-t-il pénétré à Bordeaux? On l'ignore absolument. Ni un nom, ni une date, ni un monument ne permettent d'en rien dire avec assurance. Comme toutes les cités de la Gaule méridionale, Bordeaux aura dû voir pendant le IIIe siècle, plus tôt encore peut-être, quelque fidèle catéchisant et endoctrinant autour de lui. Les traces les plus lointaines qu'on croit pouvoir relever en témoignage de la présence des chrétiens dans la ville, sont les *graffiti* tracés sur les poteries romaines. « Nous avons plus d'une raison, sinon toutes les raisons, écrit M. C. Jullian, de voir dans ces ✗ et ces ✳ qu'on a remarqués sur les débris sortis des ruines des maisons romaines, des symboles de christianisme. Mais ces *graffiti* sont vraisemblablement contemporains de la destruction de ces maisons, c'est-à-dire qu'ils datent de la fin du IIIe siècle, des abords de l'an 300[1]. »

Les tentatives faites pour expliquer et prouver l'existence d'une communauté chrétienne à Bordeaux avant l'an 300 ne méritent guère de retenir l'attention. L'hypothèse de Sansas d'après laquelle l'*Ascia* (voir ce mot, t. I, col. 2957) serait un indice de la profession chrétienne dès le Ier siècle est pure imagination[2]. L'attribution à Saint-Martial de la dédicace au nom de Martialis est une simple maladresse[3]. « Deux épitaphes, l'une datée de 258[4], l'autre gravée sans doute plus tard sous Septime Sévère[5] ont pu être regardées comme chrétiennes : la première, à cause de ses formules et de sa rédaction qui semblent inspirées des croyances nouvelles: l'autre, à cause des symboles qui l'accompagnent et qui étaient chers aux chrétiens : palmes, couronnes, dauphins. Il y a sans doute des présomptions en faveur du christianisme des défunts dont ces deux épitaphes nous donnent le nom. Mais ces présomptions ne sont pas assez fortes, pour nous autoriser à placer ces deux inscriptions que leur origine, leur nature, leur âge et leur caractère extérieur rattachent intimement au groupe des autres textes païens[6]. » Quant à l'épitaphe de Divixta[7], elle a longtemps passé pour chrétienne à raison des mots ANCILLA, D qu'on complétait *ancilla Dei* et que M. C. Jullian interprète : *ancilla : dominus*[8].

II. Le christianisme. — Sur les origines du christianisme à Bordeaux et dans le Sud-Ouest, nous n'avons rien, nous ne savons rien. M. C. Jullian fait observer que la légende de Saint Martial écrite au XIe siècle, dans le but de constituer une généalogie à l'Église de Bordeaux, nous fait connaître l'état d'esprit des générations du XIe siècle tout plein du désir de rattacher la France aux amis du Christ; néanmoins c'est là, dit-il, une légende « pieuse mais mensongère[9]. » Nous ignorons pour notre part la mesure de piété que peut comporter un mensonge, tout mensonge, et il nous est impossible de découvrir rien de « touchant » dans les inventions « qui n'ont fait que défigurer l'histoire[10]. »

Les vestiges que nous avons énumérés et auxquels on a cru pouvoir attribuer une origine chrétienne sont si douteux que nous nous interdisons d'en faire usage à cette place. Poteries et épitaphes ne représentent que des conjectures habilement présentées; nous dirons de même d'un tombeau extrait de la muraille de l'an 300, sur lequel on a constaté le martelage volontaire des sigles D. M.; c'était là un indice bien faible de la désaffectation de cette tombe païenne et de son utilisation par un chrétien scrupuleux[11].

Devant cette absence totale de données positives et ces monuments plus que douteux dont il récuse le témoignage, M. C. Jullian se croit néanmoins en droit de conjecturer que « le christianisme fit son apparition [à Bordeaux] seulement à la seconde heure de la conversion des Gaules, Il ne vint pas ici des Églises primitives et toutes grecques, de Lyon, d'Autun, de Vienne ou de Marseille. Ce ne sont pas les Asiatiques et les Syriens établis en si grand nombre à Bordeaux, qui l'ont fait connaître. L'évangélisation y a été latine. Remarquons que des deux inscriptions citées plus haut, l'une est l'épitaphe d'un Trévire, l'autre appartient peut-être à une famille romaine[12]. La première apparition des chrétiens dans notre ville se rattacherait donc au grand courant de christianisme latin qui commença à se répandre dans les Gaules au IIIe siècle[13]. » Nous hésitons à acquiescer à cette explication qui nous paraît insuf-

[1] C. Jullian, *op. cit.*, t. I, p. 580, 581, t. II, p. 6. — [2] Sansas, *Premières traces du christianisme à Bordeaux, d'après les monuments contemporains*, dans le *Rec. des actes de l'Acad. des sc. de Bordeaux*. — [3] O' Reilly, *Hist. de Bordeaux*, t. I, p. 632; Cirot de la Ville, *Hist. de Saint-Seurin*, p. 70. Cette inscription est archaïque, elle porte le n. 4 dans le *Recueil* de C. Jullian, *Église métropolitaine*, t. II, p. 80, qui a traité cette fantaisie ainsi qu'il convenait. — [4] C. Jullian, *Recueil*, n. 61. — [5] *Ibid.*, n. 92. — [6] *Ibid.*, t. II, p. 6. — [7] *Ibid.*, n. 925. — [8] *Diction.*, t. I, col. 1973 sq., au mot Ancilla. — [9] C. Jullian, *Rec. des inscript. rom. de Bordeaux*, t. II, p. 609. — [10] *Ibid.*, p. 610. — [11] *Ibid.*, t. I, n. 68. — [12] *Ibid.*, t. II, p. 611, cf. p. 568. — [13] *Ibid.*, t. II, p. 611.

fisamment fondée. Rien, absolument rien ne permet de dire si la foi chrétienne fut implantée à Bordeaux par des latins ou par des grecs. La seule remarque qu'on puisse faire c'est que la liturgie bordelaise ne présente rien, dans les temps les plus reculés, qui soit comparable, même de loin, aux caractères bien franchement grecs de la liturgie lyonnaise et aux souvenirs grecs relevés dans les souvenirs de l'Église d'Autun.

La liste épiscopale n'est pas dressée. Le premier évêque connu est Orientalis (314), il est assez vraisemblable qu'il a fondé le siège de Bordeaux [1].

Le texte le plus ancien relatif à la communauté de Bordeaux nous apprend qu'en l'année 314, l'évêque de Bordeaux, Orientalis, siégea au concile d'Arles [2]. On n'en peut rien induire pour l'importance ou pour la prospérité de la fraternité chrétienne dans cette ville. Le premier indice que nous rencontrons des fidèles de Bordeaux, c'est un groupe de pèlerins partis de Bordeaux, en 333, se rendant à Jérusalem. Malheureusement ce que ces gens nous apprennent de leur ville est fort peu de chose et bien connu déjà. Ils nous disent qu'elle est baignée par la Garonne et que la marée s'y fait sentir « à 100 lieues » (= 222 kilomètres) [3].

Ausone ne nous apprend rien sur les églises de Bordeaux, mais, à son défaut, l'épigraphie nous vient en aide.

« Les églises élevées à Bordeaux, écrit M. C. Jullian [4], sous le Bas Empire et sous la domination des barbares peuvent se répartir en deux groupes : les églises « urbaines » construites à l'intérieur de l'enceinte murale, et les églises « suburbaines », élevées en dehors des remparts. Les premières, quoiqu'elles ne soient pas les plus célèbres, paraissent généralement plus anciennes; mais il est pourtant difficile de dire, même par à peu près, la date à laquelle elles furent construites.

« La première de toutes doit être Saint-André, adossée à l'angle sud-ouest des murs romains : le cimetière qui l'entourait a livré le plus ancien tombeau chrétien de Bordeaux [5] et des inscriptions du Ve siècle [6]. Près de l'église on a trouvé un grand nombre de poteries chrétiennes du VIe et du VIIe siècle [7]; peut-être est-ce en cet endroit de la ville que se tenaient les agapes des premiers fidèles [8]. Je n'hésite pas à regarder Saint-André ou du moins la basilique élevée en cet endroit après l'an 300, comme la cathédrale primitive de Bordeaux, l'*Ecclesia Burdigalensis* des monnaies mérovingiennes [9]. Les prétentions élevées à ce titre par Saint Seurin ne peuvent pas se soutenir un seul instant [10].

« Des autres basiliques urbaines nous ne connaissons que le *Saint-Pierre* dont parle Grégoire de Tours. Ce ne peut être l'église connue actuellement sous ce nom; elle se trouvait située à la fois sur l'emplacement du mur de l'an 300 et du port intérieur. On a songé avec assez de vraisemblance à Saint-Rémi [11]. Sous l'autel s'ouvrait une sorte de crypte peu profonde et peu élevée, mais renfermant elle-même un autel et des reliques de saints [12].

« D'autres basiliques devaient exister au centre de la cité. Toutes les anciennes églises comprises dans cette enceinte et qui sont parallèles aux remparts et orientées comme eux — de l'est à l'ouest — peuvent avoir une origine romaine ou mérovingienne; ce sont, outre les deux que nous venons de nommer : Saint-Siméon, Saint-Maixent, Saint-Projet, Saint-Christoly, Notre-Dame de Puy-Paulin, Saint-Paul et Notre-Dame de la Place (en face de l'abside de la cathédrale). Ces dix sanctuaires sont, sans doute, les basiliques primitives de Bordeaux.

« En dehors des murs, d'autres églises s'élevèrent au IVe et au Ve siècle, ce qui prouve que la sécurité commençait à renaître et que Bordeaux s'aventurait au delà de ses remparts sans crainte des barbares. La plus ancienne des basiliques suburbaines est celle de Saint-Etienne de Bordeaux [13], la seule basilique avec la cathédrale qui offre cette particularité. Cela prouve l'importance de l'Église aux temps mérovingiens. Peut-être était-elle alors la plus riche et la plus célèbre de la cité, comme, je pense, la plus antique après Saint-André. Puis venait Saint-Seurin qui doit dater du milieu du Ve siècle [14]. Autour de ces deux basiliques consacrées, l'une au plus ancien martyr du christianisme, l'autre au plus vénérable évêque de Bordeaux, se forma la fameuse nécropole de Saint-Seurin, déjà célèbre au VIe siècle si on en juge par la quantité des tombes qu'elle a renfermées [15]. Elle devait conserver jusqu'au XIIIe siècle son éclatante renommée. Non loin de là, l'évêque Léonce II éleva, au VIe siècle, une basilique à Saint-Martin [16]. Etienne, Martin, Seurin étaient, à des titres divers, les bienheureux les plus illustres pour un chrétien de Bordeaux. Avec ses trois basiliques et sa nécropole sainte, ce quartier était dès lors le quartier religieux par excellence, ce qu'il est resté jusqu'à nos jours.

« Il devait y avoir un cimetière chrétien à Saint-Michel [17], un autre à Sainte-Croix [18], ce dernier a livré une inscription du VIIe siècle [19], Grégoire de Tours nous fait connaître, un siècle plus tôt, un couvent d'hommes, mais nous ne pouvons rien supposer de certain ni sur son nom ni sur sa situation [20], quoique l'emplacement de Sainte-Croix paraisse lui convenir assez. Ce fut là que dut s'élever la grande abbaye bordelaise du moyen âge et il est admissible que le lieu ait conservé son ancienne destination. Il y avait également, au temps des derniers Mérovingiens, un monastère de femmes qui paraît avoir été peuplé et célèbre et il ne serait pas impossible qu'il fallût le placer à Sainte-Eulalie [21]. Cependant, somme toute, cette région du sud de Bordeaux ne devait avoir de la vogue et jouer un rôle dans notre histoire religieuse qu'au moyen âge carolingien ou féodal. Jusqu'à la fin du VIIIe siècle, c'est le quartier de Saint-Seurin qui est, à Bordeaux, le foyer de la religion populaire, de la foi et des miracles, comme Saint-André est le centre du culte officiel [22]. »

Tout le IVe siècle à Bordeaux aura dû être rempli par le progrès du christianisme et le recul du paganisme. Entre l'évêque Orientalis et l'évêque Delphin on peut supposer un travail plus ou moins actif de conversion. Le prestige de l'évêque Delphin semble avoir été grand. Nous avons exposé ailleurs son rôle prépondérant dans l'histoire du priscillianisme au moment où cette hérésie menaçait d'envahir Bordeaux après avoir corrompu l'Aquitaine [23]. En 384, Delphin réunit à Bordeaux un concile contre les hérétiques [24].

[1] Venance Fortunat, *Carmina*, I, XV, 39, nous apprend que l'évêque Léonce II, qui gouverna le diocèse entre 548-584, fut le treizième de Bordeaux. En supposant une moyenne de vingt années d'épiscopat, cela nous amène avec Orientalis au début du IVe siècle. — [2] Sirmond, *Concil. antiq. Galliæ*, t. I, p. 9. — [3] *Itinerarium a Burdigala Hierusalem usque*, edit. Parthey et Pinder, p. 261; aujourd'hui le reflux se fait sentir à 145 kilom. environ. — [4] *Recueil*, t. II, p. 600. — [5] *Ibid.*, t. II, p. 34. — [6] *Ibid.*, t. II, p. 860, 861. — [7] *Ibid.*, t. II, p. 59. — [8] *Ibid.*, t. II, p. 57. — [9] *Ibid.*, t. II, p. 82. — [10] *Ibid.*, t. II, p. 93. — [11] *Ibid.*, t. II, p. 39, n. 1. — [12] Grégoire de Tours, *In gloria martyrum*, c. XXXIII : *Apud Burdigalinsim autem urbem anus quædam... beati Petri apostoli basilicam ingressa est. Hujus enim altaris posita in altum pulpita locatum habetur, cujus pars inferior modum cryptæ ostio clauditur, habens nihil lominus et ipsa cum, sanctorum pignoribus altare suum.* — [13] C. Jullian, *Recueil*, n. 926. — [14] *Ibid.*, t. II, p. 19, 626. — [15] *Ibid.*, p. 19, sq. — [16] *Ibid.*, n. 847. — [17] *Ibid.*, p. 39, n. 1. — [18] *Ibid.*, p. 39. — [19] *Ibid.*, n. 862. — [20] *Hist. Francor.*, l. IV, c. IV. — [21] C. Jullian, *op. cit.*, t. II, p. 602. — [22] *Ibid.*, t. II, p. 600-602. — [23] H. Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, in-12, Paris, 1906, p. 151. — [24] Pour la bibliographie de ce concile, cf. Hefele, *Hist. des conciles*, édit. Leclercq, 1908, t. II, p. 66, note 5; quant aux actes forgés par J. Vignier, cf. *Biblioth. de l'École des Chartes*, 1885 t. XLVI, p. 268.

Les passions religieuses semblent avoir été alors très excitées dans la ville car on y signale de sanglantes émeutes. La priscillaniste Urbica fut lapidée un jour à Bordeaux par la foule [1]. Dans quelle mesure les hautes classes partageaient-elles cette ferveur? Le christianisme d'Ausone reste vraisemblable [2]; son entourage ne parait guère chrétien. Deux de ses tantes sont restées vierges, mais il ne s'agit aucunement de virginité vouée au Christ, aussi serait-il plus exact de dire qu'elles sont devenues vieilles filles par antipathie pour le mariage. L'une d'elles, Cataphronia, avait étudié la médecine, ce qui lui avait inspiré un parfait dégoût pour les penchants du sexe féminin; l'autre, Hilaria économisait avec passion de façon à laisser un bel héritage à son brillant neveu Ausone. La conversion la plus retentissante de cette fin du IVe siècle fut celle de Paulin de Nole, Aquitain, Bordelais peut-être, et en tous cas attaché étroitement à l'Église de Bordeaux.

A partir de l'année 400, le christianisme triomphe. A cette date, les inscriptions et les monuments reparaissent après une lacune de plus d'un siècle, tous portent désormais un insigne, une formule qui accuse la croyance chrétienne.

Bordeaux ne touchait pas au terme de ses désastres, cependant la ville évita, en 407, grâce à ses murailles, l'invasion qui ravagea la campagne voisine [3]. Quelques années plus tard, en 414, Bordeaux fut pillé par les Wisigoths. On avait commis l'insigne imprudence de les introduire dans la ville non comme vainqueurs, mais comme amis et alliés. Avant de s'éloigner, et par manière d'adieux, ils saccagèrent tout. Paulin de Pella, petit-fils d'Ausone, nous a raconté cet épisode [4] :

« Mon esprit s'abandonnait au charme de l'habitude du repos, des loisirs familiers du logis, du bien-être particulier de cette demeure, remplie, hélas! de trop grandes et de trop flatteuses délices : car elle était comblée de tous les biens, malgré la dureté des temps, et, seule, elle fut dispensée alors de loger un Goth. Ce qui pour moi ne tarda pas à produire un résultat funeste : car nul n'étant plus là pour s'arroger le droit de la défendre, elle fut abandonnée au pillage et livrée à la foule au moment du départ. Or, je sais que quelques Goths, par grande humanité, prirent à cœur de veiller à la défense de leurs hôtes...

« Je m'attachai, je l'avoue, à l'espoir de rester en paix avec les Goths; et cette paix, consentie et désirée par les Goths eux-mêmes, fut obtenue peu de temps après par d'autres qui l'achetèrent à prix d'or, et qui n'eurent point à s'en repentir, car il en est plusieurs en notre république que nous voyons aujourd'hui dans un état florissant, grâce à la faveur des Goths. Et cependant beaucoup avaient enduré auparavant toutes les misères dont j'eus une si grande part, moi qui survis aujourd'hui à la ruine de tous mes biens et de ma patrie. En effet, le roi Ataulphe ayant donné l'ordre aux Goths de sortir de cette ville, où ils avaient été reçus en amis, ils nous traitèrent, selon les lois de la guerre, en peuple conquis, et après avoir cruellement désolé la ville, ils la brûlèrent. Je m'y trouvais : ils me dépouillèrent de tous mes biens, ainsi que ma mère forcée de subir mon sort; et ils crurent nous faire une grâce, pouvant nous retenir captifs, de nous permettre, sans aucun châtiment, de quitter la ville avec toutes les compagnes et les servantes qui avaient suivi notre fortune. »

En 418, les Wisigoths s'établirent définitivement dans la Seconde Aquitaine ; cependant la province continua à faire partie de l'empire romain et à relever de sa suzeraineté. L'établissement des barbares changea peu de chose en apparence à la vie de Bordeaux qui se releva de ses ruines, avec moins de splendeur encore qu'après l'invasion de 276. D'ailleurs, les grands seigneurs gaulois témoignent peu de goût pour la cité à laquelle ils préfèrent leurs villas des environs et abandonnent l'intérieur des murailles aux soldats barbares. Sidoine Apollinaire, qui vint à Bordeaux en 476, a décrit l'aspect de la ville qui continue à s'occuper de disputes littéraires, de commerce, moins toutefois que par le passé, de négoce. Au point de vue religieux, l'entente n'était qu'une paix boiteuse, car les envahisseurs étaient ariens et sectaires. Pendant tout le cours du Ve siècle, on sent ébranler la paix conclue en apparence entre Rome et les rois Wisigoths, sauf quelques années d'accalmie sous Théodoric (453-466). Turismond (451-453), Euric (466-484) et Alaric ne dissimulent pas leur antipathie à l'égard de Rome. Bordeaux devient alors pendant quelques années une sorte de capitale barbare, et ce changement coïncide avec une persécution religieuse. Bordeaux demeura longtemps sans évêque; ou bien elle voyait arriver à la cour d'Euric ou d'Alaric, en suppliants, les prélats de l'Aquitaine ou de la Provence, exilés de leurs sièges. En 476, Sidoine Apollinaire y séjourne; en 505, Ruric de Limoges s'y rencontre avec Césaire d'Arles. Mais cette persécution plus sournoise que sanglante irrite profondément contre les vainqueurs la population indigène; elle se groupe autour des évêques et ceux-ci ne pouvant mettre désormais leur espérance dans l'empire romain, s'accommodent du pouvoir des Francs qui sont catholiques; aussi la victoire de Vouillé n'est-elle pas seulement la victoire de Clovis, mais celle de l'aristocratie gauloise et de l'épiscopat catholique.

Le VIe siècle ouvre à Bordeaux une période de déchéance misérable à tous les points de vue. On en peut juger à l'aide de Grégoire de Tours et de quelques monuments. La vie politique, l'éloquence, le trafic paraissent abolis pour jamais. Nulle mention d'orateurs ni de poètes; il semble bien que l'école n'existe plus. On rencontre à grand' peine quelques trafiquants, *negotiatores*. L'un d'eux s'appelait Eufrone, il était syrien de nation et appartenait à la colonie d'orientaux, juifs et syriens, qui semble avoir été dès lors en possession du commerce de la ville. Eufrone était si riche que son bien fit envie à l'évêque Bertram, lequel le fit tonsurer afin de s'emparer de cette fortune. Cet Eufrone, possédait des reliques de saint Serge [5]. Au VIe siècle les juifs apparaissent à Bordeaux dans les textes et dans les inscriptions [6]; on en pourrait induire que le commerce n'était pas entièrement ruiné; en effet, nous voyons qu'on fait encore à Bordeaux le commerce de poisson [7], d'huile [8], de transit [9].

Tandis que des groupes d'un génie mercantile incontesté s'attachent à galvaniser la prospérité matérielle de Bordeaux, sans y réussir — car chaque siècle semble ajouter, si c'est possible, quelque chose à la déchéance toujours plus profonde, tandis que l'invasion elle-même semble se détourner de ce sol épuisé — d'autres désastres surviennent. En 505, un grand embrasement faillit consumer la ville. En 580, on signale « un incendie envoyé du ciel : tout s'enflamma subitement, demeures, greniers et provisions, et le feu, qu'aucune flamme étrangère n'avait allumé, semblait

[1] Prosper d'Aquitaine, *Chronicon*, ann. 386, *P. L.*, t. LI, col. 586. — [2] Baudrillart, *Saint Paulin de Nole*, in-12, Paris, 1905, p. 9. — [3] S. Jérôme, *Epist.*, CXXIII, *P. L.*, t. XXII, col. 1058. — [4] Paulin de Pella, *Eucharisticon*, édit. Brandes, vs. 283 sq. — [5] Grégoire de Tours, *Hist. Francor.*, l. VII, c. XXXI, *P. L.*, t. LXXI, col. 435. — [6] Grégoire de Tours. *De virtutibus S. Martini*, l. III, c. I., *P. L.*, t. LXXI, col. 986; C. Jullian, *Recueil*, n. 839. — [7] Testament de Bertram, évêque du Mans (615) dans Pardessus, *Diplomata chartæ, epistolæ, leges, aliaque instrumenta ad res Gallo-franciscas spectantia*, in-fol., Parisiis, 1843, t. I, p. 207. — [8] *Vita S. Filiberti* (vers 684) dans Mabillon *Acta sanct. O. S. B.*, t. II, p. 824. — [9] Ausone, *Epistula* XXV.

provenir d'une volonté divine[1]. » La même année, tremblement de terre qui faillit renverser le mur d'enceinte de la ville[2]. Ensuite toute la série des misères, incendies, affolements, que le moyen âge traine partout derrière lui. Les princes mérovingiens, entre les mains desquels la ville a passé en sortant de celles des Wisigoths, semblent avoir pris peu de soin d'une cité qu'ils ont visitée à peine, puisqu'en trois quarts de siècle, elle a changé au moins quinze fois de maître. Si on ajoute à ces vicissitudes et à ces sièges continuels les incendies et les tremblements de terre, on devine à quel état de misère Bordeaux pouvait être réduit vers la fin du VIe siècle. Mais, malgré tout, il y a dans la vie de Bordeaux, en ces temps-là, quelque chose d'étrangement intéressant, presque de grandiose et qui lui donne une physionomie singulièrement expressive et vivante. Le VIe siècle est, dans l'histoire de notre cité, le siècle religieux par excellence. Pour le connaître, l'archéologie nous aidera au moins autant que Grégoire de Tours et que Fortunat[3].

Tout d'abord il faut signaler une grave lacune. Le VIe siècle, à Bordeaux, n'est représenté par aucune inscription, tandis que nous en rencontrons au Ve et au VIIe siècle. La mode sans doute était alors aux tombes anonymes; quoiqu'il en soit, nous n'avons rien. Mais ce déficit est largement compensé par diverses séries archéologiques. Ce sont d'abord les sarcophages dont nous parlerons ailleurs en détail. A la même époque se placent de menus objets empreints du signe de la croix ou des symboles chrétiens[4] et notamment les bizarres poteries de la rue Sainte-Hélène[5] dans lesquelles on retrouve, avec surprise, certains caractères archaïques. L'orfèvrerie est représentée par la bague juive d'Aster[6], qui nous montre une barbarie moins profonde que le laisseraient supposer certains récits contemporains. « Au milieu de la misère envahissante on savait encore se servir du burin et manier le ciseau, graver l'or et sculpter le marbre. Les arts plastiques se défendaient mieux que les lettres du découragement et de la décadence[7]. »

Nous avons vu les grands seigneurs fuir l'enceinte de la ville et se réfugier dans les vastes domaines des champs; s'il s'en trouve dont la richesse ou les circonstances favorisent toutes les fantaisies, même celle de se faire enterrer dans leurs propriétés au pied des reliques des saints[8], tous ne peuvent alors se permettre cette satisfaction; c'est pourquoi on voit la tombe des saints devenir le prétexte et le noyau d'agglomérations immenses. Comme Arles possède alors les Aliscamps, Bordeaux possède le cimetière de Saint-Seurin, qui prend, de jour en jour, au pied des remparts, une nouvelle extension[9].

A partir du VIe siècle, le prestige de Saint-Seurin se trouve, non éclipsé, mais amoindri par l'importance croissante de Saint-Martin, dont l'influence est si bien établie que l'évêque Léonce lui élevera sur le sommet du Mont-Judaïque une basilique dominant la ville. D'autres saints se recommandent par des prodiges, mais aucun ne peut désormais à Bordeaux rivaliser de célébrité avec Martin et Seurin. Ce dernier était en possession d'une popularité universelle et durable. Il est malaisé de déterminer exactement la situation qui fut la sienne à Bordeaux, peut-être une sorte d'évêque coadjuteur plus considéré que l'évêque titulaire qu'il éclipsa pendant ses années de coadjutorerie, en sorte que le titulaire sembla avoir abdiqué et parut remonter effectivement sur son siège à la mort de Seurin. Quoi qu'il en soit, nous savons que le prestige de Seurin fit de lui le patron de la cité. « Le peuple, écrit Grégoire de Tours, le prit comme patron, et, si la ville est en proie à la peste ou à quelque sédition, la multitude accourt à la basilique du saint, s'impose des jeûnes, célèbre des veilles, se livre à de dévotes oraisons, et bientôt la ville est sauvée du malheur[10]. » Plus influent que Seurin sur les destinées de la cité, mais à un point de vue très différent, l'évêque Léonce, issu d'une vieille famille aristocratique, fut l'arbitre des rois, le bienfaiteur de l'Église, la gloire de Bordeaux. Ses immenses richesses lui permirent de construire un grand nombre d'églises : Saint-Martin de Bordeaux, Saint-Denys de Piles, etc.

« Tout va nous manquer à la fois au VIIe siècle et dans ceux qui suivront. La dernière inscription antérieure au XIe siècle est de 642[11]. Les monuments deviennent de plus en plus rares; je ne crois pas qu'il y ait un sarcophage de Saint-Seurin postérieur à l'an 700. Le nom de Bordeaux n'apparait plus que de loin en loin dans de sèches chroniques ou dans d'insipides vies de saints. Une seule catégorie monumentale ne s'interrompt à peu près jamais dans cette triste et longue série d'années : ce sont les monnaies de Bordeaux[12]. » Les premières sont du VIIe siècle. On pourrait espérer qu'elles vont suppléer au silence de l'épigraphie, mais il n'en est rien, malgré leur série ininterrompue du VIIe au XIe siècle, elles ne comblent en aucune façon la lacune historique dont elles jalonnent les dates principales. Elles nous apprennent si peu que rien relativement à l'histoire religieuse; par elles nous voyons que l'on battait monnaie, vers le milieu du VIIe siècle, sous la rubrique de l'église-cathédrale de Bordeaux et de la basilique Saint-Étienne.

L'indigence des documents est peut-être plus grande encore. On ose à peine faire fond sur des vies de saints de la fin du VIIe siècle; le testament de Bertram du Mans (en 615) et le géographe anonyme de Ravenne nous donnent quelques renseignements à peu près inutilisables. Citons cependant le concile dit de Bordeaux, qui s'est en réalité tenu (en 662) dans un *castrum* des bords de la Garonne, sans doute à Langoiran[13]. De ce document on doit conclure qu'on reconnaissait encore ici la souveraineté des Mérovingiens.

III. Cimetière de Saint-Seurin. — Le cimetière qui entourait l'église de Saint-Seurin doit être contemporain de l'église et remonter à la fin du Ve siècle. Le cimetière de Saint-Seurin se développa rapidement et son renom s'étendit dans toute la Gaule; après l'an mil et jusqu'au XIIIe siècle, la célébrité de la nécropole ne connut plus de bornes. Ici, comme aux Aliscamps d'Arles, on imagina de faire fonder le cimetière par le Christ lui-même. Dans la suite on chanta les illustres sépulcres qu'il contenait et parmi lesquels se trouvaient les douze preux de Charlemagne.

Ce cimetière occupait l'emplacement qui est devenu depuis les allées Damour et s'étendait jusqu'à la rue Judaïque. L'encombrement des tombes avait fini par le rendre insuffisant. « En 1650, dit M. Cirot de la Ville, l'église même était toute dépavée par suite du grand nombre de corps qu'elle avait reçus. » En 1756, le Chapitre donna « au chanoine-ouvrier la permission de faire tirer du cimetière toutes les tombes qui s'y trouveront. » En « 1770, il était devenu impossible d'ense-

[1] Grégoire de Tours, *Hist. Francor.*, l. V, c. XXXIII, *P. L.*, t. LXXI, col. 348. — [2] *Hist. Francor.*, l. V, c. XXXIII, *P. L.*, t. LXXI, col. 348. — [3] C. Jullian, *Inscript. rom. de Bordeaux*, t. II, p. 623. — [4] *Ibid.*, p. 51 sq. — [5] *Ibid.*, p. 57 sq. — [6] Nous avons publié ce bijou dans *Dictionn.*, t. I, col. 2212, fig. 746. Il a fait l'objet d'un long et savant commentaire de M. de Chasteigner et de M. C. Jullian, *op. cit.*, pl. IV, p. 103-109, n. 939. — *Ibid.*, p. 624. — [8] *Dictionn.*, t. I, col. 502. — [9] Pour trois sarcophages rencontrés dans le département, on en trouve onze à Bordeaux provenant des cryptes de Saint-Seurin; fait analogue aux environs. Quand on ne peut se faire enterrer à Saint-Seurin, on fait choix de Saint-Romain-de-Blaye ou de Saint-Vincent-du-Mas-d'Agenais. — [10] Grégoire de Tours, *In gloria confessorum*, c. XLV, *P. L.*, t. LXXI, col. 862. — [11] C. Jullian, *Inscriptions romaines de Bordeaux*, t. II, n. 862. — [12] *Ibid.*, p. 628-629. — [13] *Ibid.*, p. 147, 629.

velir à plus de trois pieds à cause des tombeaux. En 1774, le chapitre autorisa la vente d'un certain nombre de tombeaux en marbre [1]. » En 1804, dit Millin, « on arrive à la collégiale de Saint-Seurin par un petit cours dont les bancs sont formés avec des sarcophages où reposaient les restes des premiers chrétiens. Le monogramme du Christ, les colonnes torses qui décorent les angles de ces tombes et les divers symboles dont elles sont accompagnées les font aisément reconnaître [2]. » « Aujourd'hui encore, continue M. C. Jullian, le sous-sol des allées Damour est rempli de débris de sarcophages, la plupart remontant à l'époque mérovingienne : on en trouve sans cesse des fragments, dès que l'on creuse à six mètres de profondeur. Le soin respectueux avec lequel les chrétiens du moyen âge conservaient les plus anciennes sépultures [3] à la vénération des fidèles nous permet de croire que les restes les plus précieux sont aujourd'hui ensevelis sous la terre et réservés pour de nouvelles et plus brillantes découvertes : il est probable que de ce côté de Bordeaux, l'archéologie locale a de beaux jours à attendre et peut-être même n'est encore que dans l'enfance [4]. » Tous les textes relatifs au cimetière de Saint-Seurin se trouvent réunis dans le livre de M. Cirot de la Ville, p. 185 sq., et dans la réimpression de Lopes par M. Callen, t. I, p. 320 sq. Pour le rôle joué par ce cimetière dans l'histoire du moyen âge, voir *Histoire littéraire de la France*, t. XXII, p. 637.

IV. Cimetière de Saint-Michel. — Le cimetière placé sous ce vocable n'a livré aucune inscription de l'époque mérovingienne. M. Jullian croit qu'il y a eu en ce lieu, dès cette époque, peut-être une basilique, certainement une nécropole [5]. On a signalé [6] un couvercle de tombeau qui a servi de table d'autel dans le cimetière de Saint-Michel. Ce cimetière a pu être abandonné et rétabli en même temps et de la même manière que celui de Saint-André dont nous allons parler à l'instant. Il aura pu succéder à un antique cimetière gallo-romain [7].

V. Cimetière de Saint-André. — Un archéologue à qui la passion des antiquités locales a parfois obscurci le jugement lorsqu'il s'est agi des origines du christianisme à Bordeaux, M. Sansas, a pu, grâce à son attention toujours éveillée, être mis au courant de fouilles assez importantes dont il a laissé une description détaillée. Une lettre adressée par lui à M. Edm. Le Blant, le 7 janvier 1872, est relative au cimetière et aux sépultures antiques de l'église Saint-André de Bordeaux.

« Dans ces derniers temps, écrit-il [8], lorsqu'on a creusé les fondations de ce qui doit être, je crois, la sacristie, pour établir la façade correspondante à l'église, il a été ouvert une tranchée au milieu de constructions très anciennes, qui devaient appartenir à l'époque gallo-romaine. Ces constructions étaient à petit appareil régulier avec zone en briques et à peu près au même niveau où partout nous trouvons des ruines pareilles. Cette découverte n'avait rien d'étonnant, et nous crûmes d'abord être tombé sur les restes d'une maison détruite, seulement nous n'avons pas remarqué, comme cela se présente ordinairement, des traces d'incendie.

« Avec cette pensée, il nous était difficile d'expliquer certaines particularités qui furent notées, sauf à essayer de s'en rendre compte plus tard. Voici les faits :

« 1° La construction à définir se prolongeait du levant au couchant parallèlement au mur de l'église et occupait toute la largeur de la fouille;

« 2° Elle offrait deux murs parallèles distants de 50 à 60 centimètres;

« 3° L'espace qui, à l'ouest, séparait les deux murs était fermé par un mur semblable, lié aux parois;

« 4° Sur la face intérieure de ce mur, du côté de l'ouest, se trouvait un enduit colorié et dans un parfait état de conservation sur un espace de 60 centimètres en carré environ; la partie supérieure était seule ébréchée. L'humidité du terrain avait conservé aux couleurs leur éclat et il fut possible d'enlever la plaque d'enduit sans la briser. Le sujet représentait une forêt avec des oiseaux sur les arbres [9].

« Les fouilles n'ont pas été poussées au delà de la tranchée; quelques autres fragments de mur ont encore été rencontrés sur le parcours de la construction et ont été démolis. On a trouvé notamment une partie de voûte à petit appareil qui était encore en bon état, etc. Comme vous le dites, ce doit être une sépulture chrétienne gallo-romaine; aucune autre explication n'est possible.

« Au surplus, ce qui n'a pas été démoli pour les nécessités de la construction existe encore sous terre, et l'on pourrait facilement le retrouver, même avec des frais insignifiants.

« ... Pour revenir au cimetière de Saint-André, j'y ai trouvé un fragment d'inscription qui me paraît appartenir au IXe siècle et où se trouve, je crois, une trace du chrisme; un autre fragment daté du règne de Turismond (roi wisigoth); des auges sépulcrales sans inscriptions, mais avec des signes particuliers, tels que ronds concentriques, des hachures parallèles formant une sorte de gril et quelques autres marques. »

Le même archéologue a donné une description plus méthodique de la sépulture gallo-romaine chrétienne du cloître Saint-André; nous y empruntons quelques détails complémentaires de ce qui précède : « A une profondeur d'environ 2 mètres, s'offrit une petite voûte en plein-cintre, construite à petit appareil allongé, avec un rang de briques entre chaque rangée de pierres. Les pieds-droits étaient de construction analogue. Comme cette sorte de caveau très étroit n'entrait que fort peu dans la fouille, on n'en détruisit que ce qui gênait et aucune recherche ne fut faite de ce côté-là. »

Il est très vraisemblable que l'église Saint-André a possédé un cimetière dès son origine. Ce cimetière aura pu être abandonné au VIIIe siècle devant la vogue croissante de Saint-Seurin; mais au premier âge du christianisme à Bordeaux, il existait certainement un cimetière aux abords de ce qui est aujourd'hui la cathédrale de Saint-André. Sa situation paraît avoir été autour de l'abside actuelle de l'église et le long du côté méridional, sur l'emplacement où devait s'élever plus tard le cloître Saint-André. Pour des raisons que nous ignorons, la vogue se détourna du cimetière Saint-André au profit

[1] Cirot de la Ville, *Les origines chrétiennes de Bordeaux*, in-8°, Bordeaux, 1869, p. 201. — [2] Millin, *Voyage dans les départ. du midi de la France*, in-8°, Paris, 1811, t. IV, p. 625. — [3] Lorsque les églises étaient combles on enfouissait les tombes sous le sol, on construisait un pavé au-dessus et l'on avait ainsi un nouvel emplacement sans dommage pour les sépultures primitives. *Corpora quæ antiquitus in ecclesiis sepulta sunt, nequaquam proficiantur, sed tumuli qui apparent profundius in terram mittantur, et, pavimento desuper facto, nullo tumulorum vestigio apparente, ecclesiæ reverentia conservetur.* Théodulfe d'Orléans, *Capitula ad presbyteros*, n. IX, *P. L.*, t. CV, col. 194. — [4] C. Jullian, *Inscriptions romaines de Bordeaux*, in-4°, Bordeaux, 1890, t. II, p. 20. — [5] *Ibid.*, t. II, p. 39, n. 862. — [6] Braquehaye, dans *Société archéologique*, t. I, p. 98. — [7] De Mensignac, dans *Soc. archéologique*, t. VIII, p. 11. — [8] E. Le Blant, *Sarcophages chrétiens de la Gaule*, 1886, p. 89, 90. — [9] « L'artiste avait représenté des arbres touffus où voltigeaient de nombreux petits oiseaux. Il me fut possible d'enlever une partie de cet enduit d'un seul morceau, d'environ 40 centimètres carrés et je le plaçai à part pour le faire transporter au Musée. Mais pendant mon absence, soit que les couleurs s'étant ternies à l'air, on ait considéré ce débris comme sans valeur, soit pour toute autre cause, je ne l'ai plus retrouvé quelques heures après. »

de Saint-Seurin qui transforma la mode en un durable privilége. C'est ainsi qu'en 1081, le chapitre de Saint-André ayant fait enterrer un laïque dans son église, le chapitre de Saint-Seurin se plaignait qu'on portait atteinte à son privilège : *ad destruendum Sanctissimi Confessoris atque Pontificis Severini cœmeterium ab initio primitivæ Ecclesiæ celebratum*. Condamné par l'archevêque, le chapitre de Saint-André fut rétabli dans ses droits, en 1099, par une bulle du pape Urbain II : *Cimiterium quod requirebatis ad sepulturam fidelium, Ecclesiæ statim vestræ restituimus.*

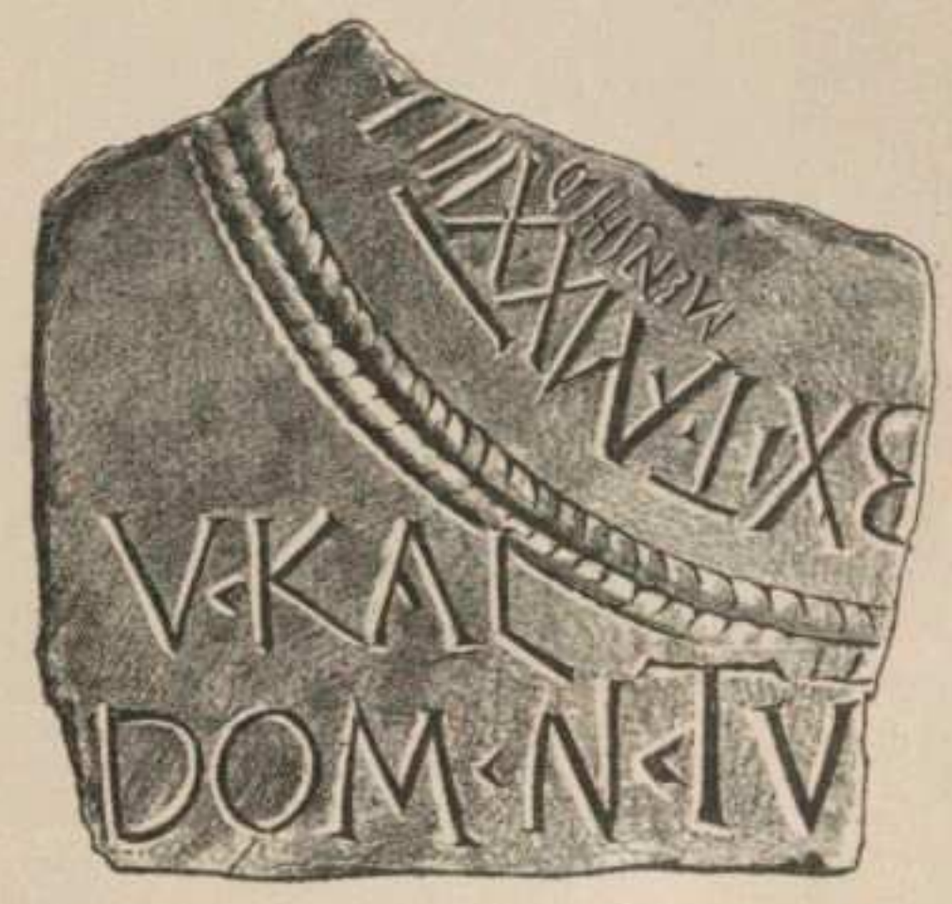
De l'existence du cimetière nous pouvons conclure à celle d'une basilique, aussi ancienne peut-être que celle de Saint-Martin, bien qu'elle n'apparaisse dans les textes qu'à l'époque carolingienne. Elle a dû exister dès 451-453, date d'une inscription chrétienne trouvée dans le Vieux Cimetière, elle est peut-être plus ancienne, et du commencement du Vᵉ siècle. Malgré la présence d'une inscription funéraire de l'époque romaine dans l'église Saint-André on n'est pas fondé à supposer que le cimetière chrétien du Vᵉ siècle ait succédé à un cimetière païen. Quant au cimetière créé au XIᵉ siècle, il semble avoir eu la même disposition que celui du Vᵉ siècle s'étendant également du côté septentrional et beaucoup plus à l'ouest, de manière à envelopper à peu près entièrement l'église.

VI. Cimetière de Sainte-Croix. — L'ancienneté du cimetière de Sainte-Croix est attestée par la présence aux abords de l'église d'un « grand nombre de cercueils en pierre, dont quelques-uns renfermaient, les uns de petites médailles du bas-empire, les autres des vases [1]. » « Lorsqu'en 1847, rapporte Sansas, on abaissa le niveau du cimetière de Sainte-Croix, on découvrit une quantité considérable de tombeaux ou cercueils en pierre munis chacun de son couvercle et renfermant des restes humains. Ces tombeaux ne portaient aucune inscription ni aucun symbole; un seul était orné d'une croix à branches épatées, sculptée sur le fronton qui formait le couvercle [2]. »

Le premier document qui fasse positivement mention de Sainte-Croix est l'acte de restauration de l'église par Guillaume le Bon, au Xᵉ siècle. L'authenticité de cet acte n'étant pas à l'abri de tout soupçon, il est peut-être plus sage de s'en tenir au XIᵉ siècle [3]. Une épitaphe que nous allons étudier avec les autres monuments de l'épigraphie bordelaise va nous montrer qu'il y avait à Sainte-Croix, dès le VIᵉ siècle, une église chrétienne et un cimetière.

VII. Épigraphie. — Il faut peut-être laisser le premier rang dans l'épigraphie bordelaise à une inscription dont il est malaisé de fixer la date, bien qu'elle paraisse ancienne. La paléographie ne nous apprend pas grand chose parce que cette inscription a disparu depuis plus d'un siècle et que l'unique reproduction qu'on en possède ne semble pas offrir les caractères d'une minutieuse exactitude. Le marbre provenait du cimetière de Saint-Seurin et on le signalait comme perdu dès 1734. Edmond Le Blant se montrait disposé à lui attribuer une haute antiquité à cause de la simplicité de la formule, de l'acclamation finale, de la forme de la lettre A et de l'absence d'une mention relative au jour de la mort. Ces raisons ont peu de valeur. L'inscription pourrait bien n'être pas complète, la forme du monogramme est relativement moderne, le type de la lettre A se retrouve à Bordeaux sur une inscription du milieu du Vᵉ siècle. Cette épitaphe a été donnée déjà dans le *Dictionn. d'archéol. chrét.*, t. I, col. 259, fig. 53; on peut s'y reporter pour la lecture de la formule : *[Hi]c pau[s]at [i]n pa[ce] Aucilia Pascasia. Aiutit Spir(i)tus S(anctus)* ! Cette inscription est la seule épitaphe de la Gaule qui renferme l'invocation au Saint-Esprit [4].

Le cimetière de Saint-André nous a fourni un fragment de marbre conservé au « Musée d'armes » (fig. 1588). On remarquera que la forme de la lettre A est celle de l'épitaphe précédente. La plaque devait mesurer 0ᵐ45 de chaque côté, l'épaisseur est de 0ᵐ022. La partie de l'inscription renfermant les noms et l'âge du défunt formait une ou deux lignes circulaires au



1588. — Fragment de marbre.
D'après Jullian, *Inscriptions romaines de Bordeaux*, t. II, pl II.

milieu de la plaque : au centre même, se trouvait sans doute le monogramme du Christ dont on aperçoit peut-être l'amorce sur la ligne de cassure supérieure. La date était écrite en bas sur deux lignes. Sansas a sagement interprété trois lettres qui nous apprennent que la pierre fait mention du roi des Wisigoths, Turismond, qui gouverna l'Aquitaine, une partie de la Narbonnaise et de l'Espagne de 451-453. C'est le plus ancien monument gaulois daté du règne d'un roi barbare. Voici le développement de l'inscription [5] :

...: bixit an(nos) XXIIII, mens(es) III. di(es).....
v kal(endas)... [r(egno)] dom(ini) n(ostri) Tur[ismundi].

Une autre plaque de marbre, dont il ne nous reste qu'un fragment, ressemble assez à l'inscription précédente, quoique la paléographie invite à la faire remonter une cinquantaine d'années plus haut. L'original est conservé au « Musée d'armes ». La partie centrale de la

[1] Jouannet, *Musée d'Aquitaine*, t. I, p. 221. — [2] Sansas, dans le *Congrès archéol. de France*, 1861, p. 467. — [3] Lopes-Callen, t. II, p. 165, 179, 191. — [4] Baudelot de Dalver, *Hist. de l'Acad. des inscr.*, t. III, p. 240 et dessin. Cf. Baurein, édit. Méran, t. IV, p. 304. De lui proviennent toutes les autres copies : Bouhier (ms. *20317*), n. LXVI; *Nouveau traité de diplomatique*, t. II, pl. XXIX, p. 623; Venuti, p. 47, pl. III. Le dessin de l'Académie fut reproduit assez inexactement par Venuti, lequel a inspiré toutes les autres reproductions, sauf celle de E. Le Blant et de C. Jullian qui reproduisent le dessin de l'Académie. Séguier, *Index absolutissimus*, t. II (ms. *16935*), fol. 976; cf. *Repertorium*, t. II (ms. *16930*), fol. 1388; Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule*, t. II, p. 372, n. 583 *a*, et planches n. 468; Cirot de la Ville, *Notice*, p. 117; *Hist. de Saint-Seurin*, p. 212, pl.; Nolibois, *L'Aquitaine*, t II, p. 92; Lopes, édit. Callen, t. I, p. 321; C. Jullian, *Inscript. de Bordeaux*, p. 21, n. 850; Hirschfeld, *Corp. inscr. lat.*, t. XIII, pars 1, n. 906. — [5] Sansas, dans *Le progrès*, t. III, p. 593; reproduit par la *Soc. archéol.*, t. II, p. 14; t. VI, p. 47, pl. VI, n. 3 (dessin de Bernède); Sansas, dans la *Soc. archéol.*, t. II, p. 14, dessin; Peigné-Delacourt, dans les *Mém. de la Soc. académ. de l'Aube*, t. XXX, p. 370 sq.; C. Jullian, *op. cit.*, t. II, p. 36, n. 860, pl. II; *Histoire de Bordeaux*, in-4°, Bordeaux, 1895, p. 76, pl.; Le Blant, *Nouveau recueil*, 1892, p. 304, n. 284; *Corp. inscr. latin.*, t. XIII, n. 904.

plaque était occupée par un chrisme, à droite et à gauche duquel on lisait deux lettres encadrées dans un filet circulaire. L'inscription pourrait être : [*B(onæ)*] *m(emoriæ)* (?). — [.....*et*] *Vinius* (?)... *fecerv*[*nt*][1].

L'inscription la plus complète et la plus importante de l'épigraphie bordelaise est mentionnée explicitement pour la première fois dans la première édition de la *Chronique* de de Lurbe, en 1589, sans aucun commentaire. En 1618, Darnal donne le texte avec cette notice : « Épitaphe gravée en un marbre poli, attaché ou enchassé en la muraille, à costé du sepulchre de nostre sainct Mommolin, au derrière de la petite porte, devers le Septentrion entrant soubs ce theatre. C'est epitaphe est graué par quelque rude sculpteur, les caractères sont divers et meslangés des lettres Gottes, et antiques romaines, avec des pointes et esgratignеures entre ligne et à costé. » En 1648, l'épitaphe n'avait pas changé de place, puisque Liabeuf la vit au même endroit « escrite en un vieux marbre qui estoit proche son sepulchre [de saint Mommolin] avant qu'il fut translaté en l'année 1646. » En 1754, Venuti la dit « gravée sur une table de marbre qui est appliquée à un des piliers de l'église. » Vers 1774 on tire une copie d'après l'original. « Elle a disparu depuis, écrit M. C. Jullian, mais j'ai la conviction intime qu'elle se trouve aujourd'hui encastrée dans un des piliers de l'église et dissimulée par la maçonnerie extérieure[2]. » D'après ce savant l'inscription devait être connue dès 1309, date de la plus ancienne mention du culte rendu à Bordeaux à saint Mommolin.

A défaut de l'original, nous devons nous contenter de la copie du savant abbé Venuti, l'ami de Montesquieu, dans ses *Dissertations sur les monuments de Bordeaux*, p. 51 (fig. 1289). Ce texte est incontestablement plus exact qu'aucun de ceux qui ont été donnés par les différents éditeurs dont voici les principales lectures :

Darnal : *Hic requiescit bonoe recordationis humilis Christi Mummolus, qui vixit annis centum septua, ginta, apud quem nullus fuit dolus malus, qui fuit sine ira iocundus. Hoc est accepit transitum suum die 6. Idus Augusti, ubi fecit augustos dies septem- anno V regni Domini nostri Clodouei Regis.*

On remarquera la correction *Mummolus* pour *Mommolenus* et l'addition de *centum* devant *septuaginta*.

Liabeuf : *Hie requiescet bone recordaciones humilis xpi Mommolenus qui vixit annus lls septuagenta apud quem nullus fuit dolus malus qui fuit sene ira iocundus hoc est accepit transitum suũ diæ b'1° idus augustas. ubi. fecit augustos dies septẽ anno v° regnum doñni nost Chlodovei reg.* +

Mabillon : suit le texte de Liabeuf qu'il développe et corrige un peu.

Devienne : *Hic requiescit bonae recordationis humilis Christi Mummolenus, qui vixit annos plus minus septuaginta; apud quem nullus fuit dolus malus; qui fuit sine ira Jocundus; hoc est accepit transitum sub die VI, idus augustas, ubi fecit augustos dies septem anno quinto regnum domini nostri Chlodovici regis.*

Fronton du Duc a lu l'inscription, mais il a négligé de la transcrire; il se borne à faire remarquer qu'il y a *septuaginta* « escript tout du long, et qu'au-dessus de la première lettre S avoient été engrauées trois petites marques hors des lignes, et en façon de glose, qui ressembloient à trois L qu'on a prins pour trois CCC. »

Il est hasardeux de rien relever au point de vue paléographique dans un dessin qui pourrait s'écarter fort de l'original. « La paléographie des lettres, écrit M. C. Jullian, par exemple des O en losange, des C en carré, des D en forme de ∂, des A à traverse brisée est bien celle du VIIe siècle. Toutefois l'aspect général de l'inscription semble celui d'un monument postérieur. Mais remarquons, après Le Blant, les abréviations insolites VI[o] et V[o] : or elles ne se retrouvent qu'une seule fois sur les marbres de la Gaule, et précisément sur une inscription recopiée au XIVe siècle. Nous croyons donc fort possible que l'inscription vue par Darnal, Liabeuf et Venuti ne soit pas exactement l'épitaphe originale, mais une épitaphe recopiée sur un modèle antique (le copiste aura imité avec soin la forme des lettres du VIIe siècle) ou plutôt restaurée ou retouchée tout au moins. Voyez ce que nous dit Darnal : Elle est gravée « par quelque rude sculpteur, avec des pointes et esgra- « tigneures entre ligne et à costé. » Dom Devienne va trop loin, selon nous, lorsqu'il dit de cette inscription qu' « elle porte les plus fortes preuves de supposition » qu'il insiste sur « la barbarie du style et celle du carac- « tère, qui n'est ni romain ni gothique, » et qu'il la croit « composée dans le Xe siècle, lors de la restauration de « l'abbaye de Sainte-Croix, et que le faussaire qui étoit « lui-même fort ignorant, en prétendant avoir décou- « vert un monument ancien et précieux pour le monas- « tère, a abusé de la crédulité de ses contemporains et « de la grossièreté de son siècle. » Dutemps dit tout aussi nettement qu'elle « paroit apocryphe », mais il a visiblement subi l'influence de Devienne. Bernadau nous dira même qu'elle est en caractères du XIVe siècle. »

Voici les lectures de M. C. Jullian et de M. O. Hirschfeld[3] :

C. Jullian, *Inscr. rom. de Bordeaux*, t. II, p. 43.	O. Hirschfeld, *Corp. inscr. latin.*, t. XIII, n. 905.
Hic requiecet bone recordaciones hum(i)lis Chr(ist)i (famulus) Mommolenus, qui vixit annus [plu]s [m(inus)] (??) septuagenta. Apud quem nullus fuit dolus malus; qui fuit sene ira, jocundus : hoc est. Accepit transitum suu(m) diæ sexto idus augustas, ubi fecit a(u)gusta dies septe(m), anno quinto regnum dom(i)ni nost(ri) Chlodovei reg(is).	☩ *Hic requie(s)cet bone recordaciones hum(i)lis Chr(ist)i Monimolenus, qui vixit annus (plus minus?) septuagenta. Apud quem nullus fuit dolus malus, qui fuit sene ira, iocundus hoc est. Accepit transitum suu(m)* (i. e. mortuus est) *diæ sexto idus Augustas, ubi fecit Augusta* (i. e. opinor mensis Augustus) *dies septem, anno quinto regnum dom(i)ni nost(ri) Chlodovei reg(is).*

Nous n'entrerons pas dans le commentaire de cette inscription, commentaire superflu depuis la magistrale étude de M. C. Jullian. L'inscription est datée du 8 août 642. Il faut écarter l'identification proposée entre Mommolenus de l'inscription et le Mummolus,

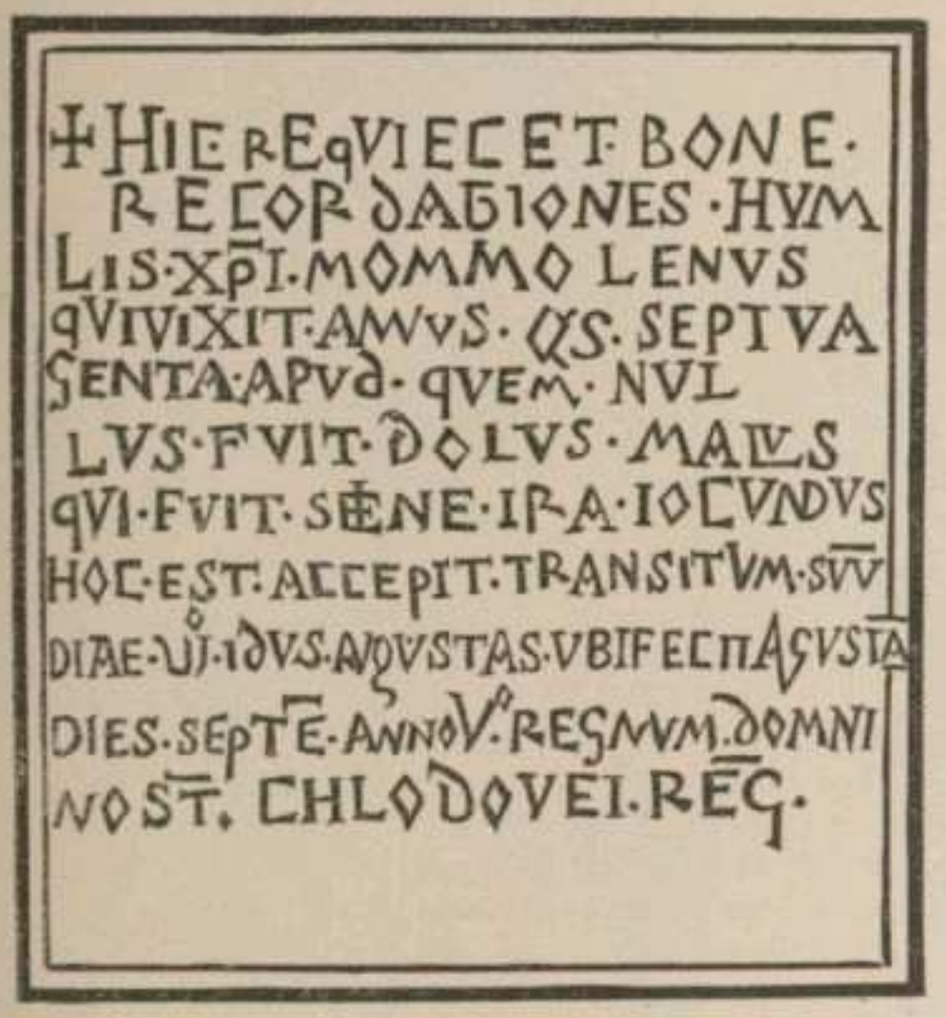
[1] Sansas, dans la *Soc. archéol.*, 1875, t. II, p. 12 sq. ; C. Jullian, *op. cit.*, t. II, p. 38, n. 861 ; *Corp. inscr. lat.*, t. XIII, n. 907. — [2] C. Jullian, *op. cit.*, t. II, p. 42, cite les *Propres* du diocèse de Bordeaux depuis 1728 jusqu'à nos jours, dans lesquels on lit que le marbre en question *parieti tumulo vicino afflæum est.* Nous attirerons l'attention sur la valeur historique souvent réelle d'un grand nombre de détails archéologiques contenus dans les compositions des liturgies gallicanes du XVIIe et du XVIIIe siècle. Ceux qui rédigeaient ces offices avaient pour la plupart une érudition locale approfondie et une science critique à peu près inattaquable. — [3] Voici, en matière de commentaire, l'inscription interprétée par Mabillon, *Acta sanct. O. S. B.*, t. II, p. 678 : *Hic requiecit bonæ memoriæ humilis Christi servus seu abbas Mummolenus, qui vixit annis circiter septuaginta, apud quem nullus fuit dolus aut malitia : qui fuit sine ira, iocundus, hic hospes accepit transitum die VI, idus augustas, ubi (id est postquam) fecit (seu absolvit) augustus dies septem, anno quinto regni domini nostri Theoderici regis.*

premier ou second abbé de Fleury-sur-Loire [1]. Jusqu'à nouvel ordre nous pouvons croire que le Mommolenus de Sainte-Croix est un personnage inconnu.

On remarquera dans l'épitaphe la double indication du jour, à la manière ancienne (*VI idus*) et par le quantième du mois (8 août : *ubi fecit agusta dies septem*). A remarquer aussi de nombreuses incorrections de langage et des formes populaires [2].

Le tombeau de Mommolenus reposait sur quatre colonnettes à la mode des beaux tombeaux mérovingiens [3].

VIII. Poterie. — Des fouilles exécutées sur le parcours de la rue Sainte-Hélène, le long de l'église Saint-André, c'est-à-dire à l'endroit où ont dû se trouver une des premières basiliques et un des plus anciens cimetières chrétiens de Bordeaux, ont fait retirer du sol des débris du plus grand intérêt. Si on veut bien remarquer que l'emplacement de la rue Sainte-Hélène n'est



1589. — Épitaphe de saint Mommolin.
D'après Venuti, *Dissertation*, p. 51.

pas éloigné de celui où dut exister l'antique église Saint-André, on sera disposé à admettre que les débris architecturaux rencontrés çà et là parmi les débris de poterie, peuvent nous mettre sur la voie d'un lieu de réunion des chrétiens qui y célébraient leurs repas en commun ou agapes. On a trouvé en effet dans les fouilles des murs de fondations en petit appareil avec rangs de briques, faisant partie de salles longues, des fragments d'architecture pouvant se rapporter à un monument du IVe au Ve siècle, ainsi que plusieurs chapiteaux très remarquables ayant des rapports avec nos poteries.

« Ces poteries noires, dit M. Girault, ont généralement une assez grande épaisseur, variant de 6 à 12 millimètres. Formées d'une argile gris-clair cendré, bleuâtre, verdâtre, quelquefois jaunâtre, rappelant les couleurs de la pierre lithographique, plus rarement gris foncé ou noir d'ardoise, d'une pâte fine et serrée, bien homogène avec quelques paillettes de mica, elles ont une grande sonorité et présentent une cassure rectiligne à arêtes vives. Quelquefois, cependant, la terre moins cuite a sa surface altérée par le séjour dans le sol. Toutes ces poteries sont revêtues d'un vernis noir, lustré plus ou moins, qui est parfois assez translucide pour laisser apercevoir la couleur de la terre et lui donner alors une nuance noir gris comme bronzé et quelquefois marbré (je suppose par l'altération subie dans le sol); mais l'aspect général est plutôt noir. M. Ch. Braquehaye donnerait à cette couleur le nom de noir corné ou aspect couleur de corne. Ce vernis a dû être posé au pinceau en une ou deux fois, comme l'indique une réparation inégale laissant des taches là où il est plus épais et où il a coulé; il a été attaqué sur quelques pièces peu cuites. La forme est ronde, un fond plat sur lequel s'élève un bord curviligne méplat de 30 à 65 millimètres de la base à l'extérieur, le diamètre variant de 17 à 30 centimètres au moins pour les assiettes et les plats. »

Chaque vase présente entassés les uns sur les autres divers symboles chrétiens parmi lesquels les symboles les plus archaïques, tels que le poisson, l'agneau, l'ancre, la colombe. D'autres, moins anciens, comme la croix, le monogramme flanqué de α et ω, la palme, le soleil, les étoiles, le paon, le serpent, le cerf passant. Ces symboles et les ornements sans prétention symbolique se trouvent à l'intérieur et dans le fond des poteries, disposés en trois zones concentriques :

1° Le centre du fond est occupé par un ou quelquefois par plusieurs médaillons circulaires, dont on peut ramener toutes les variétés à deux types : *a*. la colombe avec le chrisme, les étoiles et la palme (ce motif sur un seul vase); *b*. le cerf et le chien, avec la palme, les étoiles, le soleil (avec ou sans rayons), la croix, le chrisme (fig. 1590).

2° Une zone circulaire qui entoure les médaillons est composée d'ornements triangulaires dont la base regarde le centre du vase; ces ornements sont les suivants : *a*. plume de paon à base en forme d'ancre; *b*. palme triangulaire; *c*. branche d'olivier ou de figuier; *d*. cartouche avec un nom propre; *e*. feuille chargée de poissons et d'agneaux (fig. 1590). Au milieu ou à la base de ces ornements, des ronds, des étoiles, des rosaces, etc.

3° Une seconde zone circulaire à la circonférence même du fond du vase, offre des ornements sans importance, points, écailles, stries ou hachures. « Les feuilles, les rosaces, le médaillon sont faits par application d'une empreinte gravée en creux comme serait un coin servant à frapper des médailles, sur un cachet donnant de légers reliefs; ce sont de véritables empreintes sigillaires. Ces reliefs épargnés dans les fonds n'en dépassent pas la suface générale. » Ces empreintes sont peu nettes, peu distinctes, une partie du sceau a souvent été seule reproduite, soit manque de soin, soit pour toute autre raison.

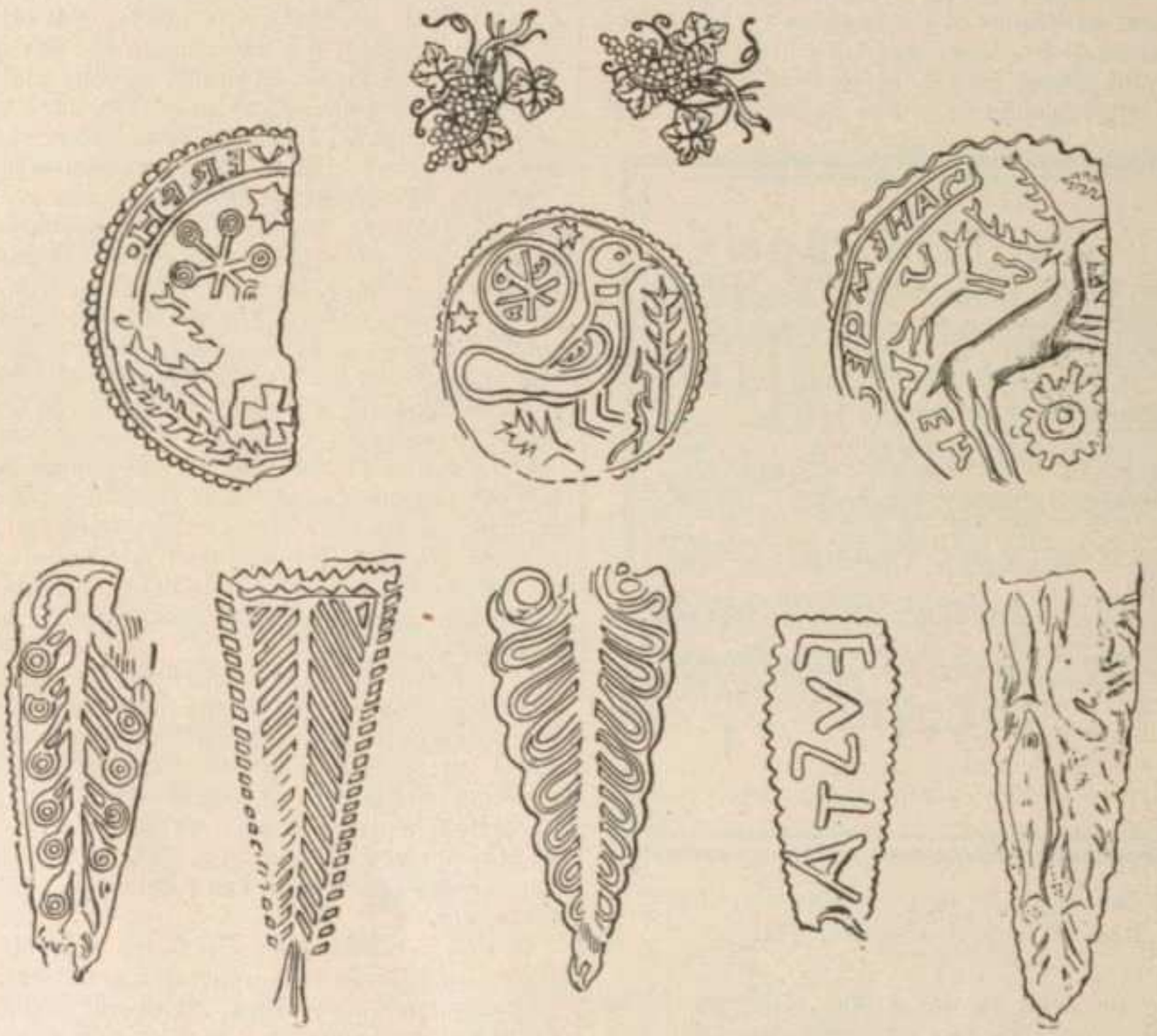
Si les symboles qui ornent les poteries sont au nombre des plus anciens du christianisme, ce n'est là qu'un nouveau cas de survivance à noter, car la date à laquelle les objets eux-mêmes ont été manufacturés ne peut laisser place au moindre doute; ils appartiennent, sans contestation possible, à la période mérovingienne.

[1] M. C. Jullian a justifié cette manière de voir par des raisons très fortes. *Inscript. rom. de Bordeaux*, t. II, p. 45-47. — [2] Darnal, *Narré de la vie de S. Mommolin*, p. 107; J. Darnal, *Chronique*, p. 51; Liabeuf, *Lettre du 20 avril 1648* à dom Grégoire Tarrisse, *Correspondance de la congrégation de Saint-Maur*, t. I, fol. 7 bis (Bibl. nat., ms. franc. n. *19678*). Copie imprimée par Mabillon, *Acta sanct. ord. S. Bened.*, t. II, p. 676; *Annales*, t. I, p. 546; *Gallia christiana*, t. VIII, col. 1541; Venuti, *Dissertations*, p. 50; de Castellane, dans *Soc. arch. du midi de la France*, t. II, p. 201; *Dictionn. d'épig.*, t. I, col 150; *Dominicale bordelaise*, t. I, p. 39; Nolibois, *L'Aquitaine*, t. II, p. 252; Marion, *Notes d'un voyage dans le sud-ouest de la France*, p. 44; Grellet-Balguerie, *Clovis III*, p. 6, pl.; Le Blant, *Inscript. chrét. de la Gaule*, n. 586 *a*, t. II, p. 377, pl. 490; Devienne, *Histoire de Bordeaux*, IIe partie, p. 17, note 1; C. Jullian, *Inscript. rom. de Bordeaux*, t. II, p. 40, n. 862; *Corp. inscr. lat.*, t. XIII, n. 905. On trouvera dans C. Jullian, *op. cit.*, p. 42, l'indication de plusieurs auteurs qui mentionnent l'inscription sans la donner. — [3] Il a été détruit à la Révolution. Description exacte par Darnal et par Venuti.

Au reste, l'ornementation offre les plus grands rapports avec celle des monuments architecturaux mérovingiens. La date ne paraît pouvoir être relevée jusqu'au IVe ou Ve siècle, il faut l'abaisser jusqu'au VIe, peut-être même jusqu'au VIIe siècle. Certains détails, tels que la plume de paon ancrée ou la croisette rappellent les monnaies bordelaises du VIIe siècle.

Les inscriptions qui se lisent sur ces vases sont en relief très peu saillant. Les lettres ont été gravées sur le moule en creux, quelquefois de gauche à droite. Une seule de ces inscriptions présente un sens clair, on lit le nom propre : *Eustachius*.

Des poteries semblables à celles que nous venons de décrire, mais sans inscriptions ont été trouvées sur divers points, rue Ravez, rue Saint-Sernin, rue Esprit-des-Lois et à Loupiac-de-Cadillac.



1590. — Poteries de Bordeaux. D'après Jullian, *Inscriptions romaines de Bordeaux*, t. II, p. 58.

IX. Sarcophages. — Bordeaux et la région du Sud-Ouest ont possédé au VIe siècle une école de sculpture dont les ouvrages nous sont parvenus en assez grand nombre. Bien déchue des anciennes écoles établies dans le pays et qui abordaient encore l'étude du modèle vivant, cette école ne produit désormais que du bas-relief de la dernière qualité, c'est-à-dire le bas-relief ornemental. Même dans ce genre inférieur l'école dont nous parlons cède au mauvais goût général de l'époque. Elle fait trop large, presque exclusive, la part du symbolisme dans le choix et la disposition des détails, néanmoins les cahiers de modèles dont elle fait usage renferment de bons croquis dans lesquels se retrouve l'antique tradition des écoles païennes. « C'est donc encore grâce à la religion qu'il est possible de parler ici de l'art du VIe siècle. Elle a eu le mérite de faire vivre la sculpture à Bordeaux plus longtemps que la poésie, que la rhétorique et que le haut enseignement[1]. »

Le goût public se porte alors vers les grands sarcophages anonymes à symboles chrétiens. Pour trois qu'on trouve aux environs et dans les limites du département actuel[2], on en rencontre onze à Bordeaux provenant des cryptes de Saint-Seurin[3]. Tous ces sarcophages sont en marbre, anépigraphes et remontent au VIe ou au VIIe siècle. La plupart, tous peut-être, ont été extraits du sous-sol de l'église actuelle, au-dessous de la crypte de Saint-Fort. D'autres sont demeurés enfouis dans le sol[4].

Tous ces tombeaux, et vraisemblablement aussi ceux que l'avenir nous fera connaître, ont le même caractère[5], spécial à la région du Sud-Ouest pendant toute la période mérovingienne. M. Edm. Le Blant le décrit ainsi[6] : « Le type adopté dans le bassin du Rhône procède des modèles romains ; des rapports faciles et fré-

[1] C. Jullian, *Inscript. rom. de Bordeaux*, in-4°, Bordeaux, 1890, t. II, p. 624. — [2] *Ibid.*, n. 944, 955, 962. — [3] *Ibid.*, n. 851-859. — [4] Cirot de la Ville, *Notice sur Saint-Seurin*, p. 91 ; Lettre de M. Drouyn à M. Edm. Le Blant, publiée dans *Les sarcophages chrétiens de la Gaule*, 1886, p. 88. « Avant la crypte existait un sanctuaire dont le sol est à 1 mètre ou 1m50 plus bas que le sol de cette crypte, et qui doit être le sol primitif ; là il y a quinze ou vingt ans (vers 1865-1870) on a fait des fouilles et j'ai vu en place des tombes semblables à celles qui ont été déposées dans la crypte. On a dû, lorsqu'on l'a construite, laisser en place d'autres tombes. » Dans une lettre de M. Sansas à M. Ed. Le Blant, on lit : « Le sous-sol de l'église Saint-Seurin est pavé de tombeaux chrétiens, en marbre, avec chrismes et décorés à sculpture plate. Quand on a refait les parties du chœur de Saint-Seurin on a reconnu que les anciens piliers reposaient sur des tombeaux sans décorations, simples anges de pierre, formant plusieurs couches superposées, » etc. — [5] H. Leclercq. *Manuel d'archéologie chrétienne*, in-8°, Paris, 1907, t. II, p. 307. — [6] E. Le Blant, *Les sarcophages chrétiens de la Gaule*, in-4°, Paris, 1886, p. XI.

quents par la voie de la mer et du fleuve ont effacé presque toute différence; à peine en reconnaît-on quelqu'une entre les marbres chrétiens d'Arles et ceux de Rome. Il en est autrement pour le style des tombeaux appartenant au sud-ouest de la Gaule. A la réserve d'un trait dont je vais parler, l'influence de la métropole ne s'y fait que rarement sentir, et l'on pourrait se demander si le petit nombre de ceux qui en portent l'empreinte, n'y sont pas venus des bords du Rhône. L'âge aussi bien que la distance ont amené la dissemblance si nettement marquée entre les monuments des deux parties de notre sol. La plupart de ceux du Sud-Ouest, œuvre d'un travail barbare, sont à coup sûr les derniers en date, comme le démontre évidemment le style des rares personnages qui s'y rencontrent. Ce qui distingue tout d'abord les œuvres de cette contrée, c'est la forme particulière des cuves sépulcrales, étroites par la base, s'évasant par le haut; un système de décoration de simples ornements ou les associant aux figures, l'absence d'un grand nombre de sujets adoptés en Provence et parmi lesquels il faut compter certains traits de l'histoire biblique : le frappement du rocher, le passage de la mer Rouge, les tables de la loi, la chute des cailles dans le désert, David et Goliath; puis la Nativité, le baptême du Christ, saint Pierre recevant les clefs célestes, le Seigneur lui lavant les pieds, lui prédisant la renonciation, la montagne aux quatre fleuves avec le Christ qui la domine, les cerfs qui s'y abreuvent; le martyre de saint Paul, la résurrection symbolisée par la croix s'élevant triomphante au-dessus des soldats endormis. Indépendante par tant de côtés du type romain, la décoration de ces sarcophages s'y rattache d'ailleurs, comme je viens de le dire, par un trait assez inattendu, c'est l'emploi répété de motifs très antiques et dont les derniers même appartiennent en propre à l'imagerie païenne : les génies vendangeant et foulant le raisin, ceux qui tiennent en signe de deuil une torche renversée et l'image des Dioscures. Rien ne saurait mieux attester la vitalité de ces traditions d'ateliers dont j'ai tenté de faire ressortir les marques. »

La distribution de la cuve varie peu. Des colonnes ou des pilastres forment un certain nombre de compartiments rectangulaires que viennent souvent subdiviser des frises horizontales. Un sarcophage se distingue par la présence de sept arcades cintrées posées sur des colonnes; un sarcophage de Pujols est simplement décoré de strigilles. L'ornement préféré est le monogramme du Christ flanqué de l'α et ω. On le trouve tantôt sur la cuve, tantôt sur le couvercle, tantôt sur les deux pièces, mais il occupe dans tous les cas le centre du monument. Les autres ornements ont non seulement une intention décorative, mais encore une portée symbolique. Sur un sarcophage le monogramme est abrité sous une draperie qu'une main traverse tenant une couronne qui encadre le monogramme, c'est l'image du Père couronnant son Fils bien-aimé; ou bien ce sont des pampres becquetés par les colombes, image de l'Église; c'est encore le vase à anses d'où sortent les pampres et qui peut être l'image du Christ en qui l'Église prend sa source. On voit employer la lance, les étoiles auxquelles pouvait s'attacher un symbolisme qu'il serait malaisé de préciser avec une trop rigoureuse exactitude.

Les faces latérales des cuves et du couvercle sont ornées avec moins de profusion et moins de recherche, ce sont presque uniquement des feuilles de lierre et des palmes décoratives. La face postérieure n'offre que des imbrications ou des écailles de poisson qui empiètent parfois sur les faces latérales et une fois même sur la face principale. Une seule fois la face postérieure est entièrement lisse.

« Mais comment expliquer cette différence entre les sculptures du Sud-Ouest et celles de la Provence, se demande M. C. Jullian? C'est une question que l'on ne saurait résoudre encore et dont la solution dépend peut-être de l'étude approfondie de l'état politique et moral des deux pays. Il est probable que les sujets des Bourguignons, les habitants de la vallée du Rhône — les anciens provinciaux de cette Narbonnaise qu'on appelait le prolongement de l'Italie — se sont constamment inspirés des souvenirs, des coutumes et des modes des Romains : les rois affectent une extrême déférence envers les empereurs; les épitaphes sont datées des années consulaires, les sculptures des tombeaux sont empruntées aux modèles des artistes de Rome. Dans le Sud-Ouest, au contraire, les inscriptions sont datées des années des rois barbares, les Goths et les Francs affirment leur autonomie, les relations avec l'Italie sont difficiles, les artistes locaux ne peuvent se former à l'étude des maîtres d'au delà des Alpes. Livrés à eux-mêmes, ils se bornent à décorer leurs sarcophages à l'aide de motifs ornementaux, ils évitent les figures et les grandes scènes. Et ces motifs ornementaux, il les tirent précisément des plus anciens symboles de leur foi. La tradition de l'art chrétien primitif se conserve plus longtemps ici. Les écoles de sculpture du Sud-Ouest vivent uniquement des types de décorations empruntés aux signes mystérieux d'autrefois : palmes, couronnes, pampres, colombes; elles ont conservé tous les motifs qui se rattachaient au premier âge de leur croyance, se bornant à leur faire subir les transformations nécessitées par la sculpture funéraire. Séparées et, pour ainsi dire, coupées du centre de la civilisation chrétienne, elles se sont développées avec les ressources que leur fournissaient leurs plus anciens souverains. C'est ainsi encore que l'on peut expliquer pourquoi les poteries du VIe siècle de notre ère sont ornées précisément des symboles primitifs du christianisme. En somme, nous retrouvons en Gaule dans la sculpture chrétienne les mêmes différences que dans la sculpture païenne : les tombeaux gallo-romains du musée de Bordeaux rappellent aussi peu que possible ceux des musées de Narbonne ou d'Arles, entièrement semblables à ceux de Rome. La même distinction existe pour les tombeaux chrétiens. Seulement, nos sarcophages chrétiens se distinguent des autres par l'absence de figures, nos monuments païens, au contraire, par la présence de figures, de scènes ou de portraits, choses qui manquent entièrement aux monuments contemporains du Sud-Est et de Rome. Tous ces tombeaux sont en marbre blanc, gris ou bleu des Pyrénées et ont à peu près les mêmes dimensions, 2m05 à 2m15 en longueur, 85 centimètres en hauteur, couvercle compris. »

Le plus soigné au point de vue de la technique des sarcophages de Bordeaux et du Sud-Ouest provient de la crypte de Saint-Fort [1]. Sur la face principale de la cuve, au centre, entre deux pilastres, le monogramme de Christ flanqué de α ω, entouré d'une couronne que tient une main sortant de draperies. A droite et à gauche, des pampres de vigne sortant d'un vase et becquetés par deux colombes. Aux angles, des colonnettes. Sur le couvercle, des feuilles de lierre. Un autre sarcophage extrait du sol de la crypte en même temps que le précédent présente sur la face principale une lance entourée de pampres; à gauche et à droite, for-

[1] Cirot de la Ville, *Notice*, p. 84; dans le *Bulletin monumental*, t. VIII, p. 260; *Histoire de Saint-Seurin*, p. 115, pl. V, n. 2 (dessin du baron de Marquessac); *Commission des monuments historiques*, 1845-1846, p. 10; *Dictionnaire d'épigraphie*, t. I, col. 151-152; E. Le Blant, *Sarcoph. chrét. de la Gaule*, 1886, pl. XXXIII, fig. 1, p. 88, n. 104, C. Jullian, *Inscript. rom. de Bordeaux*, 1890, t. II, p. 27-28, pl. I, n. 851; H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrét.*, t. II, p. 307, fig. 242.

mant deux compartiments horizontaux, des pampres; aux angles, des pilastres cannelés; sur le couvercle, dans un panneau central le monogramme encadré d'une couronne qu'entourent des feuilles de lierre. Dans les panneaux latéraux, des feuilles de lierre [1]. Le motif central est une lance courte à trois pointes formant l'extrémité d'un tronc de vigne. M. C. Jullian y voit une allusion à la lance qui perça le flanc de Jésus crucifié. Nous préférerions y voir la croix en forme de trident étroitement apparentée à l'ancre comme on l'a montré en étudiant ce symbole [2].

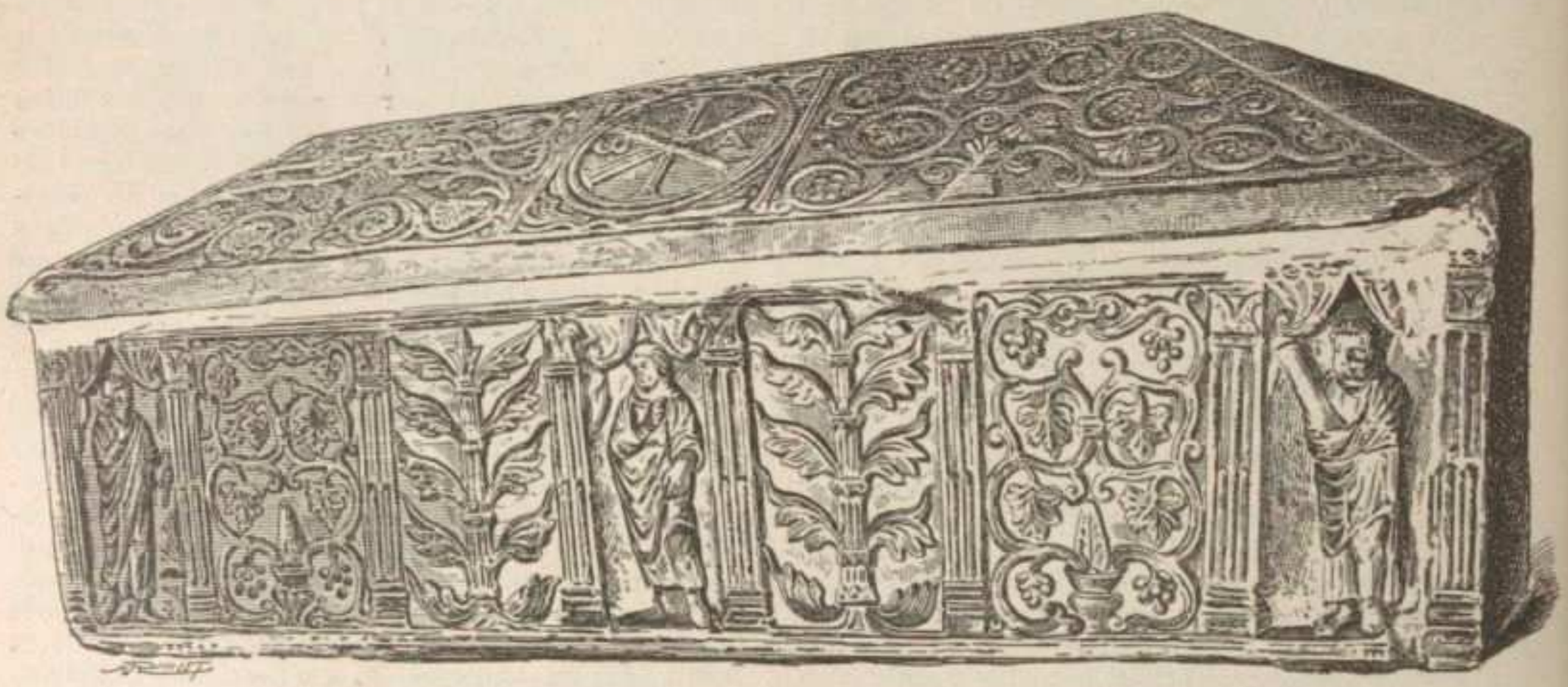
Les autres sarcophages présentent moins d'intérêt [3]. Nous laissons de côté les grandes tombes en marbre uni ou en pierre qui ont été rencontrées en même temps dans le sous-sol de Saint-Seurin ou dans la Gironde et qui semblent bien contemporaines des sarcophages chrétiens à ornements.

Dans l'étude consacrée aux sarcophages dans notre *Manuel d'archéologie chrétienne*, nous avons fait observer que nos pères ne craignaient pas, pour satisfaire leurs goûts ou leurs fantaisies, de faire voyager au loin ces objets d'un transport cependant malaisé. C'est ainsi qu'en étudiant ici les ouvrages de l'école de sculpteurs de Bordeaux et du sud-ouest nous devons sortir des limites de cette région. La ville de Soissons possédait un sarcophage aujourd'hui entré au musée du Louvre [4] et qui a contenu pendant des siècles le corps de saint Drausin (fig. 1591). Son couvercle ne lui appartient pas.



1591. — Sarcophage de saint Drausin. D'après Le Blant, *Sarcophages chrétiens de la Gaule*, pl. IV, n. 1.

A Clermont, une tombe de la fin du VIe siècle représente, dans sept compartiments divisés par des colonnes



1592. — Sarcophage de Valbonne. D'après Le Blant, *Sarcophages chrétiens de la Gaule*, pl. XXVIII, fig. 1.

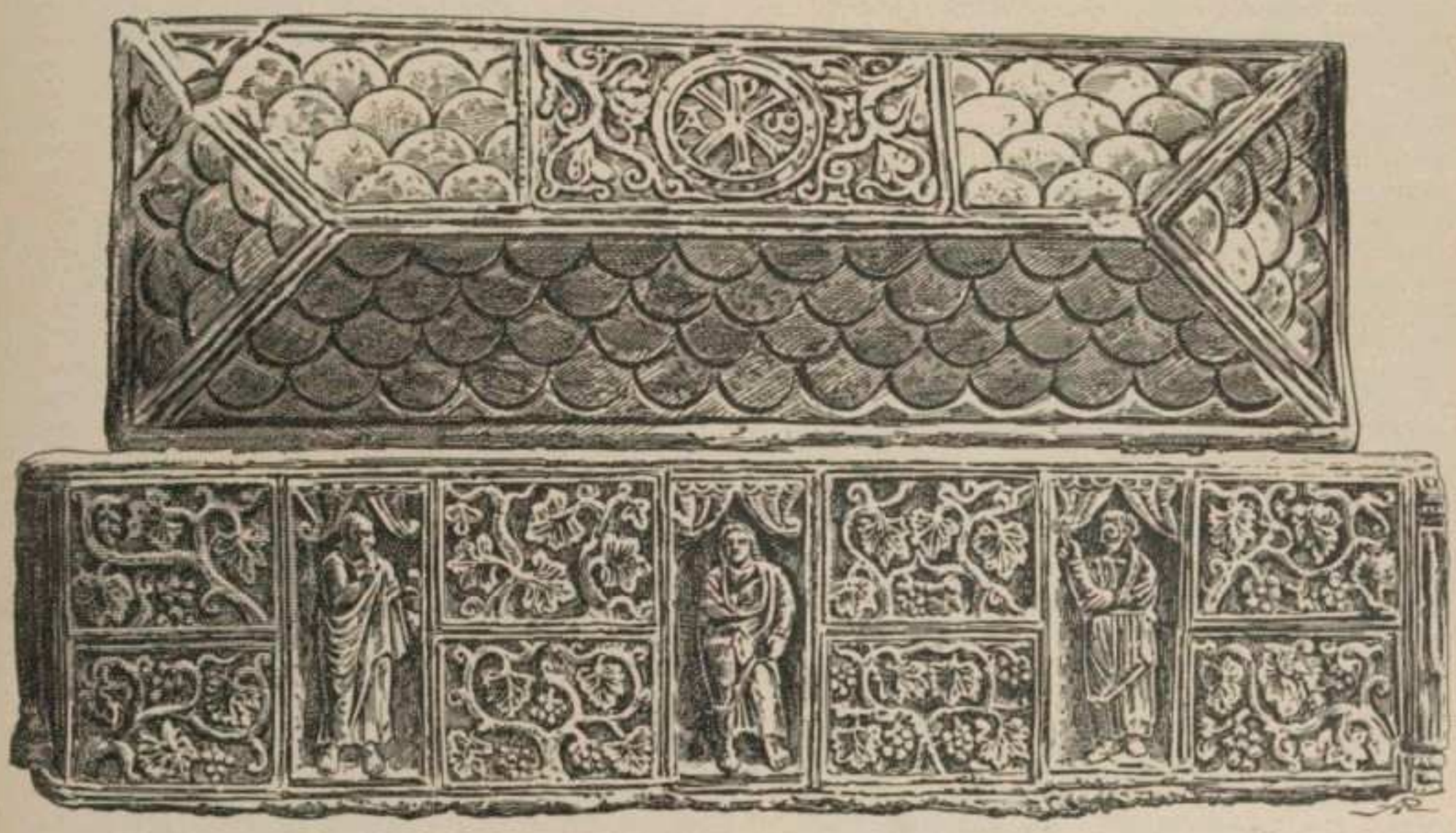
uni ou en pierre qui ont été rencontrées en même temps dans le sous-sol de Saint-Seurin ou dans la Gironde et qui semblent bien contemporaines des sarcophages chrétiens à ornements.

Dans l'étude consacrée aux sarcophages dans notre

torses, le Christ et les douze apôtres [5]. Nous aurons l'occasion de revenir sur ce monument. La représentation du modèle humain pour être exceptionnelle sur les sarcophages du sud-ouest n'est donc pas sans exemple. On remarquera la mode des rideaux ou cour-

[1] Cirot de la Ville, *Notice*, p. 82; *Bull. mon.*, t. VIII, p. 259; *Hist.*, p. 155, pl. V, n. 1; *Commiss. des monum. hist.*, 1845-1846, p. 10; C. Jullian, *op. cit.*, t. II, p. 28, n. 853. — [2] Voir *Dictionn.*, t. I, col. 2011, au mot ANCRE. — [3] C. Jullian, *op. cit.*, t. II, p. 28, n. 852; p. 29, n. 854; p. 30, n. 854, 855; p. 31, n. 856, 857; p. 32, n. 858, 859, donne les monogrammes de ces tombes, et la bibliographie ancienne. Notons que la tombe n. 851 renfermait un cercueil de plomb dans lequel on a trouvé deux corps. Les ossements des doigts encore entrelacés témoignaient que les mains avaient été jointes, une petite croix latine d'argent massif y adhérait encore. Dans la tombe n. 855, Laborde, *Les monuments de la France*, t. II, pl. CXX, nous dit qu'en 1812 on y trouva une couche de branches de laurier qui recouvraient les ossements d'une femme, puis encore une couche de branches de laurier et les ossements d'un homme, et enfin du laurier dans le fond de la tombe. — [4] Edm. Le Blant, *Sarcophages chrétiens de la Gaule*, in-4°, Paris, 1886, p. 14, n. 15-16, pl. IV, fig. 1. On trouvera, p. 16, quelques détails sur la vénération dont cette tombe était l'objet. — [5] E. Le Blant, *Sarcophages chrétiens de la Gaule*, pl. XIX.

tines relevés figurant le paradis, *ad interiora velaminis*. Sur le beau sarcophage de la crypte Saint-Fort à Bordeaux, le monogramme est ainsi abrité sous une tenture. La Christ et les six couples d'apôtres du sarcophage de Clermont sont également placés devant des



1593. — Sarcophage d'Aniane. D'après Le Blant, *Sarcophages chrétiens de la Gaule*, pl. XXXII, n. 1-2.

rideaux aux pans relevés. Un sarcophage de la Chartreuse de Valbonne (Gard) appartenant à la même école de sculpture est divisé par des pilastres en sept compartiments (fig. 1592). Au centre est le Christ tenant la loi nouvelle; deux personnages vêtus du *pallium* dont l'un porte un long *volumen* occupent les extrémités;



1594. — Sarcophage de Moissac. D'après Le Blant, *Sarcophages chrétiens de la Gaule*, pl. XXXVI, n. 1.

tous trois se trouvent placés sous des tentures. Entre eux se détachent des vignes sortant d'un vase et des plantes de type ornemental. Le couvercle porte tracé à rebours, entre deux autres vases d'où s'échappent des pampres, le monogramme du Christ [1]. C'est exactement le même type bien qu'avec de légères variantes que nous offre un sarcophage provenant d'Aniane et d'une exécution fort barbare qui permet de le placer au VIIe siècle (fig. 1593) [2]. La décoration ramène les trois figures placées sous les rideaux relevés. Au centre le Christ enseignant et tenant à la main gauche un long *volumen;* des deux côtés sont des apôtres. Le couvercle, en forme de toit, est décoré de simples imbrications; sur le versant de face est sculpté entre les rinceaux le monogramme du Christ. La cuve est à peine évasée. On peut rapprocher ces monuments d'un sarcophage de Saint-Guilhem-du-Désert dont le couvercle présente de frappantes analogies décoratives avec les précédents monuments; mais comme d'après E. Le Blant, ce sarcophage doit sortir des ateliers de la Provence, nous ne nous y arrêtons pas plus longuement ici [3].

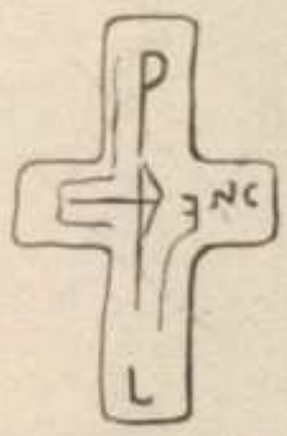
Nous n'aurions que faire d'ailleurs d'aller chercher des spécimens douteux de l'art du sud-ouest quand nous en rencontrons des spécimens certains et magnifiques.

[1] E. Le Blant, *op. cit.*, p. 106, n. 125, pl. XXVIII, fig. 1. — [2] *Ibid.*, p. 119, n. 145, pl. XXXII, fig. 1, 2. — [3] *Ibid.*, p. 117, n. 143, pl. XXXIV.

Nous citerons plus loin un sarcophage de Toulouse représentant les Dioscures protégeant une chasse au sanglier[1]. Ce ne sera pas le seul sarcophage que nous étudierons à Toulouse et à Narbonne. Nous en rencontrerons d'autres, notamment à Rodez, etc.[2]. L'église de Pujols possède un sarcophage sans couvercle. La face principale est ornée du monogramme inscrit dans une couronne et encadré, suivant la mode antique, de strigiles. Deux colonnes occupent les extrémités[3]. Autres spécimens au Mas d'Agenais[4], à La Gresse[5], à Montpezat[6], à Bellegarde[7] bel exemplaire d'un type qui se rattache aux grandes compositions murales romaines du IVe siècle; à Moissac[8] (fig. 1594), à Lavaur[9], à Maguelonne[10] au Mas-Saint-Antonin[11], à Elne[12], etc.

X. Curiosités. — Signalons parmi les curiosités et les souvenirs chrétiens :

1° Dans le sarcophage de la crypte de Saint-Fort (Jullian n. 851) on trouva entre les doigts croisés de l'un des squelettes une petite croix latine d'argent massif noircie par une épaisse couche de terre (fig. 1595).



1595. — Croix d'argent.
D'après Jullian, *Inscript. chrét. de Bordeaux*, t. I, p. 52.



1596. — Gravure en creux.
D'après Jullian, *op. cit.*, t. II, p. 31.

« Elle a présenté à nos regards, disait Cirot de la Ville, deux doubles rainures croisées, conduites dans le milieu des deux parties de la croix et terminées dans le haut par un P ; en bas, et sur les côtés, par des lettres difficiles à déchiffrer... Cette croix était émaillée de couleurs diverses[13]. » Ailleurs, le même écrivain reconnaît que la croix était « marquée de lettres P au sommet, T au bas, NC à l'extrémité du croisillon gauche[14] ». Cette croix paraît aujourd'hui perdue[15].

2° Un sarcophage conservé rue Mercière, n. 24, du type que nous avons décrit comme particulier à la région du sud-ouest. « Ce monument présente une particularité remarquable. On a gravé dans l'intérieur du coffre des traits fortement prononcés semblant rappeler la forme d'une ancre (fig. 1596). Peut-être cependant les traits de cette ancre ne sont que de simples anneaux de dégagement pour vider complètement cette cuve en marbre lorsqu'on la destina à servir d'auge. Quoi qu'il en soit, cette ancre porte sur le jas, presque perpendiculairement, deux lignes qui simulent, soit l'anneau, soit deux cordages. Des trous percés aux points d'intersection et à la partie inférieure semblent indiquer des scellements : cette supposition expliquerait pourquoi la gravure est grossièrement faite, car, dans ce cas, l'ancre apparente aurait été exécutée en métal[16]. »

3° Deux bagues mérovingiennes n'offrent rien de spécialement chrétien; une pierre gravée portant l'ΙΧΘΥC à côté de Jonas et la baleine; tels sont les pauvres représentants de l'*instrumentum domesticum* à Bordeaux[17].

4° Fragment de lampe en terre cuite, brisée[18], portant le monogramme.

5° Bague en or d'origine juive[19].

6° Mosaïque découverte rue Gouvion, près les nos 8-12 et conservée (?) au *dépôt d'antiques* de la rue du Colisée. On peut voir un certain nombre d'ornements présentant la forme de × ou de +. L'une de ces croix avait 0m 35 de diamètre. M. Girault y voit « le signe chrétien voulu, positivement et intentionnellement précisé[20]. » M. C. Jullian ne voit « là qu'un simple motif de décoration[21]. » La mosaïque paraît ne pouvoir être postérieure au IVe siècle.

H. Leclercq.

BOSCI. On appelait de ce nom Βοσκοί, ceux qui paissent, des moines syriens au IXe siècle, qui professaient se nourrir seulement d'herbes et de racines. Ils portaient pour cela un couteau pour couper les herbes dont ils se nourrissaient. Sozomène, qui nous raconte ce trait de mœurs, nous dit qu'ils étaient nombreux autour de Nisibe. On les a quelquefois rapprochés des *adamites* ou *adamiens*, mais ce rapprochement ne paraît pas fondé; les adamites sont considérés comme hérétiques ou du moins comme étant de mœurs licencieuses. On ne trouve rien de pareil dans la conduite des *Bosci*. Il nous a suffi de les mentionner, comme une forme spéciale de la vie monastique ancienne. Le reste appartient à l'histoire.

Cf. Sozomène, *H. E.*, l. VI, c. XXXIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 1393; Moschus, *Pratum Spirit.*, c. XXI, *P. G.*, t. LXXXVII, III, col. 2868; Cyrille de Scythopolis (c. 550), *Vita S. Sabæ*, dans Cotelier, *Ecclesiæ Græcæ Monumenta*, Paris 1677-1692, t. III, col. 240 *a*; Evagrius Scholasticus (an. 593), *Hist. Eccles.*, l. I, c. XXI, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2480 : Νέγονται δὲ τὴν γὴν. βοσκοὺς καλοῦσι. Leontius de Chypre (an. 620), *Vita S. Simeonis*, c. IV, *P. G.*, t. XCIII, col. 1688: Εἴ τι τρώγουσιν οἱ ἀκούοντες; βοσκοι... Tillemont, *Mémoires sur l'hist. eccl.*, 1713, t. VIII, p. 292.

F. Cabrol.

BOSIO (Antoine). On ignore le lieu de naissance de Bosio. On l'a dit Romain[22], Milanais, Maltais, et, plus simplement, Italien. Un contemporain, Abela, affirme que Bosio naquit à Malte et fut amené à Rome dès sa première enfance ; son affirmation est certainement digne de créance[23]. Quoi qu'il en soit, Antoine Bosio naquit vers 1576[24]. Élève des jésuites il étudia

[1] E. Le Blant, *op. cit.*, p. 124, n. 151, pl. XXXVIII, fig. 1. — [2] *Ibid.*, p. 72, n. 89, pl. XXII, p. 74, n. 90 sq. — [3] *Ibid.*, p. 90, n. 106, Cf. L. Drouyn, dans les *Congrès archéologiques de France*, 1858, p. 54; A. de Caumont, *Abécédaire d'archéologie*, p. 53. — [4] Le Blant, *op. cit.*, p. 90, n. 107. — [5] *Ibid.*, p. 91, n. 108. — [6] *Ibid.*, p. 107, n. 127. — [7] *Ibid.*, p. 116, n. 142. — [8] *Ibid.*, p. 121, n. 147, pl. XXXVI, fig. 1. — [9] *Ibid.*, p. 121, n. 148. — [10] *Ibid.*, p. 130, n. 170. — [11] *Ibid.*, p. 136, n. 193, pl. XLVIII. — [12] *Ibid.*, p. 137, n. 194-196. — [13] Cirot de la Ville, *Notice*, p. 85; cf. *Bull. monum.*, t. VIII, p. 261. — [14] Cirot de la Ville, *Histoire*, p. 155. — [15] « Cette croix a été remise par Mgr Cirot de La Ville à feu M. de Soissons prédécesseur de M. Gaussens, curé de Saint-Seurin, qui ignore lui-même ce qu'elle a pu devenir. » C. Jullian, *Inscript. rom. de Bordeaux*, 1890, t. II, p. 27, n. 851; p. 52, n. 864. — [16] Braquehaye, dans la *Société archéologique de Bordeaux*, t. I, p. 91 sq., pl. IX; C. Jullian, *op. cit.*, t. II, p. 31, n. 857 qui n'admet pas cette explication que, pour notre part, nous sommes bien loin de repousser. — [17] C. Jullian, *op, cit.*, t. II, p. 54, n. 865-867. — [18] *Ibid.*, p. 64, n. 875. — [19] *Ibid.*, p. 103-109, pl. IV. — [20] Girault, dans la *Société archéologique*, t. V, p. 139, pl. XVIII. — [21] C. Jullian, *op. cit.*, t. II, p. 65, n. 877. — [22] Mazucchelli, *Gli scrittori d'Italia*, t. II, part. 3, p. 1837-1838, a discuté les différentes opinions relatives au lieu de naissance de Bosio. En faveur de l'origine romaine on a invoqué le titre gravé en frontispice de la *Roma sotterranea*, mais Abela a fait observer que l'ouvrage était posthume et ne témoignait pas; cependant l'origine romaine a été soutenue par Fontanini, *Elog. ital.*, p. 625 ; *Catal. dei scritt. Piemont.*, p. 87; Rossotti, *Syllab. script. Pedemont.*, p. 297; Mandosio, *Biblioth. romana*, part. 2, p. 284 ; l'origine milanaise a été défendue par Piccinelli, *Ateneo*, p. 42; Argellati, *Bibl. script. mediol.*, t. I, p. 208; Eritreo, *Pinacotheca prima*, p. 222. De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 26, note 1, a mentionné pêle-mêle toutes les opinions. — [23] Abela, *Malta illustrata*, dans *Thes. antiq. Italic.*, t. X, p. 462-463; De Rossi, *Roma sotterr.*, t. I, p. 26. — [24] Bosio, *Roma sott.*, 1632, p. 511, nous apprend qu'au mois de mai 1578, il était dans sa troisième année.

les lettres et la philosophie au Collège romain, le droit à la Sapience. Son oncle Jacques Bosio, secrétaire ou agent de l'ordre de Malte, historien érudit et disert de cet ordre, l'avait adopté comme son fils et lui céda sa charge. Il semble que de très bonne heure, Antoine Bosio se tourna vers l'étude qu'il devait créer. Philippe De Winghe étant mort dans l'été de 1592 légua à Bosio, âgé seulement de dix-sept ans, la copie des fresques découvertes dans la catacombe de la *vigna Sanchez*. Toutefois ce ne fut qu'après la mort de De Winghe que Bosio fit ses premières reconnaissances dans les catacombes. Jean L'Heureux (= Macarius) rapporte dans la préface de son *Hagioglypta* la fin prématurée de son compatriote, et il ajoute : *successit deinde Antonius Bosius et nobilis et doctus juvenis romanus, egregiis moribus, mihi amicissimus; qui imaginum sacrarum ductus amore, cœmeteria adiit et adscito pictore delineari curavit, et idem in sarcophagis, quoscumque ab amicis, inter quos et ego fui, potuit scire esse, præstitit, et qua licuit diligentia fideque singula contulit in librum depicta*[1]. En effet, Bosio a pris soin de consigner fréquemment dans son livre la date de l'année et du jour de ses explorations; aucune date n'est antérieure à l'année 1593. Le 10 décembre de cette année, Bosio s'introduisait pour la première fois dans le dédale d'une catacombe; un instant il se crut perdu, condamné à mourir dans ces souterrains et — ce sont ses propres paroles — à souiller de son cadavre l'habitation des martyrs[2]. Il explorait alors la voie Ardéatine, au lieu appelé Tor Marancia. La même année il commença l'exploration de la voie Tiburtine; l'année suivante on le vit sur les voies Appienne, Labicane, Nomentane, les deux voies Salaire et la Flaminienne. En 1595, sur la voie d'Ostie; en 1596, sur la voie Latine; ce n'est qu'en 1600 qu'il entreprit ses premières recherches sur la voie de Porto[3]. Réclamé par les occupations de sa charge et l'étude des monuments chrétiens, Bosio fit entre ces deux activités le partage de sa vie entière. D'après un de ses biographes, Giano Nicio Eritreo, Bosio aurait dû beaucoup à un chevalier De Malte bien instruit des catacombes, Giovanni Andrea de Rossi[4]; c'est possible, mais on n'en doit rien conclure pour soustraire à Bosio de son mérite et de son persévérant travail.

La première grande exploration de Bosio eut lieu le 10 décembre 1593[5]; elle fut entreprise en compagnie de Pompeo Ugonio et de quelques autres gentilhommes à un demi-mille de Saint-Sébastien. Avant ces explorateurs, les souterrains n'avaient guère été fréquentés que par ces gens sans aveu qui vivent d'expédients et d'aventures sans y trouver la fortune et se réfugient, la nuit venue, dans des taudis et des caves abandonnées. Ces gens n'ont laissé d'autres traces que des déprédations, des signatures; mais ils ne s'aventuraient guère dans les galeries. Aussi n'y a-t-on rencontré aucune date plus ancienne que celle de l'exploration de Bosio, 1593, 1594. La voûte d'un cubicule présenta ces mots : *1489 G. Vossus*, date fausse, car le même nom tracé par la même main se retrouve à quelque distance : *Medicus G. Vossus 1593. Henricus Corvinus pharmacopeus 1593*. Ce dernier personnage avait une passion particulière d'inscrire son nom qu'il fait suivre ailleurs du titre d'*aromatarius*. La date de 1593 invite à penser que ces deux personnages faisaient partie de l'exploration de Bosio. Peut-être avait-on jugé prudent de ne pas s'aventurer sans un médecin et un apothicaire. Le nom de Bosio se lit fréquemment dans ce cimetière; souvent il est accompagné de celui de *Joannes Andreas Rubeus*, ou *de Rubeis*, écrit tantôt en entier, tantôt en abrégé. C'est ce chevalier De Rossi qui aurait guidé Bosio au dire de Giano Nicio Eritreo, nous pouvons croire ce que nous en dira le véridique Bosio lui-même. Ayant à raconter, en l'année 1596, la découverte d'un cimetière sur la voie Latine, il s'exprime ainsi à propos des inscriptions qui y furent relevées : *la maggior parte è appresso di noi per dono fattocene da Gio. Andrea De Rossi cavaliere Gerosolimitano e curioso investigatore di queste antichità cimiteriali; col quale abbiamo più volte fatte diverse peregrinazioni sotterranee e particolarmente in questo cimiterio della via Latina per l'intrinseca amicizia, ch' egli aveva col padrone della vigna*[6]. D'après cela on doit croire que si le chevalier avait servi d'introducteur a Bosio dans le vaste labyrinthe de Tar Marancia, il n'en eût pas fait mystère. Au reste, les signatures de *Joannes Andrea de Rubeis* ne sont jamais accompagnées de la date 1593, mais des millésimes suivants. On voit ainsi à quoi se réduisent les assertions de G. N. Eritreo.

Dans le volume des peintures cémétériales conservé à la bibliothèque Vaticane, un grand nombre d'entre elles ont été copiées dans la grande nécropole dont nous parlons; le manuscrit G. 6, de la bibliothèque Vallicellane est dans le même cas pour les planches annotées par la même main qui a annoté les manuscrits de Ciacconio. Ce n'est pas cependant une raison de penser que Ciacconio avait prévenu la découverte de Bosio. Dans les manuscrits que nous venons de mentionner le cimetière dont nous parlons est toujours appelé *cœmeterium Zephirini*, qui est le nom imposé dès le début par Bosio à la partie la plus spacieuse et la plus ancienne du cimetière; il a en effet écrit de sa main sur une paroi : ANTONIVS BOSIVS CYMITERIVM ZEPHYRINI. Ciacconio, dans la vie des papes, croyait à l'existence du cimetière de Zéphyrin. Ce qu'il désignait de ce nom n'était autre que le cimetière de Callixte. Ce nom était passé en usage pour tous les hypogées chrétiens situés des deux côtés des voies Appienne et Ardéatine, cependant il est devenu comme spécial à la région située sur la droite de la voie Ardéatine. Les explorations de Bosio au cimetière de Callixte (à droite de la voie Appienne) et au cimetière de Prétextat (à gauche de la même voie) ne furent pas heureuses au même degré que celles de Tor Marancia.

Bosio ne laissa pas de découvrir beaucoup de vastes cimetières souterrains ornés de fresques, de stucs et d'inscriptions, le long des voies Latine, Labicane, Tiburtine et Nomentane. Il faut accorder un souvenir spécial au vaste cimetière des Saints-Marcellin-et-Pierre sur la voie Labicane, visité jadis par Pomponius Lætus, oublié et abandonné depuis et dans lequel Bosio reconnut la sépulture d'Hélène, mère de Constantin. Une première exploration dans le cimetière de Cyriaque, sur la voie Tiburtine, se trouve également décrite dans le *Diario* de Pompeio Ugonio. Sur la voie Salaire neuve, Bosio fit deux découvertes importantes: celle de deux églises souterraines qui lui parurent être celles de Sainte-Félicité et de Saint-Silvain et la découverte du cimetière de Saint-Saturnin avec sa basilique

[1] Macarius, *Hagioglypta, sive picturæ et sculpturæ sacræ antiquiores, præsertim quæ Romæ reperiuntur*, edidit R. Garrucci, in-6°, Lutetiæ Parisiorum, 1856, p. 4. — [2] Bosio, *op. cit.*, p. 195 sq. — [3] *Ibid.*, p. 125, 169, 275, 301, 321, 402, 436, 488, 491, 531, 559, 576. Il ne faut tenir aucun compte de la date 1567 donnée p. 217, puisqu'à cette date Bosio n'était pas né, c'est une simple faute d'impression. — [4] *Pinacotheca vir. illustr.*, n. CXXIX, p. 235. Cette vie de Bosio par Giano Nicio Eritreo est d'ailleurs remplie d'inexactitudes. Ce qu'elle ne peut mettre en question c'est l'activité de Bosio et ses explorations ainsi que ses relations avec les hommes de son temps qui représentaient la science archéologique : Ciacconio, Philippe de Winghe, Jean L'Heureux, Pompeo Ugonio. — [5] J.-B. De Rossi a retrouvé à Ferrare le *Diario* de Pompeo Ugonio, il s'ouvre au 9 décembre 1573 et décrit précisément l'exploration faite en commun avec Bosio dans un terrain appartenant à l'hôpital du Lateran. On en trouvera le récit textuel, quoique abrégé, dans De Rossi, *Roma sotterr.*, p. 28. — [6] Bosio, *op. cit.*, p. 301.

et un magnifique escalier. Avant Bosio, le nom de la voie Salaire vieille n'était plus guère qu'un souvenir et encore presque oblitéré; il lui rendit ce nom, son histoire, retrouva le cimetière de Saint-Hermès et quelques tombes chrétiennes. Sur la voie Flaminienne, Bosio vit la catacombe de Saint-Valentin avec ses peintures de date tardive qu'avaient vu jadis Ciacconio et Ugonio. Le cimetière du Vatican, bouleversé et détruit pour l'établissement de la fameuse basilique, fournit un grand nombre de pièces d'une décoration un peu surchargée et d'un goût contestable. Les voies Aurélienne et Cornélie ne fournirent que peu de chose. Les recherches entreprises sur la voie de Porto furent longtemps infructueuses, enfin Bosio découvrit le cimetière de Pontien avec ses peintures représentant les saints qui y reposaient et son baptistère souterrain. Puis il découvrit encore un cimetière juif. Passant de l'autre côté du Tibre, avant de rejoindre sur la voie Ardéatine l'immense nécropole qui fut le point de départ de sa vie de labeur, Bosio rencontra les cimetières de la voie d'Ostie, mais dans un tel état de ruine qu'il n'y put faire aucune découverte. Que l'on compare cette investigation méthodique sur tous les points avec les timides explorations de Ciacconio et des antiquaires de son groupe qui ne s'aventurèrent que dans quatre ou cinq souterrains et s'arrêtèrent sans y avoir pénétré dans tous les recoins, parfois même sans en avoir parcouru les ambulacres principaux. Bosio découvrit les entrées de plus de trente cimetières parmi lesquels il s'en trouvait d'immenses, il les traversa de part en part et employa à étudier ces labyrinthes des jours et des nuits. Le résultat d'un si grand effort allait dépendre de la manière dont l'explorateur aurait vu et lu, puis catalogué les richesses de tout genre qu'il avait eues devant lui.

Bosio fut non seulement un explorateur intrépide et infatigable, il fut au même degré un érudit d'une information formidable et aussi critique que le permettait l'état de la science de son temps. Ne laissant rien à l'imagination de ce qu'il pouvait lui soustraire, il entendait aborder l'interprétation des monuments de toute espèce, jusqu'aux plus humbles, aux moins utiles, à l'aide des textes anciens glanés dans les écrits des Pères de l'Église et des écrivains ecclésiastiques. Les dépouillements et les lectures auxquels il dut se livrer dans ce but confondent d'admiration ceux qui ont quelque pratique personnelle de ces études. En effet, ce qu'il faut se rappeler toujours lorsqu'il s'agit des premiers ouvriers d'une science fondée sur l'érudition, c'est la nécessité dans laquelle ils se sont trouvés d'aborder directement la lecture des textes et l'attention intense qu'ils ont dû apporter à cette lecture pour noter au passage les phrases ou les mots relatifs à leur enquête, de même que cette sorte de divination qui leur a fait pressentir le fait, l'institution ignorée dont un texte isolé gardait le souvenir et comme le germe desséché. Onofrio Panvinio avait abordé le premier cet immense travail de lecture concernant les rites funéraires des chrétiens et la sépulture des fidèles. C'était un point de départ, sans doute, mais qui ne dispensait en aucune façon Bosio de reprendre intégralement — ce qu'il fit — la lecture et l'annotation de toute la littérature profane. L'homme qui peut le plus naturellement lui être comparé, cet admirable Jean-Baptiste De Rossi, disait en parlant de Bosio : *Di lui io affermo con sicurezza, che tutto conobbe, tutto notò quanto poteva sapersi all' età sua sull' argomento della Roma sotterranea* [1]. Les sources consultées et les textes dégagés par Bosio de volumineux traités dans lesquels on ne songerait guère à les aller chercher, sont encore aujourd'hui le fond principal des études relatives à la topographie et à l'histoire de Rome souterraine [2]. Le témoignage de ces recherches immenses nous a été conservé. La bibliothèque Vallicellane conserve quatre volumes du format in-folio écrits de la main de Bosio. Les deux premiers portent le titre suivant : *Acta et vitæ sanctorum, antiqua monumenta sacra et prophana itemque adversaria variæ eruditionis pro illustrando opere de sacris cœmeteriis, Antonii Bosii vol. autogr* [3]. Ces deux volumes comptent 2062 pages et 50 pages de tables méthodiques, le tout de la main de Bosio. Ils sont comme l'arsenal inépuisable où le grand homme est revenu toujours puiser avec aisance et rapidité les éclaircissements aux conjectures que la vue des monuments faisait naître dans son esprit. La multitude des documents qui lui ont passé sous les yeux, à une époque où les collections existant à peine et combien incomplètes rendaient certains textes presque inabordables, confond les travailleurs les plus obstinés. Tous les écrits des Pères latins, grecs et orientaux, les collections de canons et de conciles, les lettres des papes, les ouvrages des historiens de l'Église, les liturgies, les chroniques de toutes les époques, les vies des saints, les ouvrages contemporains traitant des questions de l'antiquité ecclésiastique sont dépouillés, enfin, ce qui donne une rare idée de sa patience, il s'impose la lecture même des auteurs scolastiques. On suit après trois siècles écoulés le travail de l'érudit. Tome par tome, page par page, il note ce qui a trait à l'histoire des cimetières suburbains, aux rites funéraires, aux symboles, aux inscriptions. Une table des matières par ordre alphabétique permettait à l'auteur de retrouver instantanément dans cette multitude de renseignements le fait recherché. Méthodique en tout et toujours, Bosio a pris soin de dresser la liste des auteurs dépouillés au fur et à mesure qu'il en avait fini avec chacun d'eux. Et ce n'est pas tout. Le dépouillement des écrits de saint Augustin commence avec le tome VIII et se trouve accompagné de cette note : *quia reliqua notabilia superiorum tomorum fuerunt inserta in libro communi ;* d'où nous devons induire que d'autres volumes de Bosio ne nous sont pas parvenus. Et de fait, dans ce que nous possédons de ses manuscrits on ne relève aucune trace de certains dépouillements, tels que les vies des papes, les écrivains profanes, les lois civiles dont il n'a certes pas négligé la lecture, puisque la *Roma sotterranea* contient un certain nombre de citations empruntées à ces sources. Ce fut dans les bibliothèques publiques et privées de Rome et dans les archives des basiliques romaines que Bosio fit ces dépouillements. L'archive de Saint-Pierre au Vatican dut lui fournir le meilleur de son butin. Il y trouvait les procès-verbaux des découvertes de tombes faites dans la susdite basilique depuis le pontificat de Paul III jusqu'en l'année 1610, les *instromenti* de Grimaldi, les *memorie* de Giulio Ercolano et des autres clercs du Vatican, les livres du chanoine Benoît, de Pierre Mallius, de Maffeo Vegio, d'Onofrio Panvinio, les manuscrits liturgiques et une bibliothèque d'histoire ecclésiastique déjà respectable. Il fit en outre de larges extraits du *Liber censuum* de Cencius Camerarius. Mais ce fut par-dessus tout la littérature des *gesta martyrum romanorum*, qui devint la base de ses études et de ses déductions topographiques. On rencontre dans le cod. Vallicell. *G. 3*, fol. 770-989, un premier dépouillement de cette littérature martyrologique, mais il ne s'en contenta bientôt plus et voulut avoir les textes eux-mêmes et intégralement. Ils sont conservés dans le ms. Vallicell. *H. 25*, intitulé : *Acta, vitæ et*

[1] De Rossi, *Roma sotterranea cristiana descritta ed illustrata*, t. 1, p. 31. — [2] Bosio n'avait pas connaissance des *Itineraria*. La présente notice sur Bosio se complète naturellement par ce que nous avons dit de lui dans notre *Manuel d'archéologie chrétienne*, in-8°, Paris, 1907, t. 1, p. 3-7. — [3] Cod. Vallicell. *G. 3. 4.*

passiones sanctorum exceptæ ex antiquis monumentis et manuscriptis codicibus ab Antonio Bosio et propria manu scriptæ. Dans un autre volume, cod. Vallicell. *H. 24,* il a dressé la table des manuscrits d'où sont tirés ces textes, ils se répartissent de la manière suivante : bibl. Vaticane, 9; bibl. Vallicellane, 11; basilique de Saint-Pierre, 4; basilique de Latran, 2; église Sainte-Cécile, 2; église Sainte-Marie-ad-Martyres, 1.

C'est avec une préparation et un bagage aussi exceptionnels que Bosio aborda la mise en œuvre de ses observations techniques et topographiques dans les catacombes. Une première rédaction dont un fragment s'est conservé dans le cod. Vallicell. *G. 5* nous montre qu'il entreprit d'abord l'ouvrage en langue latine[1]; puis Bosio changea d'avis et rédigea en sa langue maternelle. Le seul manuscrit retrouvé de ce livre célèbre est le cod. Vallicell. *G. 31* qui est le même qui a servi à l'impression. C'est en partie le manuscrit autographe de Bosio, en partie l'ouvrage d'un copiste; les dessins manquent et un grand nombre d'inscriptions manquent également. Inscriptions et dessins originaux paraissent irrévocablement perdus[2], mais ce qui n'est pas une petite compensation, nous pouvons voir comment Bosio avait conçu son œuvre.

Le cod. Vallicell. *G. 31,* nous montre un premier livre consacré à un traité général sur les sépultures des martyrs et des premiers chrétiens et sur les rites funéraires. Vient ensuite une autre compilation du même livre, d'allure un peu lente et diffuse, qui prend le chrétien au moment où il est dangereusement malade et le fidèle à l'instant où se ferme sur lui la prison, qui ne s'ouvrira que pour le laisser conduire à la mort. Cette deuxième rédaction fut abandonnée; elle était divisée en six chapitres : 1° de la visite aux infirmes et aux prisonniers et des prières et sacrifices qu'on offre à Dieu par leur entremise; 2° du sacrement de pénitence à l'article de la mort, 3° du viatique; 4° de l'extrême-onction; 5° de la recommandation de l'âme; 6° des autres offices de miséricorde qu'on a coutume de rendre aux moribonds. C'était la connaissance approfondie qu'il avait des tenants et aboutissants de son vaste sujet qui portait Bosio à l'étendre de la sorte et jusqu'à l'excès. Dans cette voie des préliminaires il n'y avait plus de raison de s'arrêter.

Dans les livres suivants l'auteur abordait véritablement son sujet. En tête de la seconde partie, il écrivait ces mots : *Havendo noi nel precedente libro di questa seconda parte della nostra Roma sotterranea trattato delli ciniteri in genere,* etc.

Ainsi donc, il y avait une première partie dans la pensée de Bosio et nous n'en avons aucune trace[3]. Le traité général sur les cimetières n'était que le livre Ier de la IIe partie.

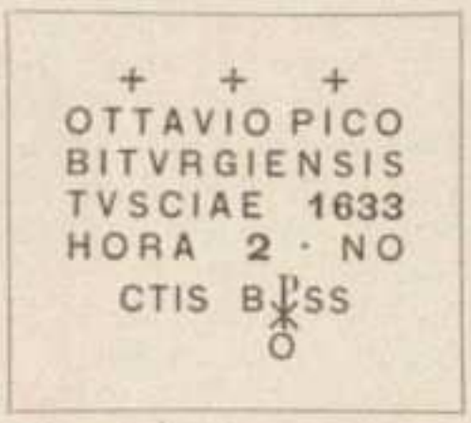
Pour prendre une idée du génie lucide de Bosio, il suffit de comparer le livre qu'il a composé à l'inextricable amalgame auquel ont abouti ses successeurs, Aringhi, Boldetti, Bottari. La méthode est rigoureusement et exclusivement topographique. Bosio parcourt, l'une après l'autre, les voies romaines qui rayonnent autour de la ville et le long desquelles sont disposés les cimetières. Il discute leur emplacement, leur nom, les témoignages écrits qui s'y rapportent, leurs fondateurs, les sépultures saintes ou illustres qui s'y trouvent; faute de certitude il propose ses conjectures. Une place d'honneur et un livre spécial sont consacrés *al cemetero Vaticano ed al sepolcro del principe degli apostoli S. Pietro;* ensuite Bosio entame la description des cimetières suburbains par les voies Aurélienne et Cornélienne et fait le tour de la Ville, passant de l'une à l'autre, pour finir sur la voie Flaminienne; enfin il parle des cimetières situés dans l'enceinte de l'ancien mur de Rome. Le texte est divisé non plus en livres, malgré l'étendue de cette description, mais en chapitres. Il s'en faut que Bosio ait noté et décrit tout ce qui a frappé sa vue; beaucoup de cubicules, beaucoup de parois peintes à fresques ont été passées sous silence, cependant sa signature demeurée sur le plâtre prouve son passage et mieux encore le cod. Vallicell. *G. 6* sur lequel on lit qu'il contient des dessins préparés pour la *Roma sotterranea* de Aringhi tandis que ce sont en réalité les premiers dessins dus à Ciacconio, à Bosio et à leurs annotateurs. Ayant le choix entre une telle multitude de monuments presque intacts, on s'explique que Bosio ait fait moins de cas des objets mutilés et des répliques et répétitions de ceux qu'il possédait entiers ou en meilleur état. C'est ainsi qu'il a négligé des peintures dessinées par Ciacconio et dont l'intérêt était grand, par exemple : les fresques et les stucs du cimetière de Priscille représentant le Bon Pasteur, les orants, la Vierge à l'enfant avec le prophète Isaie, œuvre admirable qu'une admirable reproduction a ressuscitée pour nous[4]. Le ms. Vallicell. *G. 6,* contient un croquis à la plume de ces précieux stucs et des fresques.

Malgré les indices qu'il avait à sa disposition et malgré ses études, Bosio ne parvint pas à identifier les noms anciens des cimetières avec les souterrains qu'il visitait; il n'eut cette fortune qu'une fois seulement c'était au delà de la porte de Porto sur l'emplacement du Monte Verde. Bosio découvrit les portraits des saints Pigmenion, Milex, Pollion et d'autres, ce qui lui permit d'identifier avec certitude le cimetière de Pontien[5]. Demeurant ainsi dans l'incertitude, il dut se montrer circonspect dans ses conjectures. Son sens topographique est resté, faute des moyens nécessaires, à mi-chemin. Le *Liber pontificalis* se contentait le plus souvent de désigner la voie romaine sur laquelle se trouvait le monument objet de la sollicitude pontificale, il négligeait de préciser la distance à laquelle il se trouvait de la ville et de donner aucune indication permettant d'établir un rapport quelconque entre ce monument et ceux de la même voie. Les martyrologes et les actes des martyrs entraient dans plus de détails, cependant ces particularités ne concernaient trop souvent que l'épisode raconté et ne présentaient aucun éclaircissement, aucune attache topographique; d'ailleurs la plupart de ces récits avaient été composés à une époque où l'abandon des catacombes ne laissait place dans l'esprit des rédacteurs qu'à une énorme confusion. Bosio fit grand état de la liste des cimetières insérée par Pierre Mallius dans le *Liber censuum;* or ce passage était ni plus moins qu'un emprunt aux *Mirabilia urbis Romæ.* Restaient les indications recueillies par Guillaume de Malmesbury, un des instruments les plus sûrs parmi ceux que Bosio eut à sa disposition.

Des trois parties dont Bosio voulait composer la *Roma sotterranea,* la seconde était écrite et achevée vers l'année 1620. Elle comprenait, nous l'avons dit, la description des monuments reproduits sur près de deux cents planches. Bosio avait reculé devant le levé des

[1] Ce fragment se rapporte au livre IIIe de la *Roma sotterranea;* il a trait à la vie d'Aurelia et Cornelia. On y trouve des inscriptions et des monuments dignes d'attention, qui ont été, soit oubliés, soit omis à dessein dans l'ouvrage imprimé en italien. — [2] Exception faite pour les dessins conservés dans les manuscrits utilisés par J. Wilpert, *Die Katakombengemälde und ihre alte Copien,* in-4°, Freiburg, 1891. — [3] Peut-être cette première partie était-elle consacrée à l'étude des sources, principalement des Actes des martyrs, base de tout l'ouvrage; peut-être encore ainsi que le livre Ier de la IIe partie invite à le supposer, Bosio songea-t-il à un traité analogue à celui qui ouvrira plus tard le livre de Mamachi, intitulé : *Costumi de' primitivi cristiani.* Cette deuxième hypothèse semble plus conforme au tour d'idées du XVIe siècle. — [4] Wilpert, *Le pitture delle catacombe,* in-fol., Roma, 1903, pl. 22. — [5] Bosio, *Roma sotterranea,* in-fol., Roma, 1632, p. 126.

plans qui ne fut jamais fait. Dès 1615, on avait commencé la gravure des planches, en 1629, année de la mort de Bosio, la gravure était presque entièrement terminée. Bosio avait institué l'Ordre de Malte son légataire universel, c'est à celui-ci que passa donc la propriété du manuscrit. Le cardinal François Barberini, Mécène célèbre de la première moitié du XVIIe siècle, s'employa à ce que ce précieux ouvrage fût donné au public. L'Ordre de Malte prit les frais d'impression à sa charge; le P. Giovanni Severano, prêtre de l'Oratoire de saint Philippe Néri, s'occupa de la revision du texte, Ottavio Pico da Borgo S. Sepulcro, jurisconsulte, contrôla tous les monuments avec les planches et surveilla l'impression, Gaspare Berti (ou Alberti), mathématicien, et Franceso Contini, architecte, furent chargés de dresser le plan des cimetières. Cette active collaboration, sans cesse stimulée par Barberini, aboutit en cinq ans à donner l'ouvrage de Bosio, en un superbe in-folio, de dimensions et d'un poids aussi majestueux qu'incommodes, dédié au pape Urbain VIII par le commandeur Carlo Aldobrandini, représentant de l'Ordre de Malte. La dédicace porte la date du 24 mars 1621, et cette même date se lit au bas du frontispice; mais après la table des chapitres se lit un bref du pape, expédié le 6 octobre 1634. L'impression du volume avait donc duré un peu plus de deux ans et demi. Ottavio Pico qui en avait accepté la surveillance n'avait pas ménagé son temps ni sa peine pour vérifier la partie monumentale. On a lu de nos jours son nom en cent endroits des catacombes, et même, dans un cubicule du cimetière de Domitille, un curieux cartouche nous montre que, comme Bosio lui-même, il y passait ses jours et même ses nuits :



Au même endroit on a lu ceci : *Cesar Papinus 1633 die 21 9bris hora 2 noctis G. Berti 1633.* Ce dernier était le mathématicien chargé de la planimétrie du volume; Cesare Papino, un des amis, l'accompagnait.

Quelle part revenait à Severano dans ce volume dont le texte lui avait été abandonné avec d'autant plus de confiance qu'il pouvait fournir les preuves de la confiance et de l'estime de Bosio envers lui[1]? Dans une lettre adressée au commandeur Aldobrandini et imprimée en tête du volume, Severano affirme avoir écrit le premier livre relatif aux cimetières en général, de plus il revendique la révision, la disposition et l'ordonnance du reste du volume, enfin il se déclare l'auteur du dernier livre. On peut vérifier avec la dernière minutie la part de vérité que contiennent ces assertions, grâce au cod. Vallicell. *G. 31*, dont nous avons parlé. C'est le manuscrit original qui a servi à l'impression. La part de Bosio et celle de Severano sont faciles à distinguer. La revision du texte et les corrections de style consistent en si peu de chose qu'on peut les passer sous silence. Les suppressions de pages entières sont fréquentes. Bosio avait, de lui-même, quelques mois avant sa mort, consenti à des retranchements assez considérables dans son ouvrage, par égard pour un travail du père Severano relatif aux sept églises de Rome, travail avec lequel ses chapitres eussent fait double emploi. Severano, mis en goût, a taillé un peu plus et a fait disparaître ce qui avait trait au cimetière de Calepodius, à celui des Juifs et à l'église de Sainte-Pudentienne. Ce qui est spécial à Severano n'a donc pas une réelle importance; ce qui lui appartient à peu près en propre, c'est l'explication des symboles. Mais ici encore, ainsi qu'il le reconnaît lui-même, il a eu à sa disposition une foule de notes préparées par Bosio, auxquelles il a ajouté les siennes propres qui sont très sérieuses et abondantes ainsi qu'on en peut juger par le contenu des mss. Vallicell. *G. 13, G. 20.* En définitive son principal mérite consiste à avoir respecté l'œuvre de Bosio et à avoir su, en la laissant sous son nom, rendre amplement justice à son mérite.

Nous avons raconté déjà (t. I, col. 2843), les essais d'adaptation par Severano et par Aringhi[2]. Nous n'y reviendrons pas. Ce qu'il faut rappeler ici ce sont les tentatives faites pour ravir à Bosio l'honneur de son œuvre. Rossotti, *Syllabus scriptorum Pedemontii*, Monreale, 1667, p. 297, affirme sans l'ombre d'une hésitation que la *Roma sotterranea* a eu pour auteur Jacques Bosio, oncle d'Antoine. Della Chiesa, *Catalogo degli scrittori Piemontesi*, p. 87; Apostolo Zeno, dans *Bibliotheca dell' eloquenza italiana* de Fontanini, t. II, p. 310, ont répété cette assertion sans la vérifier, d'autres n'y ont pas mis plus de façons. Apostolo Zeno aggrave même l'accusation de substitution d'auteur portée par Rossotti; d'après lui, la *Roma sotterranea* fut composée de 1567 à 1600, période pendant laquelle Antoine Bosio n'y pouvait prendre part puisqu'il est né en 1576. Cette date erronée a passé de Moreri chez Zeno et chez Bottari. Un plumitif du nom de Napione, dans un *Discorso sulle cristiane antichità* donné à Rome au début du XIXe siècle et conservé en manuscrit dans le cod. Vatic. *9127*, p. 670 sq., dénie à Bosio la possibilité même d'être l'auteur de la *Roma sotterranea*. Un paillard, un fanfaron de débauche, dit-il, qui ne craignait pas de souiller de ses orgies dignes de Bacchus lui-même, les cavernes des martyrs, ne peut être l'auteur d'un livre si savant, si profond et si plein de piété. Napione a emprunté ces traits à Giano Nicio Eritreo, écrivain dont la légèreté est bien connue. De semblables racontars pourraient être méprisés et ne mériteraient pas un autre traitement. J.-B. De Rossi a bien voulu prendre la peine de les réfuter.

C'est un premier point considérable que le nom d'Antoine Bosio ait été mis non par lui-même, mais par ses héritiers qui l'avaient tous connu, sur un livre posthume et que cette attribution n'ait été suspectée ni même discutée par un seul contemporain. En outre l'existence des volumes de notes compilés par Antoine Bosio, ses cartes et tous les préparatifs auxquels il se livra en vue de son grand travail et l'état d'avancement des planches à la date de sa mort est une preuve nouvelle et plus indubitable encore. Quant à la date avancée par Moreri elle est une simple faute d'impression[3] ou plutôt une erreur de fait facilement explicable. Moreri a vu que la date la plus ancienne mentionnée dans la *Roma sotterranea* était l'année 1567, il en a conclu que la préparation du livre avait commencé cette année même, et sachant qu'elle avait duré trente ans, il a fixé l'achèvement de l'ouvrage vers 1600.

[1] De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, p. 39, 40. — [2] M. Paul Allard veut bien me signaler une rareté bibliographique qui a sa place marquée dans la notice de Bosio. Le livre de celui-ci, nous l'avons dit à propos de Aringhi (voir ce mot), fut traduit et accommodé en latin par cet oratorien en deux volumes in-folio. Mais il en fut fait un abrégé latin sous le titre de *Roma subterranea... in portatilem formam concinnata*. C'est un petit volume relié en parchemin, de 0m14 sur 0m08, édité à Harlem, par Frédéric Hagius, en 1671. Il contient 630 pages, plus un index non paginé de 19 pages. Les 50 planches gravées hors texte sont la réduction à moins d'un dixième des planches de l'ouvrage original. Dans le texte sont intercalés tous les bois du volume original. Voir *Dictionn.*, t. I, col. 2844. — [3] Le cod. Vallicellanus *G 31* porte au lieu de 1567 la date 1597.

Tandis que le nom d'Antoine Bosio se voit partout dans les catacombes, celui de son oncle Jacques ne se lit nulle part, et ce dernier avoue d'ailleurs qu'il ne connaît la peinture cémétériale, que par le rapport de son neveu [1]. Eritreo a enfin imaginé de représenter Bosio séjournant trois ou quatre jours de suite dans les catacombes : *ut minimum triduum vel quatriduum* [2]. La fantaisie dépasse ici toutes les bornes, car J.-B. De Rossi atteste qu'on ne saurait prolonger un séjour au delà de vingt-quatre heures sans courir péril de la vie.

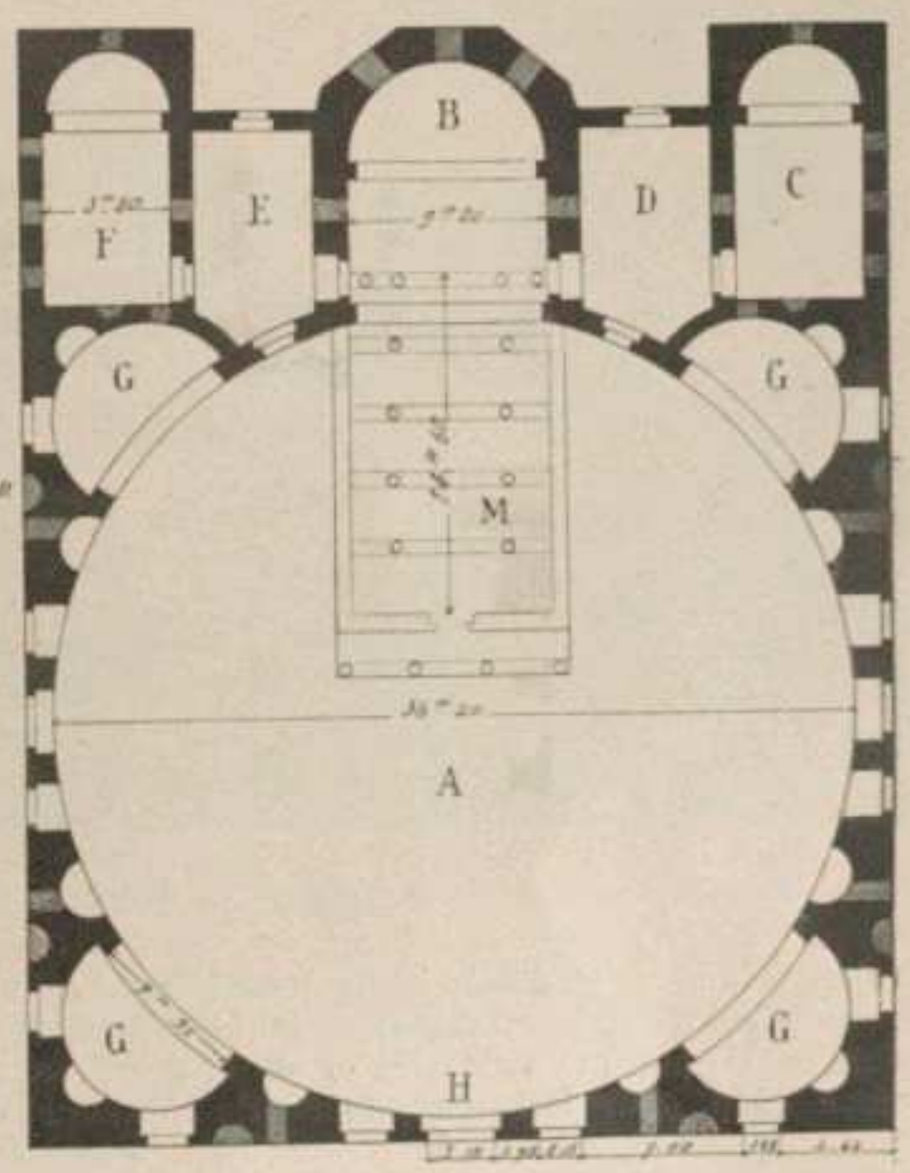
Nous ne savons rien sur les circonstances de la mort de Bosio. Les notices de Mazzuchelli et de De Rossi demeurent les sources les plus considérables d'information sur la vie du grand archéologue. Il y a peu d'années M. A. Valeri a repris la biographie et la défense de Bosio. Il a été assez heureux pour retrouver le catalogue de sa bibliothèque privée et quelques détails sur sa sépulture dans l'église San Biagio, là où s'élève aujourd'hui le palais de Montecitorio.

H. Leclercq.

BOSTRA. Dès le IIIe siècle, la province d'Arabie, comme perdue entre le Jourdain et le désert, vit s'affermir le christianisme dont l'établissement dans cette contrée ne nous est pas connu avec détails. Aux premiers temps de Caracalla (vers 214), Origène visita ce pays. Un peu plus tard l'évêque de Bostra, Bérylle, se fit connaître par ses livres et par ses lettres [3]. Ses opinions théologiques se rapportaient à la christologie modaliste, c'est du moins ce qu'on peut induire des courts fragments conservés par Eusèbe [4]. Les erreurs de Bérylle soulevèrent une opposition très vive et provoquèrent la réunion d'un concile dans lequel Origène convainquit Bérylle et le ramena dans le droit chemin [5].

Il ne subsiste rien des constructions primitives de la chrétienté de Bostra. Le seul monument religieux conservé jusqu'à nos jours est daté. Sur le linteau de la porte principale, à l'occident, se trouve une inscription grecque qui nous apprend que l'église, dédiée aux saints martyrs Sergius, Bacchus et Leontius, a été achevée sous l'archevêque Julien, en l'an 407 de l'ère de Bostra (511-512 après Jésus-Christ) [6]. Le monument est donc presque contemporain du baptistère de Saint-Georges d'Ezra [7], il est construit dans le même esprit, mais sur de plus vastes proportions. Les murs extérieurs restent seuls debout et ils ont été dessinés par la mission de Vogüé (1865). L'église comportait une coupole centrale qui, mal construite, s'écroula peu d'années après son achèvement, entraînant dans sa chute les piliers qui la supportaient. Soit faute de ressources, soit pour toute autre raison, on renonça à la relever ou même à la remplacer par un toit et on préféra déblayer l'intérieur de l'église transformé en une sorte de cour au centre de laquelle on bâtit une petite basilique adossée au chœur de l'église primitive. Cet édifice existe encore ; il est figuré en M sur le plan (fig. 1597). La construction est tout à fait grossière, elle se compose de tracés parallèles dont les arcs, appuyés sur des colonnes, supportent une terrasse de dalles.

Le diamètre du grand cercle qui forme la base de la coupole de la cathédrale primitive compte 37m, inscrit dans un carré de 38m environ de côté, augmenté du côté de l'orient d'un appendice servant de chœur mesurant 11m25 de longueur totale dans l'œuvre. Ce chœur est flanqué de sacristies et de chapelles latérales. Ici, comme dans beaucoup de monuments chrétiens de Syrie, on constate chez les architectes la préoccupation de régler les dimensions d'après le multiple d'un chiffre pris pour base. A Bostra, c'est le chiffre 3 dont les multiples se reconnaissent dans la numération par pieds (le pied égale environ 31 cent.). Au centre, je suppose, écrit M. de Vogüé [8], une coupole de 66 pieds de diamètre supportée par 8 piliers de 5 pieds d'épaisseur et entourée par un bas côté annulaire de 22 pieds de largeur. Un cercle de 66 pieds de diamètre a une circonférence sensiblement égale à 208 pieds, donc en supposant à chaque pilier une largeur de 5 pieds, cette circonférence se décompose en 8 piliers de 5 pieds = 40 pieds et 8 arcades de 21 pieds = 168 pieds, en tout 208 pieds. Le nombre qui exprime l'ouverture des arcades se trouve être ainsi un multiple de 3 comme tous les nombres déjà cités qui désignent les principaux éléments du plan, il en est de même des lignes qui



1597. — Plan de la cathédrale de Bostra.
D'après de Vogüé, *Syrie centrale*, pl. 22.

complètent la physionomie générale et dont voici les longueurs :

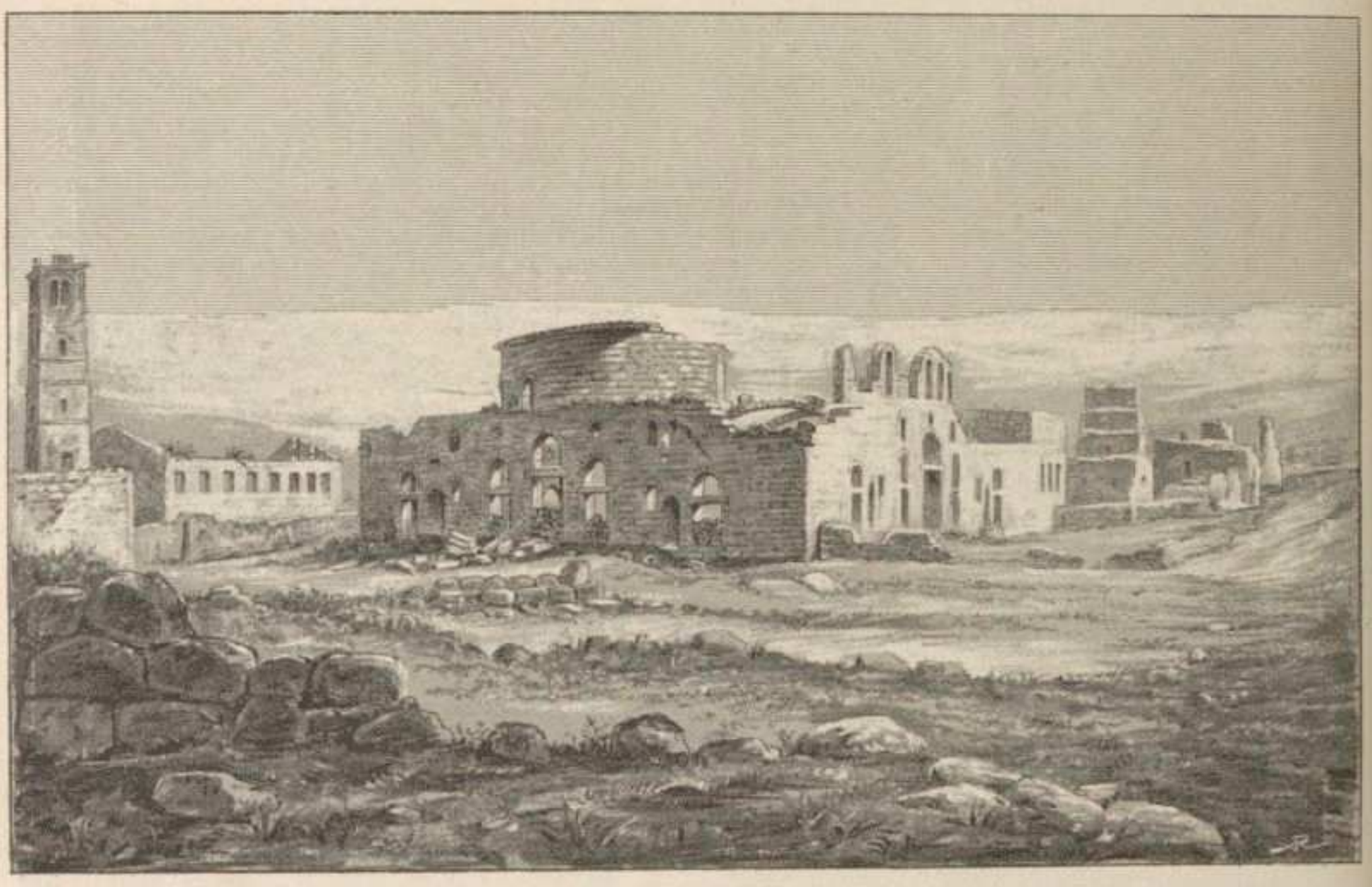
Largeur du sanctuaire.	9m20 ou 30 p.
Longueur du sanctuaire moins l'abside . .	6m40 ou 21 p.
Ouverture des exèdres.	7m35 ou 24 p.
Longueur des chapelles latérales	11m25 ou 36 p.

Il est plus difficile de donner des chiffres pour l'élévation du monument. « La figure (fig. 1598) montre tout ce qui est resté debout de cet édifice. On distingue fort bien un tambour cylindrique, prolongement du grand cercle intérieur, dont la hauteur est égale à la moitié de celle de la base rectangulaire sur laquelle il s'appuie. Ce tambour est de la même hauteur que les terrasses qui recouvrent le chœur et ses chapelles latérales, terrasses dont l'élévation peut être évaluée à l'aide du calcul suivant : le grand arc qui donne entrée dans le chœur existe encore, isolé dans les airs ; on le voit sur notre figure au-dessus de l'angle ruiné qui occupe le milieu du dessin. Ce grand arc est en plein-cintre ; il s'appuie

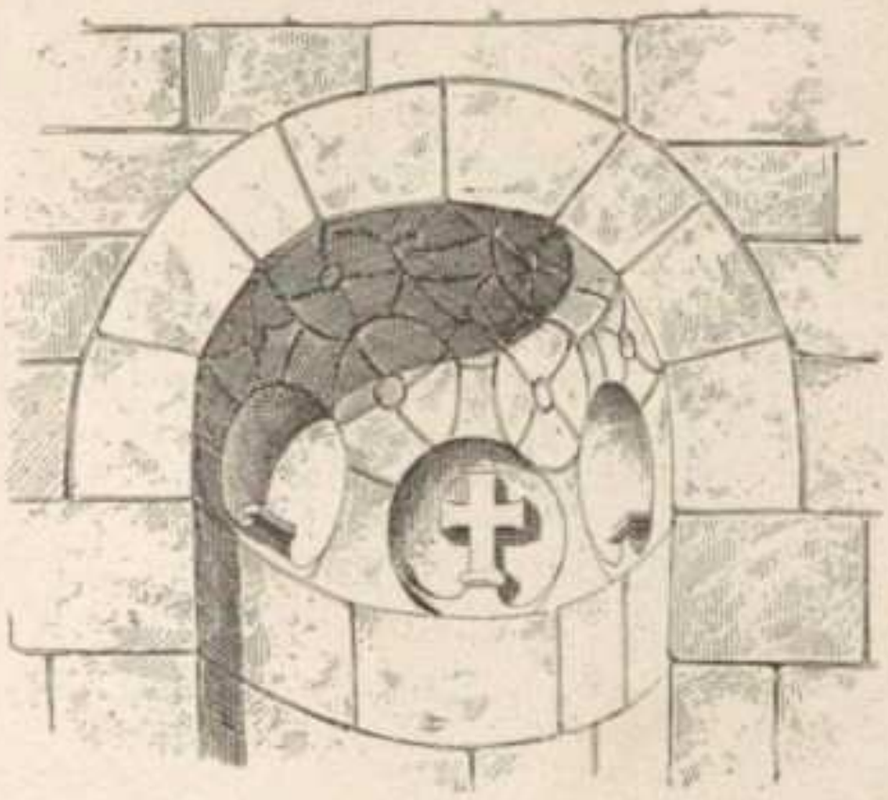
[1] Giacomo Bosio, *La croce trionfante*, in-fol. Roma, 1610, p. 687 ; *Pinacotheca, loc. cit.*, p. 235. — [2] Ant. Valeri, *Cenni biografici di Antonio Bosio con documente inediti*, in-8°, Roma, 1900. — [3] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VI, c. XX, *P. G.*, t. XX, col. 572. — [4] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. VI, c. XXXIII, *P. G.*, t. XX, col. 593. — [5] L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, in-8°, Paris, 1906, t. I, p. 462-463 ; Hefele, *Histoire des Conciles*, édit. H. Leclercq, in-8°, Paris, 1907, t. I, p. 162, note 4. — [6] *Corp. inscr. græcar.*, t. IV, n. 8625 ; Waddington, *Inscript. grecques et latines de Syrie*, in-4, Paris, 1870, n. 1915. — [7] *Dictionn.*, t. II, col. 452, fig. 1365, 1366. — [8] De Vogüé, *Syrie centrale, Architecture civile et religieuse du Ier au VIIe siècle*, in-4°, Paris, 1877, p. 63.

sur des pieds-droits dont j'ai pu approximativement fixer la hauteur à 8m ou 26 pieds; le chœur ayant 9m 20 ou 30 pieds de large, le rayon de l'arc est un peu inférieur à 15 pieds, à cause de la petite saillie des pieds-droits, soit 14 p. et demi; la hauteur totale de l'arc sous clef est de 40 p. et demi; ajoutant 4 p. et demi pour l'épaisseur des voussoirs et de la corniche, on trouve 45 p. pour la hauteur totale de l'abside et du tambour. C'est un nombre parfaitement normal qui nous donne en outre 30 pieds pour la hauteur de la façade rectangulaire. » M. de Vogüé a donné un projet de restauration en tenant compte des analogies présentées par les monuments contemporains.

Les voûtes du chœur et des chapelles sont presque entièrement conservées, elles sont en berceau, construites en blocage avec cordons de brique; les absides et exèdres sont voûtées en cul-de-four. L'appareil extérieur est soigné, principalement à l'abside centrale. Il offre des décrochements et des enchevêtrements ingénieux ou compliqués. Une niche est voûtée suivant un système de joints polygonaux que les Arabes développeront dans la suite (fig. 1599, cette niche extérieure est marquée *n* sur le plan).



1598. — Cathédrale de Bostra. D'après de Vogüé, *Syrie centrale*, pl. 23.



1599. — Niche voûtée.
D'après de Vogüé, *Syrie centrale*, p. 66.

L'ornementation sculptée est rare et maigre; outre la petite niche dont nous venons de parler, l'archivolte du grand arc et la corniche de l'abside ont été seules sculptées. Le dessin ne diffère que très peu de celui qu'on relève sur les monuments de l'époque du bas-empire romain. Les murs offrent à l'intérieur et à l'extérieur un grand nombre de niches qui ont pu contenir des statues. La véritable décoration de l'édifice était la peinture; on voit encore au fond de l'abside les restes d'une Vierge, les mains étendues.

H. Leclercq.

BOTTARI (Giovanni Gaetano). Giovanni Gaetano Bottari naquit à Florence, le 15 janvier 1689. Sa carrière n'offre rien qui mérite l'attention. Mazzuchelli a fait un éloge en règle du personnage *uno de' più ragguardevoli e più dotti prelati viventi nella corte di Roma* [1]. Il fut de toutes les académies et de toutes les congrégations.

On n'avait pas oublié à Rome le succès avec lequel avait été accueilli la *Roma sotterranea* de Bosio, et le succès plus grand encore de la *Roma subterranea* de Paul Aringhi [2]. Le livre de Boldetti n'avait pas connu un semblable triomphe, aussi crut-on devoir revenir à

[1] Mazzuchelli, *Gli scrittori d'Italia cioè notizie storiche e critiche intorno alle vite, e agli scritti dei letterati italiani*, in-fol., Brescia, 1762, t. II, part. 3, p. 1879-1880. — [2] *Dictionn.*, t. I, col. 2843.

la publication déjà séculaire de Bosio. Le pape Clément XII ayant conclu l'achat des planches gravées de la *Roma sotterranea* chargea le prélat Bottari, dont l'érudition classique et chrétienne était connue, d'en diriger la réimpression, L'éditeur conserva à l'ouvrage son titre : *Roma sotterranea* et ce fut tout; du texte de Bosio il ne garda pas une syllabe. On n'en saurait être surpris quand on voit que la partie du livre de Bosio due à Severano, dont l'infériorité est notoire, reçoit de Bottari cette appréciation élogieuse *e per aventura il migliore* [1]; il semble que ce soit une gageure, car, à quelques lignes de là, il décerne à l'ouvrage de Spondano sur les cimetières et à celui de Boldetti (voir ce mot) la plus haute approbation. Ces livres ne laissent rien à désirer, aussi la réimpression du texte de Bosio *e delle molte cose superflue* [2] qu'il contient serait peine perdue. De tels jugements nous dispenseraient d'en porter un à notre tour sur celui qui en est l'auteur.

D'après cela on doit s'attendre à ce que le livre de Bottari sera très différent de celui de Bosio; Bottari appartient à la classe des géographes en chambre du XVIIIe siècle. Ignorant les catacombes, ne prenant pas la peine d'y descendre, il vit que les notions topographiques et historiques agréaient peu à ses contemporains; il imagina en conséquence de s'engager dans l'interprétation des monuments sans se préoccuper de leur provenance qui lui semblait sans importance et d'ailleurs malaisée à établir. Bottari s'est donc contenté d'un commentaire des planches de Bosio, commentaire dont l'intention symbolique saute aux yeux. A défaut de la topographie qu'il dédaigne, Bottari n'entreprend pas de classer les peintures d'après la chronologie qui lui échappe à peu près complètement et pour l'établissement de laquelle il manque des études nécessaires. De classement artistique il n'est pas plus question, les monuments se suivent dans un parfait désordre ; enfin, il restait un classement empirique, par sujets, s'éclairant et se complétant les uns les autres; ce n'est pas encore celui que Bottari adopte puisqu'il n'en adopte aucun. On va à l'aventure et on patauge dans un déluge d'érudition. Les monuments sont ceux que Bosio a découverts; depuis un siècle écoulé le nombre en a presque triplé, cependant Bottari n'en tient pas compte. N'étaient quelques vignettes dispersées dans le texte, parmi les en-têtes et culs-de-lampe, on ne soupçonnerait pas qu'un siècle entier de déprédations a vu le pillage des catacombes. Aucune des erreurs du dessinateur de Bosio n'a été rectifiée; on rencontre parmi les monuments chrétiens, donné et commenté comme tel, le tombeau de Vibia et de Vincent, prêtre du dieu Sabazius. Quant à l'interprétation symbolique où se complait Bottari, c'est une érudition de l'aloi le plus douteux et un manque de critique ordinaire et comme systématique.

Bottari entendait bien ne pas se départir de son plan qui était de commenter les seuls monuments publiés par Bosio. Le tombeau de Vibia est une unique exception, et nous savons qu'ayant pu joindre à son ouvrage les découvertes récentes de Boldetti et de Marangoni, Bottari s'y refusa. Marangoni nous apprend qu'il avait communiqué les dessins de mosaïques qui ornaient un tombeau, Bottari les écarta [3]. D'après ce trait on peut porter un jugement certain sur le dessein de l'auteur et J.-B. De Rossi l'a dit brièvement et excellemment : *In somma il Bottari non volle dare una nuova Roma sotterranea, ma volle soltanto commentare ognuna da sè le tavole del Bosio, ch'erano rimaste senza un degno commento* [4].

Voici la liste des ouvrages de Bottari et de ceux auxquels il a collaboré ou qu'il a traduits :

1. *Sculture e Pitture sacre estratte dei' cimiteri di Roma, pubblicate già dagli autori della Roma sotterranea (Antonio Bosio et Paolo Aringhio) nuovamente date in luce, colle spiegazioni*, t. I, in Roma appresso il Salvioni, in-fol., 1737; t. II, in Roma nella stamperia d'Antonio De Rossi, 1747; t. III (même officine que le t. II), 1753.

2. Manni, *Osservazioni sui sigilli;* extrait du t. II paru dans *Novelle letterarie di Firenze,* 1747, col. 185 sq. et dans *Novelle letterarie di Venezia,* 1749, a car. 405; extrait du t. III paru dans *Novell. lett. di Venez.,* 1755, a car. 228, et dans *Storia letter. d'Italia,* t. IX, p. 304.

3. *De plumbeis antiquorum numismatibus tam sacris quam profanis. Dissertatio Francisci Ficoroni,* in-4°, Romæ, 1750; la trad. latine était faite par le chanoine Domenico Cantagalli, cf. *Novelle letterarie di Firenze,* 1740, col. 370.

4. *De imperatorum Constantinopolitanorum seu inferioris aevi vel Imperii, ut vocant, numismatibus. Dissertatio Caroli Dufresne D. du Cange,* in-4°, Romæ, typis J. M. Salvioni, 1755; cf. *Memorie per servire all' ist. letter.,* t. V, giugno, 1755, p. 48; giulio, p. 47; *Giorn. de' letter. di Roma,* 1755, p. 313; *Novelle letter. di Firenze,* 1755, p. 310; *Novelle letter. di Venezia,* 1756, p. 44.

5. *De lateranensibus Parietinis. Dissertatio historica Nicolai Alemanni additis quæ ad idem argumentum scripserunt Cæsar Rasponus et Josephus Simonius Assemanus,* in-4°, Romæ, apud Joachimum et Jo. Josephum Salvioni, 1756.

H. LECLERCQ.

BOUCHE. Les formes de la justice chez les anciens étaient loin de présenter la dignité et la gravité qu'elles ont de nos jours. L'audience était fréquemment troublée par des interruptions et des agressions. L'accusé était à la merci de la brutalité du juge, des assesseurs, des gardes et de la foule. Dans la passion de Jésus nous assistons à ce dialogue terminé par des voies de fait : « J'ai parlé en public, j'ai toujours enseigné dans la synagogue et dans le temple, je n'ai pas instruit en cachette. Qu'avez-vous à m'interroger? Interrogez mes auditeurs, ils savent ce que j'ai dit. A ces mots, un des assesseurs donna un soufflet à Jésus et lui dit : Est-ce ainsi que tu réponds au grand-prêtre [5]? » Lors de l'interrogatoire de saint Paul devant le sanhédrin, l'apôtre prend la parole : « Mes frères, je me suis comporté suivant ma conscience en présence de Dieu jusqu'à ce jour. » Le prince des prêtres, Ananias, ordonna à ceux qui se trouvaient debout à ses côtés de frapper l'accusé sur la bouche. Saint Paul lui cria : « Dieu te frappera, sépulcre blanchi [6]. » Les actes des martyrs offrent de nouveaux exemples de cette violence. Dans les actes de Didyme et Théodora, la chrétienne menacée d'être violée ayant répondu au juge : « Fais ce que tu voudras de mon corps; mon âme appartient à Dieu seul, » le juge dit à ses appariteurs : « Soufflletez-la rudement et criez-lui : « Ne fais pas l'insensée, mais approche et « sacrifie aux dieux [7]. » Dans les actes, moins graves assurément, de sainte Devota, la chrétienne sommée de sacrifier répond par un refus. Alors le juge fait frapper la bouche avec une pierre : « Ne blasphème pas, dit-il, les dieux et les déesses [8]. »

Cette aggravation dans la brutalité reparaît fréquemment dans les actes dont la rédaction offre le moins de garanties et ils se prêtent ainsi, par leur nombre

[1] Bottari, *Roma sotterranea,* t. I, p. VII. — [2] *Ibid.*, p. VII. — [3] Marangoni, *Del oratorio del Sancta Sanctorum,* p. 168. — [4] De Rossi, *Roma sotterranea,* t. I, p. 56-58. — [5] Joa., XVIII, 22. — [6] Act., XXIII, 2. — [7] *Acta SS. Didymi et Theodoræ,* 2, dans Ruinart, *Acta sincera,* in-4°, Amstelodami, 1713, p. 398. Cf. *Passio S. Felicitatis,* 2, *id.*, p. 26; *Passio SS. Epipodii et Alexandri,* 6, *id.*, p. 76. — [8] *Acta sanctor.*, 27 janv., t. II, p. 770, *Acta S. Devotæ,* 9.

même, un crédit qui, isolément, leur fait trop souvent défaut[1]. Voici les textes relatifs à ce détail des procédures.

I° *Commotus iis quæ a martyre dicebantur, Domitianus dixit : Per deos, cupidum victoriæ animal est homo ! Os igitur illi et genas converberate. Omnino enim sola pars ea corporis hactenus supplicio caruit, ideoque insolescit... Statim ex lictoribus qui erant quidem paulo humaniores, alii quidem eum solis manibus verberabant; quotquot vero audaciores erant et crudeliores, lapidibus quoque in eum intuebantur, et iis illud veridicum martyris os pulsabant*[2].

II° *At illi (Præsidi Martyres) responderunt : Noli nos verbis illudere; præpara quod vis; parati sumus sustinere pœnas quam sacrificare idolis tuis. Præses hæc audiens jussit digitos de corpore abscindere et eorum maxillas lapide contundi*[3].

III° Τοτὲ θυμωθεὶς Ῥώμυλος, διότι λοιπὸν ἐν ταῖς λέξεσιν αὐτῆς ἡττημένος ἐγεγόνει, ἐκελευσεν μετὰ λίθων τὰς σιαγῶνας αὐτῆς συνθλασθῆναι[4].

H. Leclercq.

BOUCLES. Voir Fibules.

BOUCLES D'OREILLES. Voir Pendants d'oreilles.

BOUCLIERS. Voir Missoria, Plats votifs.

BOUGEOIR. — I. Étymologie et définition. II. Usage.

I. Étymologie et définition. — Le mot *bougeoir* vient manifestement de bougie. *Bougia seu bogia*, dit Du Cange, désigne une chandelle de cire, *candela cerea*. Les anciens documents indiquent l'usage qu'on en faisait dans les cérémonies liturgiques : ainsi Du Cange donne la citation suivante empruntée à un cartulaire de l'église de Chartres . *Subcoqus... debet tradere bonam candelam de bougia pro legendo in pulpito lectiones*[5].

Quant à l'instrument dont nous parlons, G. Moroni estime que sa dénomination est d'origine française : « Rien d'étonnant, dit-il, qu'une expression française ait passé ainsi dans le langage liturgique de l'Église, quand on réfléchit au long espace de temps pendant lequel la cour pontificale résida en France sous sept papes consécutifs[6]. » Cette citation donne à penser que le bougeoir, comme insigne de la dignité épiscopale, ne fut guère connu avant le XIVe siècle : de fait, on n'en trouve aucune trace dans les anciens liturgistes.

Le bougeoir appelé aussi *scotula* (du grec σκότον ἐλαύνω, *tenebras expello*, je chasse les ténèbres) ou *palmatoria* (*palma*, qui se porte à la main) est un instrument d'argent ou d'autre métal, destiné à soutenir la chandelle allumée et tenue par un clerc à côté du prélat pendant que celui-ci accomplit les fonctions liturgiques. Ainsi s'exprime Zaccaria : *Bugia, dicta etiam scotula, est instrumentum ut plurimum argenteum pro sustinenda candela accensa, et adhiberi solet aliquo prælato sacra operante*[7]. Catalani, *Prolegomena in Pontificale Romanum*, s'exprime à peu près dans les mêmes termes[8].

II. Usage. — Cet instrument paraît avoir été réservé à la dignité épiscopale. Macri, chanoine théologal de Viterbe, qui a essayé au XVIIe siècle de faire une encyclopédie liturgique, dit que le Pape n'en fait point usage et il en donne cette raison mystique que la lumière dont le souverain pontife est éclairé n'a pas besoin d'être appuyée sur quelque autre support humain, tandis que l'évêque doit s'appuyer sur le témoignage du pape, chef visible de l'Église[9]. Quoi qu'il en soit de cette interprétation, il paraît certain que le privilège de se servir du bougeoir ne fut pas compris dans les concessions qu'un décret d'Alexandre VII, en date du 27 septembre 1659, faisait aux *prélats inférieurs :* on y lit en effet cette réserve : *a simplici sacerdote non discrepent... duasque tantum candelas super altari adhibeant*. Un autre décret rendu par la S. C. des Rites le 11 juillet 1699 sous le Pontificat d'Innocent XII, interdit aux chanoines l'usage du bougeoir : *Non possunt canonici in celebratione missæ uti Palmatoria, vulgo Bugia*[10].

J. Baudot.

BOULACQ. Voir Le Caire.

BOULANGERS. Les dissertations consacrées à l'Annone (t. I, col. 2267) et au Boisseau (t. II, col. 971) nous ont nécessairement entraîné à dire quelques mots des boulangers dont la corporation compta parmi ses membres plusieurs chrétiens dont le souvenir est parvenu jusqu'à nous. La corporation des boulangers était puissante à Rome et ne comptait pas moins de 300 membres. Elle possédait des greniers spéciaux et fabriquait différentes sortes de pains : des petits pains de la fleur de farine, des pains au lait, au beurre, aux œufs; le pain le plus recherché était pétri avec du *jus de raisin sec*, on le mangeait trempé dans du lait. Ainsi qu'on pouvait et qu'on devait s'y attendre, Pompéi a fourni plusieurs indications utiles relativement à l'aménagement des boulangeries à l'époque impériale. Ces sortes de métiers manuels, quand ils ne sont pas bouleversés par une grande innovation, s'éternisent volontiers dans leurs systèmes, aussi pouvons-nous voir dans les souvenirs de boulangeries campaniennes au Ier siècle ce qu'ont été les boulangeries dans la plus grande partie de l'empire pendant la période que nous étudions. La panification se faisait par le pétrissage à bras dans des conditions à peine différentes de celles qui ont été pratiquées jusqu'à nos jours. Elle constituait pour les esclaves une des peines les plus redoutées. Dans une pièce de la maison du four public à Pompéi on a découvert le squelette d'un âne et sur la muraille un graffite représentait l'âne tournant la meule avec cette inscription : LABORA ASELLE QVOMODO LABORAVI ET PRODERIT TIBI, « Travaille petit âne, comme j'ai travaillé; cela te servira. » Les esclaves étaient, en effet, attachés quelquefois à la meule, châtiment terrible auquel des chrétiens auront souvent dû être condamnés par des maîtres féroces.

Entre autres découvertes faites à Pompéi, on a déterré une maison portant le nom de four public, voisine d'une autre appelée la boulangerie. On pourrait croire que la profession imposait à celui qui la suivait la jovialité, car tandis que nous lisons sur la façade : HIC HABITAT FELICITAS, on se ressouvient de ce boulanger ou employé de l'annone, Maximinus, qui pouvait se dire : AMICVS OMNIVM[11]. A Pompéi, on entre chez le boulanger par le *pistrinum* où sont encore en place les moulins et le pétrin; dans le fond du magasin se trouve le four qui possédait un tuyau de maçonnerie pour activer le tirage. Les moulins, placés sur une seule ligne se composent d'un massif en maçonnerie de moellons sur lequel s'élève une meule fixe en tuf, de forme conique, que coiffait une meule mobile dont la partie supérieure évasée recevait

[1] E. Le Blant, *Notes sur quelques actes des martyrs*, dans les *Mél. d'arch. et d'hist.*, 1885, t. v, p. 97. — [2] *Acta sanctor.*, 23 janv., p. 460, 472 : *Acta S. Clementis ancyrani*, 12, 23. — [3] *Acta sanctor.*, 10 juin, p. 270 : *Acta S. Mammarii*, 9. — [4] De Magistris, *Acta martyrum ad Ostia Tiberina*, in-fol., Romæ, 1795, p. LIX. — [5] Du Cange, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, au mot *Bougia*. — [6] G. Moroni, *Dizionario di erudizione storico ecclesiastica*, t. VI, p. 156. — [7] Zaccaria, *Onomasticon rituale selectum*, in-4°, Faventiæ, 1787. — [8] Catalani, *Pontificale romanum*, 3 vol. in-4°, Paris., 1850, t. I, p. 39. — [9] Macri seu Magri, *Hierolexicon*, 2 vol. in-4°, Venetiis, 1761. — [10] G. Moroni, *op cit.*, t. VI, p. 156. — [11] Voir Boisseau, fig. 1570.

le grain qui, moulu, retombait sur la base ronde. Dans les trous carrés creusés à la partie étranglée de la meule on engageait une traverse de bois à laquelle s'attelait un âne, ou un homme ou même une femme; le malheureux marchait sur le pourtour dallé du massif circulaire (*fig.* 1600).

Une loi inscrite au *Code théodosien* (l. IX, t. XL,



1600. — Boulangerie à Pompéi.
D'après Guzman, *Pompéi*, p. 275.

l. 3) est ainsi conçue : *Quicunque coercitionem mereri ex causis non gravibus videbuntur, in urbis Romæ pistrina dedantur.* Il ne s'agit pas ici de devenir *esclave* des boulangers, mais d'être boulanger de force. Cette peine nouvelle, inventée par Constantin et appliquée à la Sardaigne, fut étendue par Valentinien à Rome et aux régions voisines de la ville, à la Lucanie, au Brutium, c'est-à-dire aux pays qui contribuaient à l'annone. Le texte suivant semblerait l'interdire, *Cod. théod.*, l. IX, tit. XL, l. 9 : *Ne quis pro coercitionę delicte vel pistoribus, vel cuicunque alteri corpori, si alterius sit corporis, addicatur,* mais évidemment cette loi est moins faite par égard pour les autres corporations que pour celle à laquelle appartiendrait le coupable.

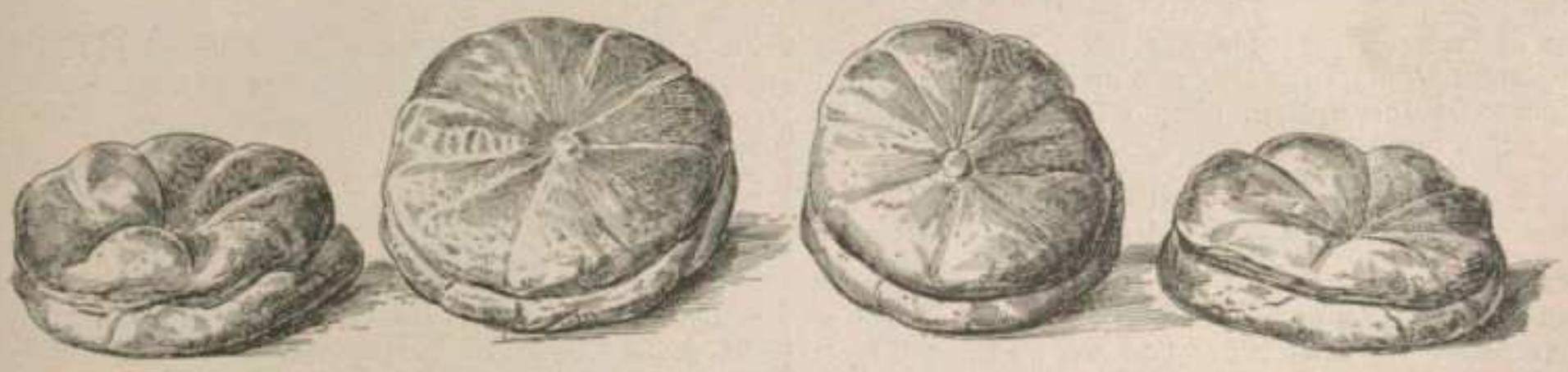
Les pains devaient être cuits au four et enfournés à l'aide de soles. On a retrouvé des pains carbonisés, leur forme est celle qui se pratiquera invariablement jusqu'au XVIIe siècle (fig. 1601)[1]. Sur quelques-uns on lit le nom du fabricant. Julius Polybius a signé des affiches promettant des distributions de boulangerie fine, et une peinture nous montre le boulanger Paquius Proculus distribuant à ses clients des pains, du haut de son siége dans sa boutique. Il est vêtu de blanc et assis à un comptoir élevé (fig. 1602).

Dès le temps de l'empire, dans les villes provinciales



1602. — Boulanger à son comptoir.
D'après Guzman, *Pompéi*, p. 278.

comme Pompéi on renonçait généralement à la fabrication du pain dans chaque ménage. Fort peu de maisons particulières possédaient un pétrin, chacun apportait son grain qui était conservé dans des amphores dont plusieurs ont été retrouvées pleines de farine et de blé, avec des écriteaux : *Siligo granii*



1601. — Pains trouvés à Pompéi. D'après Thédenat, *Pompéi*, t. II, p. 122.

(farine de froment) et *e cicera* (farine de pois chiches).

Les boulangers se servaient de balances, ainsi que nous l'avons vu par l'épitaphe de Mercurius qui faisait accompagner la mention de *pistor* de l'emblème d'une balance et d'un poids (t. II, fig. 1220). Le boulanger Vitalis a préféré un boisseau (fig. 1603). Son épitaphe présente un certain intérêt. Gravée sur une large dalle de marbre elle a été tirée en 1807 du pavement de la basilique de Saint-Paul sur la voie d'Ostie[2]. Elle est datée de l'année 401 et fourmille de fautes.

Voici la lecture qu'en donne J.-B. De Rossi :

Hic est positus Bitalis pistor ma|g(? narius), hic es (= ex?) r(e)g(ione duodecima). [q]ui bicsit an|nus pl(us) minus n(umero quadraginta quinque), depo

[1] C'est sous Louis XIV qu'on commença à étirer le pain en forme de « flûte ». — [2] Cancellieri, *Sopra l'origine delle parole dominus et domnus*, p. 19, Adami, *De culto dovuto ai SS. MM. cemeteriali, Inscrip. christ. urb. Romæ*, in-fol., Romæ, 1861, t. I, p. 212, n. 495; Perret, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1855, t. V, pl. LVIII, n. 1; *Corp. inscr. lat.*, t. VI, part. 2, n. 9811.

|*situs in paci natale d*|*omnes Sitiretis*(= *Soteridis*) *tert*|*ium idus Feb*[*r*(*uarias*)] *consula*|*tum Fl*(*avi*) *Vincenti vv. cc.*| *cons*(*ulum*). Dans le pavement de la même basilique on a relevé divers fragments qui appartiennent vraisemblablement à des épitaphes chrétiennes [1] :

[*ex pistorum*
HIC RE{QVIESCIT IN{*p*}A C E L A V{*rentius*
REGIO{NE SECVNDE{ }QVI VIXIT ANN{//S PSM
[XL RVSTICIO VC CONS

Les trois premiers fragments sont seuls conservés aujourd'hui, quant aux deux autres la restitution proposée par les anciens éditeurs : *laurentius patronus* n'a aucun sens, car il n'existait pas de *patrones regionum* et la leçon proposée par Rossi est pleinement acceptable. L'épigraphe est datée de l'année 520.

Une autre inscription, simple fragment trouvé au même lieu porte [2] :

Sallu[STIVS PISTOR SE VIVV
VM TERCANDEN

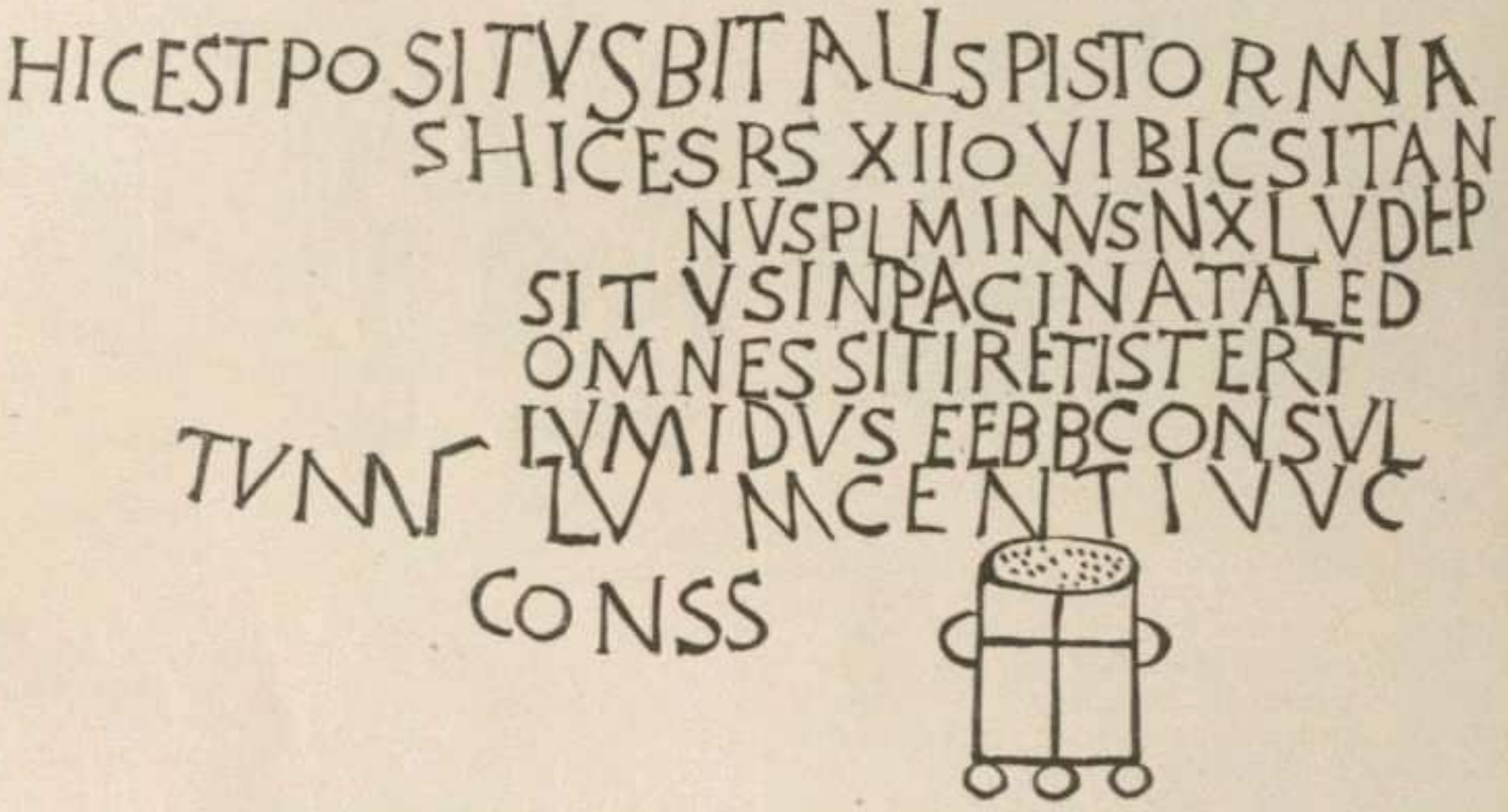
Pour ce qui a trait à la corporation des boulangers et au service de l'annone, ainsi qu'à la crypte du *collegium pistorum* nous renvoyons au *Dictionn.*, t. I, col. 2267 sq. Ajoutons ce trait peu connu :

Socrate [3] rapporte un fait bien extraordinaire et qui ne laisse rien à envier au passé des aventures contemporaines les plus romanesques. Au commencement du règne de Théodose (379) les boulangers de Rome devenus très nombreux et défiant les investigations de la police avaient converti leurs boutiques en cabarets καπηλεῖα et en maisons de prostitution. Ils y attiraient les étrangers de bonne mine, leur procuraient une chambre; ensuite, au moyen d'une trappe mécanique (ἐκ τινος μηχανῆς) le plancher cédait et la victime était soudain entraînée dans les caves de la maison, renfermant le pétrin; là il n'y avait ni police, ni hurlements qui tinssent, c'était l'esclavage, et ce moyen atroce de recruter des esclaves pour le *pistrinum* était tel que celui qui l'employait sachant assez à quoi il s'exposait ne rendait jamais la liberté à son prisonnier.

Nous croyons intéressant de citer une lettre faisant partie de la très curieuse correspondance de saint Pésunthius, évêque de Coptos, qui vivait au temps de l'invasion de l'Égypte par les Arabes.

Lettre envoyée à saint Pésunthius sur le renvoi d'un boulanger du monastère et son remplacement par un autre.

. . . . ⲁⲁⲏ ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲟⲩⲉϩⲥⲁϩⲛⲉ ⲛⲧⲉⲕⲙⲁⲓⲧ
. . . . ⲁⲛ ⲉⲧϩⲁⲉⲟⲟⲩ ⲁⲓⲙⲱⲗϩ̄ ⲡⲣⲁⲓ ⲙⲡⲓⲕⲉ ⲁⲙⲣⲏ
. . . . ⲉⲧⲱⲥ ⲛⲧⲟⲟⲧϥ ⲁⲫⲉⲓ ⲟⲩⲛ ⲧⲉⲛⲟⲩ
. . . . ⲡⲁϫⲟⲉⲓⲥ ⲛⲉⲓⲱⲧ ⲉⲓ ⲉⲡⲓⲧⲣⲉⲡⲉ ⲙⲁⲕ ⲁⲛⲁⲗ
. . . . ⲛⲉⲓⲣⲱⲙⲉ ⲉⲧⲙⲟⲟⲩϣⲉ ⲛ̄ⲙⲙⲁⲩ ⲉⲧⲉϥⲣⲁ



1603. — Épitaphe de Vitalis. D'après Perret, *Les catacombes de Rome*, t. V, pl. LVIII, n. 1.

. . . . ⲛⲉ†ϭⲱ ⲛⲁϥ ϫⲉ (ⲉⲣⲉ) ⲡⲉⲓⲣⲱⲙⲉ ⲡ̄ⲙⲩⲁϥ ⲉⲡ̄
. . . . ⲉⲓⲙⲉ ⲉⲓⲙⲓⲁϫⲉ ⲉⲕⲟⲩⲛⲟⲟⲥ ⲛⲁⲙⲣⲏ ⲁⲣⲓ
. . . . ⲛⲁϥ ⲙⲙⲟⲛ ⲧⲉϥⲙⲛⲧⲣⲏⲕⲉ ⲟ ⲛⲣⲟⲩⲟ
. . . . ⲕⲉⲗⲉⲩⲉ ⲕⲁⲓ ⲉⲕⲁⲁϥ ⲉⲓⲉⲟⲗ ⲁⲓⲛⲁⲁϥ ⲁⲩⲱ
. . . . ⲁϥ ⲉⲓⲉⲟⲩⲛ ⲉⲙⲓϫⲉ ⲡ̄ⲡⲉⲕⲕⲁⲁϩ ϫⲟⲟⲩ ⲛⲁⲓ
. . . . ⲉⲛ ⲧⲉⲧⲣⲓⲁⲥ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲩ ⊹⊹⊹

« (Je salue d'abord Ta Seigneurie paternelle et sainte. Selon l'ordre de Ta Seigneurie paternelle et sainte... glorieuse, j'ai désigné le nom d'un autre boulanger. (C'est un tel. Je lui ai adjoint un aide) pour faire le pain sous ses ordres. Il est donc venu maintenant. (Je lui ai dit : Selon l'ordre) de mon Seigneur, je te confie le soin de toutes les dépenses (à faire pour la boulangerie. J'ai donné aussi mes instructions) à cet homme qui marche avec lui pour l'aider (en disant au chef boulanger : Aie soin) de l'enseigner pour que son travail soit utile dans... (Il a amené aussi sa) femme. J'ai dit à Khountos, l'(ancien) boulanger : Fais... Il n'a rien. Sa pauvreté est très grande... Comme tu m'as commandé de le mettre à la porte, je l'ai mis à la porte et (voilà que maintenant il s'en est revenu) à l'intérieur. Si tu ne le renvoies pas, envoie-moi (un ordre formel. Salut) dans la Sainte Trinité [4]. »

[1] Margarini, ms. fol. 213, 215, 228; Muratori, *Thes. veter. inscript.*, p. CCCCXVIII, n. 6; Nicolai, *Basilica di S. Paolo*, in-fol., Roma, 1815, p. 196, n. 386; De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. 439, n. 972; *Corp. inscr. lat.*, t. VI, part. 2, n. 10029. — [2] Margarini, n. 233; Muratori, *op. cit.*, p. MCDXXXV, n. 9; Nicolai, *op. cit.*, p. 222, n. 386; *Corp. inscr. lat.*, t. VI, part. 2, n. 9809, 10029; De Rossi, *Inscript. christ. urbis Romæ*, t. I, n. 972, *patronus* [*pistorum?*], douteux. — [3] Socrate, *Hist. eccles.*, l. V, c. XVIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 609. — [4] E. Révillout, *Textes coptes extraits de la correspondance de saint Pésunthius, évêque de Coptos, et de plusieurs documents analogues (juridiques ou économiques)*, dans la *Revue égyptologique*, 1900, t. IX, p. 160, n. 25.

Un ostrakon conservé au British Museum est relatif à un nommé Seth, également boulanger :

ⲁⲛⲟⲕ ⲥⲏⲑ ⲡⲉⲣⲣⲱⲧⲟⲛ. . . . . .
ⲁⲛⲟⲕ ⲥⲏⲑ ⲡⲉⲡⲣⲱⲧⲟⲛ. . . . . .
ⲉⲛⲧⲁⲓⲉⲣ ⲕⲁⲧⲁ ⲥⲙⲟⲧ . . . . . .
ⲧⲁⲙ.... ⲕⲁⲧⲁ ⲥⲙⲟⲧ ⲙⲙⲁ ⲉⲧⲙ(ⲁⲛⲟⲩⲩ ⲙⲙ)
ⲓⲱϩⲁⲛⲛⲏⲥ ⲡⲱⲙⲣⲉ ⲙⲕⲉⲣⲟ . . . . . .
ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲛⲛⲟⲩⲧⲉ ⲱⲁⲧⲉⲧⲙ . . . . . .
ⲧⲁⲓϩⲏⲛⲧⲉⲥ ⲉⲡⲉⲧⲟⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉ(ⲣⲟⲩ ϫⲉ ⲡⲗⲏⲙ)
ϥⲣⲓⲃⲟⲗ ⲙⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲙⲙ . . . . . .
ⲡⲁⲙⲣⲓ ⲉⲧⲙⲁⲧⲱⲥ ⲡⲁϥ ϥⲣⲓ. . . . . .
. . . . . .ⲙ ⲡⲉⲧⲙⲁⲥⲱ ⲙⲙⲁϥ. . . . . .
. . . . . ϥⲣⲓⲃⲟⲗ. . . . . ⲙⲟⲙⲟⲥ. . . .

« C'est moi, Seth, le premier boulanger, qui ai fait mon métier en toute bonne manière, ainsi que Jean, fils de Kéro... (avec l'aide) de Dieu, jusqu'à ce que vous ayez (réussi) à le faire confier à celui qu'on nomme (Plein), qui est étranger aux mystères du métier de boulanger et qui fera le pain, étant ivre, ainsi que... celui qui boira avec lui [1]... »

Avant de quitter l'Égypte citons encore une épitaphe monastique du musée du Caire provenant de El-Doukheileh, à l'ouest d'Alexandrie, à une demi-heure du Mex. Il y est fait mention d'un ἀρτοκοπάδιος, mot inconnu, qui pourrait bien avoir le même sens que ἀρτοκόπος, boulanger. Cette stèle est de l'année 583.

+ ΕΚΟΙΜΗΘΗΕΝ$\overline{\text{Χ}}\overline{\text{Ω}}$Ο
ΑΒΒΑΜΗΝΑCΟΤΟΥ
ΑΒΒΑΘΕΟΝΑΤΟΥΑΡ
ΤΟΚΟΠΑΔΙΟΥΜΗΝΙ
ΦΑΩΦΙΗΙΝΙΑΔΙΟΚΛΗ
CΜΟ

ἐκοιμήθη ἐν Χ(ριστ)ῷ ὁ ἀββᾶ Μηνᾶς ὁ τοῦ ἀββᾶ Θεονάτου ἀρτοκοπαδίου μηνὶ Φαῶρι ἡ ἰνδ(ικτιῶνος) ια' Διοκλη(τιανοῦ) σμθ' [2].

A Jérusalem [3] :

+ ΘΗΚΗΔΙΑ
ΦΕΡΒCΑΓΕΩΡ
ΓΙΒΖΙΩΑΝΝΒ
ΑΡΤΟΚΟΠΟΝ
Φ

Θήκη διαφέρουσα Γεώργιου (καὶ) Ἰωάννου ἀρτοκοπῶν. φ.

Tombeau particulier de Georges et de Jean, boulangers.

A ces documents nous allons joindre une note peu connue relative à « la manière dont il faut agir dans la boulangerie » d'après une règle monastique égyptienne [4].

Règles de la boulangerie. — ... Non seulement pour mettre le levain, mais pour toute œuvre de la boulangerie, que chacun de nous fasse l'œuvre qui lui a été commandée avec obéissance, qu'il travaille sans beaucoup parler et sans crier. Que personne n'ose rire le moins du monde, afin que l'accusation de l'Écriture ne s'applique pas à nous : « Ils ont fait leur pain en riant. » S'il est nécessaire que quelqu'un interroge son voisin pour une parole, il faut qu'il l'interroge avec calme sans crier. Que personne ne mange, grand ou petit, avant que l'on n'ait sonné pour manger. Le petit [5], s'il lui plaît de manger, qu'il ne mange pas; dans le lieu où sont les fours, ni au milieu des frères qui ne mangent pas ; mais qu'on lui donne du pain, qu'il soit dans un endroit solitaire et qu'il mange. Et lorsqu'on aura élevé le sable [6] à l'heure du repas, à midi, il ne faut pas manger avant qu'on ait congédié la réunion à midi. Lorsqu'on aura congédié la réunion et que l'homme [chargé] des morceaux de pain aura jeté dans une corbeille le [nombre] suffisant de pains qu'il la place dans un lieu tranquille avec un peu de sel pur, dans lequel il n'y ait rien de mélangé [7]. Qu'il place le [sel] avec la corbeille des morceaux de pain, afin que celui qui désire manger s'y rende et mange. Que ceux qui mangent ne choisissent pas le pain, mais prennent ce qui se présente à leur main, qu'ils le mangent soit dans la corbeille, soit sur le sable au temps où les morceaux de pain sont mous [et trempés]. Que l'homme [chargé] des morceaux de pain, avec une charité parfaite, choisisse les morceaux de pain qu'il mettra dans la corbeille, cuits et bons, comme un seul pain qu'il choisirait pour le manger lui-même. Qu'il ne laisse personne de la boulangerie, grand ou petit, même un malade, désirer de faire du pain en dehors de [celui] que les frères mangent, même un gâteau ; que personne ne le mange seul, mais que l'homme du couvent y veille, ou que celui qui prend soin des malades l'en informe; [qu'on] leur en prépare à tous afin que [tous] en mangent également. S'il y a des gâteaux, que l'homme [chargé] des morceaux de pain les garde, qu'il les mette à l'infirmerie. S'il est possible de faire quelques petits pains avec soin et de leur donner quelque assaisonnement en dehors de la portion, faisons-en bellement la valeur de cinq corbeilles. Que l'homme [chargé] des morceaux de pain les garde en dehors de la portion, qu'il les mette à l'infirmerie au su de l'homme du couvent. Faisons-les selon ce qui plaît au malade : seulement que cette chose, à savoir le pain beurré [8], ne soit pas concupiscence, car le pain cuit et pur est meilleur au goût que celui pour lequel on coupe la pâte, le pain beurré, car celui-ci est trop lourd pour l'estomac. Que celui qui veille à la meule et à la farine exhorte les [frères] à faire ce qu'ils font avec soin et dans la crainte de Dieu. Ne méprisons rien, sachant qu'aucune des bonnes œuvres que l'homme aura faites pour Dieu ne sera perdue, et qu'elles nous seront toutes un [sujet de] repos au jour du grand jugement.

[*Règles*] *pour pétrir le soir selon la règle de ceux qui pétrissent dans des pétrins.* — Celui qui préside à la boulangerie doit appeler ceux qu'il aura désignés à l'heure du pétrissage, en la connaissance du boulanger [en chef]; qu'il désigne ceux qui pétriront et ceux qui devront verser de l'eau ; qu'il distribue les pétrins avec égalité, qu'il ne laisse aucun des travailleurs se reposer du pétrissage seul dans un coin. Qu'il place ceux qui pétrissent dans les pétrins d'après la [plus commode] disposition des lieux; que nul ne se choisisse lui-même un pétrin. Tous, autant que nous sommes dans la boulangerie, méditons, non à haute voix, mais en silence. Que le préposé à la farine pèse la farine, que chacun pose sa corbeille de farine près du pétrin dans lequel il doit pétrir, jusqu'à ce que le boulanger [en chef] frappe de ses mains contre un pétrin ou dise : « Pétrissez. » Que personne ne pétrisse ou ne mette de la farine dans le pétrin avant que le boulanger ne l'ait dit. Ne pétrissons pas sans méditer, si nous pouvons méditer; et lorsqu'on peut méditer, méditons dans notre cœur. Si nous avons besoin d'un peu d'eau, nous frapperons sur le pétrin sans parler; que

[1] *Ibid.*, p. 161, n. 25 *bis*. — [2] G. Lefebvre, *Épitaphes de moines alexandrins*, dans le *Bulletin de la Soc. archéol. d'Alexandrie*, 1905, nouv. série, t. I, fasc. 8, p. 12, n. 3. — [3] Germer Durand, *Épigraphie chrétienne de Jérusalem*, dans la *Revue biblique*, 1892, t. I, p. 579, n. 3. — [4] E. Amelineau, *Fragment de règle monastique*, dans les *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne aux IVe et Ve siècles*, publiés par la *Mission archéologique française au Caire*, t. IV, p. 266. — [5] Il s'agit vraisemblablement ici des oblats employés à la boulangerie en qualité de mitrons. — [6] Le clepsydre. — [7] Le texte ajoute : *et sans sel de la porte*(?). — [8] Pour les anciens le beurre était beaucoup moins un assaisonnement qu'une friandise.

ceux qui fournissent l'eau se hâtent de l'apporter sans parler. Qu'eux aussi méditent et prennent garde de ne pas répandre l'eau à côté, sur les pieds des hommes qui pétrissent. Que ceux qui pétrissent mettent la farine dans le pétrin sans trouble, afin que la poussière de la farine ne s'envole pas, ou que le bord de la corbeille ne descende pas dans l'eau. Qu'ils aient soin en toute hâte, en mettant la farine de n'en laisser rien tomber aux pieds du pétrin, de ne pas laisser de pâte adhérer au pétrin, de ne pas verser trop d'eau pour rendre la pâte trop molle. S'ils relèvent la tête au-dessus du pétrin, qu'ils l'écartent un peu et méditent en se tenant debout. Qu'ils pétrissent ensuite de nouveau jusqu'à ce que le boulanger [en chef] fasse le tour pour leur donner du levain. Lorsqu'ils ont fini de pétrir, que chacun lave bien son pétrin, qu'il verse l'eau dans le lieu où on doit la verser afin que le porcher l'emporte. Ensuite qu'ils prient dès le commencement selon la règle, qu'ils aillent vers leurs demeures en méditant. Que personne ne parle dans la boulangerie, et que chacun accomplisse avec actions de grâces les ordres [donnés]. Tel est le pétrissage dans la boulangerie. Qu'il n'y ait point de nourriture différente pour quiconque travaille à la boulangrie, mais que la nourriture soit la même pour tous. Tels sont les prescriptions et les règlements pour tout travail comme l'a ordonné depuis commencement le père du cénobitisme apa [N.....] auquel a été confiée par Dieu cette grande vocation. Mais si d'autres pères, venus après lui, ont donné des règles pour une nourriture différente des boulangers, ils ont fait comme Moïse ainsi que nous l'avons entendu dire à l'Évangile ...

H. LECLERCQ.

BOURDON DE CHANTRE. Voir BÂTON.

BOURREAU. Dans les premiers mois de l'année 1868, plusieurs séances de l'Académie des inscriptions furent remplies par une vive controverse touchant la condition des bourreaux du Christ et des agents chargés des exécutions capitales chez les Romains [1]. E. Le Blant soutenait que les soldats nommés dans les Évangiles comme exécuteurs du crucifiement de Jésus-Christ n'étaient pas véritablement des soldats, mais des gens du service administratif, et que le nom de cohorte chez l'évangéliste saint Jean, était synonyme de *apparitio*, le corps des appariteurs, tels que les *cohortales*, les *officiales*, que l'on voit dans le Code Théodosien, dans les Actes des martyrs et dans les auteurs ecclésiastiques du IIIe et du IVe siècle. Les textes ne sont pas favorables à cette conjecture. S'il est raisonnable de croire que l'organisation de l'armée romaine était une chose fort compliquée surtout au regard des provinciaux occupés à toute autre chose qu'à l'étudier en détail, on n'en est pas moins fondé à penser qu'après un contact de près d'un siècle avec les Romains, tenant en Judée une situation analogue à celle qu'aurait de nos jours un « corps d'occupation » dans une colonie, les indigènes, si rétifs qu'ils fussent à admettre le fait accompli, devaient, malgré eux, avoir des notions suffisamment exactes sur les choses civiles et militaires de cette Rome qu'il leur était plus facile de haïr que d'ignorer. Il semble donc difficile d'admettre chez les évangélistes une ignorance si profonde du milieu où ils vivaient, qu'ils n'aient pas distingué entre une cohue d'estaffiers conduite par un apôtre renégat et les soldats romains commandés par un centurion. Cette distinction, ils l'ont faite, d'ailleurs, en désignant cette foule armée d'épées et de bâtons, ὄχλος ...μετὰ μαχαιρῶν καὶ ξύλων [2], qui procède à l'arrestation du Christ et dont le rôle cesse lorsque, après la flagellation, Jésus est remis aux mains des soldats [3]. Saint Jean ajoute que celui qui commandait la cohorte était tribun et il mentionne le fait d'un soldat armé d'une lance λόγχη — le *pilum* des légionnaires [4] — qui perça le côté de Jésus [5]. Ceux qui se trouvent ainsi désignés étaient-ils soldats ou appariteurs? Si on cherche la solution de cette question dans les termes empruntés à des écrits postérieurs, parfois de plusieurs siècles, il n'est pas douteux qu'on puisse la résoudre à l'honneur de l'armée romaine; mais lorsqu'il s'agit d'institutions, il faut se tenir en garde contre la tendance à expliquer un texte par un autre texte très postérieur sous couleur d'une sorte d'immobilité dont il s'agirait de faire la preuve avant d'en tirer parti. A s'en tenir aux textes les plus anciens, contemporains, ou peu s'en faut, des institutions en vigueur sous Auguste et Tibère, on ne trouve rien qui autorise la confusion entre la cohorte militaire et le personnel judiciaire, les *milites* et les *officiales*; et c'est un fait daté que nous avons à éclairer. D'ailleurs les termes employés par les évangélistes rapprochés les uns des autres semblent ne laisser aucune hésitation; ces mots de σπεῖρα, χιλίαρχος, ἑκατόνταρχος, κεντυρίων, στρατιῶται ne peuvent, semble-t-il, désigner autre chose que les soldats romains [6]. « Je n'hésite pas à conclure, écrivait Naudet, et j'affirme que les évangélistes ont bien su ce qu'ils disaient, et bien dit ce qu'ils voulaient dire : Ce sont bien des soldats et non pas des appariteurs qui ont crucifié Jésus-Christ. Mais on va m'accuser de porter atteinte à la considération de l'armée romaine. C'est bien mon intention, en effet, de ne pas séparer sa cause en général de celle des soldats de Ponce Pilate [7]. »

Quelle est la part prise par l'armée à l'exécution de Jésus condamné pour sédition et de deux brigands, c'est-à-dire en définitive de trois condamnés de droit commun? Le texte dit : ἐσταύρωσαν, ils crucifièrent. Les soldats ne répugnaient pas à ces besognes.

A s'en tenir à l'interprétation commune du texte évangélique ce seraient des soldats romains appartenant à une cohorte qui auraient conduit Jésus-Christ au supplice et auraient servi de bourreaux. Ce n'est pas chez les exégètes, peu familiers avec les textes juridi-

[1] E. Le Blant, *Recherches sur les bourreaux du Christ et sur les agents chargés des exécutions capitales chez les Romains*, dans les *Mém. de l'Acad. des inscript.*, 1870, t. XXVI, 2e partie, p. 127-150; réimprimé dans E. Le Blant, *Les persécuteurs et les martyrs*, in-8°, Paris, 1893, p. 321-342; Naudet, *Mémoire sur cette double question : 1e Thèse particulière, Sont-ce des soldats qui ont crucifié Jésus-Christ? 2e Thèse générale : Les soldats romains prenaient-ils une part active dans les supplices?* dans les *Mém. de l'Acad. des inscript.*, 1870, t. XXVI, 2e partie, p. 151-187. Cf. H. Wallon, *Notice sur la vie et les travaux de E.-F. Le Blant*, dans les *Comptes rendus de l'Acad. des inscript.*, 1900, p. 618 sq. Le titre primitif de la dissertation de E. Le Blant était : *Recherches sur la cohorte mentionnée par les évangélistes dans la Passion de Jésus-Christ.* — [2] Matth., XXVI, 47; Marc., XIV, 43; Luc., XXII, 47. — [3] Matth., XXVII, 26, 27-29, 35; Marc., XV, 11, 15-20, 24. D'après Luc., XXIII, 25-33, on pourrait croire que ce sont les juifs qui ont conduit Jésus au supplice et l'ont attaché à la croix; mais il atteste, lui aussi, l'intervention des soldats et la présence du centurion, XXIII, 36. — [4] Tertullien, *De corona militis*, c. XI, *P. L.*, t. II, col. 112 : *Pilum quo perfossum est latus Christi.* — [5] Joa., XIX, 34. — [6] Reste à expliquer ce que disent saint Marc et saint Jean que pour outrager Jésus *toute* la cohorte, ὅλην σπεῖραν, fut appelée au prétoire. Naudet a réduit cette objection à sa juste valeur. Inutile de supposer mille hommes dans ce prétoire. 1° Le quartier général était à Césarée, où, en venant à Jérusalem, on laissait assurément une garde; 2° le détachement d'escorte qui entrait à Jérusalem avec le procurateur laissait ses enseignes hors de la ville, d'où la nécessité d'un peloton de garde; 3° ajoutez le service de place, les honneurs, les corvées, les punis, les absents faisant mutation à l'effectif, malades, etc.; 4° il s'agit d'une invitation entre camarades, nullement d'un exercice commandé; 5° tous les hommes présents ne sont pas tenus de s'être trouvés *tous ensemble* dans le prétoire. On voit que le vrai sens de ὅλην σπεῖραν est plutôt celui-ci : Tout ce qu'il y avait là présent et disponible de la cohorte. — [7] Naudet, *op. cit.*, p. 167.

ques, que nous devons chercher la solution de ce point délicat : Les bourreaux appartenaient-ils à l'armée romaine à l'époque du Haut Empire? L'opinion qui se refuse à établir cette confusion peut se réclamer d'une autorité très ancienne. Dans son *Tractatus in psalmum* LXIII, saint Augustin parlant de l'heure du crucifiement, s'exprime ainsi : *Apparitores potestatis hora sexta crucifixerunt*[1]. Quelque sévère que soit généralement le jugement qu'on porte sur l'érudition historique des Pères de l'Église, il est juste de reconnaître la science approfondie des usages et de la littérature de l'ancienne Rome que possédait saint Augustin, ainsi son témoignage ne peut être négligé. Selon lui les soldats mentionnés par l'Évangile sont les appariteurs de Pilate[2]. Cette opinion reparaît dans une tragédie latine de l'époque de la Renaissance[3] et, avec plus d'autorité, dans un commentaire du juriconsulte Panciroli[4].

Une première circonstance que nous devons noter c'est le nombre de ceux qui prirent part aux scènes outrageantes infligées à Jésus. Suivant saint Matthieu et saint Marc il ne s'agirait de rien moins que d'une cohorte de l'armée : *Tunc milites præsidis, suscipientes Jesum in prætorium,* CONGREGAVERUNT AD EUM UNIVERSAM COHORTEM[5]. — *Milites autem duxerunt eum in atrium prætorii* (ἔσω τῆς αὐλῆς, ὅ ἐστι πραιτώριον) *et* CONVOCANT TOTAM COHORTEM[6]. L'effectif moyen d'une cohorte, vers le Ier siècle de notre ère, était de 600 hommes environ et nous avons quelque peine à admettre qu'un pareil nombre d'hommes pût trouver place dans le prétoire dont les dimensions ne sont d'ailleurs pas connues. C'est là un premier fait qui met en garde contre une identification précipitée, nous ne nous dissimulons pas que ce n'est rien de plus. Les gouverneurs de provinces trainaient à leur suite un personnel varié et considérable. Comme une de leurs attributions les plus importantes était l'administration de la justice et la sanction des lois, ils disposaient d'un groupe d'agents spéciaux dont le titre et les fonctions sont nettement caractérisés dans les textes juridiques qui se trouvent être sur ce point pleinement d'accord avec les textes d'origine ecclésiastique et évangélique. Sans nier ouvertement l'existence de cette agence spéciale obéissant au gouverneur et désignée dans les textes sous les noms de *apparitio, officium, ministerium,* on a pensé en pouvoir écarter l'intervention dans le cas particulier du procès et du supplice de Jésus-Christ.

Sous le nom d'*apparitio, officium, ministerium,* on groupait un cortège de fonctionnaires qui composait la cohorte du proconsul dont l'emploi et le rôle se trouvent dans les actes divers qui se succèdent depuis l'arrestation jusqu'au supplice[7]. La longue durée du fonctionnement de cette institution explique le rareté des changements qui y furent apportés, changements qui portaient presque exclusivement sur la désignation des fonctionnaires plutôt que sur leurs attributions. Au IVe siècle comme au Ier, nous voyons l'*apparitio* du gouverneur accompagner celui-ci dans ses tournées judiciaires[8]. Mais là ne se bornent pas ses aptitudes. Les auteurs les plus différents tels que : César, Cicéron, Dion Cassius, Lactance et Ammien Marcellin nous montrent l'*apparitio* percevant les impôts[9], citant les accusés et les plaideurs à comparaître[10], prenant des gages pour assurer l'obéissance au magistrat[11], pourvoyant à l'exécution des jugements civils[12]. Tite Live et Cicéron d'une part, Ammien Marcellin et le Code théodosien d'autre part, témoignent que c'est à l'*apparitio* qu'incombe le soin de faire procéder aux arrestations des malfaiteurs[13]. D'autres textes nous montrent les *apparitores* faisant le service du tribunal[14] qu'ils entourent[15]; ce sont eux qui, à l'audience, donnent lecture des dossiers[16], fournissent les éclaircissements demandés[17], eux qui flagellent et torturent les inculpés[18] en attendant qu'ils les conduisent au supplice.

Tous ces *apparitores* appartiennent à l'*Officium* par lequel les documents de l'époque impériale désignent la réunion des appariteurs groupés autour du magistrat. Prenons quelques exemples entre un grand nombre

[1] S. Augustin, *Enarratio in psalm.*, LXIII, 5, *P. L.*, t. XXXVI, col. 763. — [2] Le texte cité porte *apparitores potestatis;* on pourrait regretter de n'y pas lire *apparitores præsidis* si le code Justinien ne nous fournissait ces mots : *Apparitor illustrium potestatum,* l. II, *De execut.*, tit. XII, l. 61; et le Codex Theodosios, l. XXII, *De pistor.*, tit. XIX, l. 3 : *Annonariæ potestatis apparitor.* Mais les textes classiques ne sont pas en retard : Juvénal, X, 100 : *Fidenarum Gabiorumque esse potestas;* Virgile, *Æneid.*, X, 18, et la note de Servius. Mazzocchi, *In mutilum Campani amphitheatri titulum aliasque nonnullas Campanas inscriptiones commentarius,* in-4°, Napoli, 1727, p. 50; *In actis sinceris SS. Epipodii et Alexandri,* n. IV, Potestas eos increpat, etc.; *id quod hodieque Itali dicimus* il podestà *pro eo qui judicandi habet potestatem.* — [3] Fr. Fabricius, *Divi Gregorii Nazianzeni Christus patiens, tragœdia latine reddita,* Antverpiæ, 1550, fol. 18. — [4] *Notitia dignitatum Orientis,* edit. Panciroli, 1608, c. IX, p. 10. Nous rappelons l'opinion de H. Serry, *Exercitationes de Christo ejusque matre,* in-4°, Venetiis, 1719, p. 391, qui soutenait que la flagellation et le crucifiement avaient été accomplis par des esclaves. Cette opinion longtemps répandue avait été repoussée par Baronius, *Annales,* an. 34, n. 85. — [5] Matth., XXVII, 27. — [6] Marc., XV, 16; cf. Joa., XIX, 2, 3, qui place le fait avant le prononcé de la sentence. Naudet, afin de réduire le nombre des présents et l'encombrement invraisemblable, a multiplié les « détachements », comme on dirait aujourd'hui; corps de garde à Césarée; peloton de garde aux enseignes avant d'entrer dans Jérusalem; service de place, c'est-à-dire : honneurs, corvées, punis, permissionnaires, malades, etc., enfin comme malgré tout, « ils sont trop », Naudet explique que ceux qui restaient ne se sont pas trouvés dans le prétoire *tous ensemble,* ils y sont venus successivement. — [7] Cicéron, *II Verr.*, II, 10 : *Comites illi tui delecti erant manus tuæ, præfecti, scribæ, medici, accensi, aruspices, præcones erant manus tuæ... cohors illa tua.* Cf. *Epist. ad Quintum,* I, I, 4. Parmi les appariteurs nous voyons mentionnés les principaux : l'*accensus,* le *præco,* les *scribæ,* les *lictores.* La force armée qui dépendait du groupe s'appelait *manus armata, II Verr.,* IV, 43. De quand datait cette organisation? Nous n'avons pas à le rechercher ici, il suffit de dire qu'on la retrouve aux origines mêmes de Rome et elle pourrait avoir été empruntée aux Étrusques. Tite Live, *Hist.*, l. I, c. VIII. Cf. Salluste, *Catilina,* LI (LII). — [8] Cicéron, *II Verr.*, V, 10; IV, 43; II, 66, nous montre Verrès en résidence à Syracuse se rendant à Agrigente (IV, 43) avec la *manus armata* de son *apparitio,* commandée par l'*accensus* Timarchide (II, 66). Au IVe siècle, saint Augustin fait voir les gouverneurs de province escortés de l'*apparitio* au cours de leurs déplacements, provoqués par la répression des donatistes. *Epist.*, CLXXXV, c. III, n. 12, *Bonifatio, P. L.,* t. XXXIII, col. 797. — [9] César, *De bello gall.*, l. III, c. XXXII; Cic., *II Verr.*, III, 40, 79; Dion, LX, n. 1, 70; Lactance, *De mortib. persec.*, c. VII, XXI, *P. L.*, t. VII, col. 204, 228; Ammien Marcellin, XVIII, III, 6. — [10] Tite Live, VI, XLV; XXII, XI; Cicéron, *Contr. Vat.*, IX; *Pro Fonteio,* XVI; *II Verr.*, II, 38; V, 54. — [11] Tite Live, III, XXXVIII; Digeste, XX, 2; Frontin, *De acquæductibus urbis Romæ,* c. XXXIX, cf. c. C, CI. — [12] Digeste, XXV, 5; XXVI, 4; Papinien, *Respons.*, XXIX; Code justinien, X, 1; Institut., Justinien, IV, VI, 24. — [13] Tite Live, III, LVI; Cicéron, *II Verr.*, III, 25; Amm. Marcell., XXVIII, I; Code théodosien I, X. — [14] Tite Live, III, XLV; Cicéron, *II Verr.*, II, 30; Tacite, *Annales,* XVI, XXXII; Apulée, *Metamorph.*, X, édit. Oudendorp, t. I, p. 697. — [15] Tite Live, XLV, XXIX; Prudence, *Peristephanon,* XI, vs. 49, 50, *P. L.*, t. LX, col. 295; Libanius, *Contr. Tisam.*, édit. Reiske, t. II, p. 241; S. Ambroise, *Serm.*, III, *In psalm. CXVIII,* 42, *P. L.*, t. XV, col. 1303. — [16] Cicéron, *II Verr.*, III, 10; *Acta S. Agapii,* 3, dans Ruinart, *Acta sincera,* 1713, p. 393; S. Augustin, *Contr. Crescon.*, III, XXIX, *P. L.*, t. XLIII, col. 512. — [17] Tertullien, *Ad Scapulam,* IV, *P. L.*, t. I, col. 781. Prudence, *Peristeph.*, X, vs. 111, *P. L.*, t. LX, col. 452; *Acta S. Symphor.*, 2, dans Ruinart, *op. cit.*, p. 80; S. Augustin, *Enarr. II, in ps. XXI,* 3, *P. L.*, t. XXXVI, col. 172. — [18] Cicéron, *II Verr.*, V, 63; S. Augustin, *Serm.*, CCCVIII, *In decollat. S. Joa. Bapt.*, II, 2; *Acta purgat. S. Felicis,* dans S. Optat, édit. Ell. du Pin, 1700, p. 225; Prudence, *Peristephanon,* III, S. Eulalia, V, 98, *P. L.*, t. LX, col. 347.

d'autres : Tertullien s'adressant au proconsul Scapula lui dit *Hæc omnia tibi de Officio suggeri possunt*[1] et il s'agit ici de rappeler le magistrat au témoignage des agents mêmes du tribunal. Dans les actes des saints Thyrse et Leucius on voit qu'à l'*Officium* seul appartenait, d'après les lois, le droit d'exécuter et d'infliger la torture : *Non est licitum, secundum leges ut quis percutiat vel torqueat, nisi Officium*[2] et plus loin dans la même pièce : *Iste magus omne Officium meum enervat... qui ex Officio remanserunt tulerunt inde et in carcerem recluserunt.* Après la paix de l'Église, nous retrouvons l'*Officium* avec ses mêmes attributions. Lors d'un procès dirigé contre les hérétiques, le magistrat demande un renseignement préliminaire et les appariteurs y répondent : *respondit Officium*[3]. Ailleurs il est question d'un homme qui comparut en rêve devant un tribunal : *Dicebat ipsa nocte exhibitum se fuisse ad judicem et cum magno impetu atque terrore se pervenisse ad praesidem excelsum quemdam et admirabilem virum cui parebat Officium similiter excelsorum*[4]. Le *Code théodosien* peut confirmer officiellement ce que ces textes viennent de nous apprendre des fonctions multiples des agents de l'*Officium* : *Officiales per quos statuta complentur ac necessaria peraguntur*[5], dit-il.

Ce sont maintenant les textes eux-mêmes qui vont nous les montrer à l'œuvre, depuis le moment de l'arrestation jusqu'à celui du supplice. Au début de notre ère, Cicéron[6] et Apulée[7] nous les montrent recherchant et arrêtant les inculpés, puis, au IVe siècle, saint Augustin[8], saint Jérôme et Ammien Marcellin[9] qui témoignent pour les mêmes faits. Les Actes des martyrs, dont la qualité historique varie beaucoup de l'un à l'autre, confirment ce rôle des *Officiales* dans ce qui touche à la recherche et à l'arrestation[10] aussi bien que dans ce qui a trait à la présentation des accusés devant le tribunal[11]. On s'explique mieux ainsi que dans les Actes des saints Taraque, Probe et Andronique, nous voyions l'*Officium* accompagnant le gouverneur partout dans ses déplacements[12]. C'est là un usage avec lequel les contemporains sont tout à fait familiarisés. Saint Jean Chrysostome parlant des enfants qui jouent à l'*Apparitio* ou à l'*Officium* nous dit : « Au milieu de la cohorte armée s'avance celui qui figure le chef; devant lui marchent les hérauts, les licteurs[13]. » Et en effet, un proconsul ne se mettait pas en route sans se faire escorter de « ses bourreaux ».

Voyons, avec plus de détail, par qui s'accomplissent les exécutions. Le rôle des licteurs reparaît partout dans les exécutions capitales. C'est par lui, qu'à Téanum et à Calès, les Campaniens sont battus de verges et décapités[14]; par lui aussi qu'en Sicile Verrès fait exécuter ses jugements[15], par lui enfin que le gouverneur de province, mis en scène par Juvénal, fera exécuter ses arrêts[16].

> *Si frangis virgas sociorum in sanguine, site*
> *Delectant hebetes lasso lictore securos...*

Les empereurs avaient fait des exécutions publiques et privées un moyen de règne. Sous Néron on voyait assez fréquemment un tribun ou un centurion suivi d'une troupe plus ou moins nombreuse se rendre à la demeure d'un clarissime; la troupe cernait le logis et le chef communiquait l'ordre d'avoir à mourir[17]. Les uns s'ouvraient les veines eux-mêmes[18], d'autres se faisaient couper la gorge par un soldat[19]; au retour de la troupe on faisait un rapport comme d'une expédition régulière : « Général, l'ordre est exécuté[20]. » C'était un titre à la faveur de certains empereurs, et peut-être à l'avancement. Caligula témoignait sa prédilection pour un soldat d'une habileté remarquable à couper les têtes : *miles decollandi artifex*[21]. « Mais le centurion ne laissait pas toujours au patient le temps de s'offrir dans l'attitude convenable. Rubellius Plautus, surpris au milieu d'un exercice de gymnastique dans sa *villa*, fut massacré[22]. Un consul désigné, Plautius Lateranus, fut de même saisi par le tribun Statius, qui, sans lui laisser un moment pour embrasser ses enfants, le traîna dans le cachot des esclaves et l'assassina[23]. Cependant ceux qu'on destinait à périr de la sorte ne faisaient pas tous si bon marché de leur vie. Le fils posthume d'Agrippa, petit-fils d'Auguste, quoique attaqué à l'improviste et sans armes dans son exil, se défendit vigoureusement, et le centurion n'en vint à bout qu'à grand' peine[24]; et en pareille circonstance, Silenus, soutenu par ses seules forces, que doublait la colère, fit bonne résistance au centurion et à sa troupe, et ne tomba à la fin que percé de coups par devant comme dans un combat[25]. » Mais voici un trait plus frappant de l'emploi du bras militaire. L'arrêt fatal de l'impératrice Messaline fut arraché à Claude effrayé par ses affranchis. Il s'agissait là d'une sentence du tribunal domestique et d'une exécution en famille. Il ne manquait point d'esclaves de tout ordre et de toute espèce, prêts à tout, dans le palais et ses dépendances. On ne pouvait pas non plus avoir à redouter la moindre lutte. La pauvre femme était seule avec sa mère à se lamenter dans les jardins de Salluste. C'est à des soldats, à un centurion, que l'on donne l'ordre, au nom de l'empereur, de la mettre à mort[26]. Sénèque a résumé tous ces exemples, empruntés à Tacite, en deux phrases : « Les soldats couraient de palais en palais égorger les pères des victimes immolées pendant la nuit[27]. » « Citerai-je tous ces nobles et illustres citoyens qui, en posture de suppliciés, tendirent la gorge au glaive militaire[28]? » La tradition ne se perdit pas, et l'on trouve encore, dans l'histoire de

[1] Tertullien, *Ad Scapulam*, IV, *P. L.*, t. I, col. 781. — [2] *Acta SS. Thyrsi et Leucii*, 17, 18, dans *Acta sanct.*, 28 janvier. — [3] S. Augustin, *Enarr.*, II, *In ps. XXI*, 31, *P. L.*, t. XXXVI, col. 180. — [4] S. Augustin, *Serm.*, CCCVIII, *in decoll. S. Joh. Bapt.*, II, 5, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1409. — [5] Cod. Théodos., XIV, X. c. 1, *De habitu.* — [6] Cicéron, *II Verr.*, III, 25. — [7] Apulée, *Métam.*, III. — [8] S. Augustin, *De mendacio.*, c. XIII, 23, *P. L.*, t. XL, col. 504; *Epist.*, CXV, *P. L.*, t. XXXIII, col. 430. — [9] Ammien Marcellin, *Hist. rom.*, XXVIII, I. — [10] *Acta Agnetis*, 5, *Acta sanct.*, 11 janvier; *Acta S. Agathæ*, 3, *Acta sanct.*, 5 févr.; *Acta S. Sergii*, 1, *Acta sanct.*, 24 févr.; *Acta S. Urbani*, 1, *Acta sanct.*, 25 mai; *Acta S. Restitutæ*, 9, 13, *Acta sanct.*, 27 mai; *Acta S. Getulii*, 5, *Acta sanct.*, 10 juin; *Acta S. Felicis*, 2, *Acta sanct.*, 11 juin; *Acta S. Romuli*, 16, *Acta sanct.*, 6 juillet; *Acta SS. Anatholiæ et Audacis*, 14, *Acta sanct.*, 9 juillet; *Vita S. Maximi levitæ*, 5, *Acta sanct.*, 27 mai, 6, 9 juillet; *Acta SS. Gratiliani et Felicissimæ*, 4, *Acta sanct.*, 12 août; *Acta SS. Cosmæ et Damiani* 1, 2, *Acta sanct.*, 27 sept.; *Acta S. Quintini*, 5, dans Surius, *Vit. sanct.*, 31 oct. — [11] Apulée, *Metam.*, III; *Martyres Scillitani*, 1, dans Ruinart, *Acta sincera*, 1713, p. 88; *Acta SS. Juliani et Basilissæ*, 53, *Acta sanct.*, 9 janvier; *Acta S. Thyrsi*, 18, 26, 32, 41, *Acta sanct.*, 28 janv.; *Acta S. Acacii*, 4, *Acta sanct.*, 8 mai, p. 762; *Martyrium SS. Samonæ Guriæ et Abibi*, 3, Surius, *Vitæ sanct.*, 15 nov.; *Martyrium S. Cononis*, 3, *Acta sanct.*, 29 mai; *Acta S. Fructuosi*, 2, dans *Acta sincera*, 1713, p. 220; *Acta S. Saturnini*, 5, *Acta sincera*, p. 283; *Acta S. Didymi*, 4, *Acta sincera*, p. 397; *Acta S. Crispinæ*, 1, *Acta sincera*, p. 449; *Acta S. Quirini*, 4, *Acta sincera*, p. 499. — [12] *Acta SS. Tarachi Probi et Andronici*, dans *Acta sincera*, p. 422 sq. — [13] S. Jean Chrysostome, *In Epist. I ad Corinth.*, homil. I, 3 : ὅταν παίζοντες τάξιν ποιῶσι, *P. G.*, t. LXI, col. 15. — [14] Tite Live, XXVI, XV, XVI. Cf. Sénèque le père, *Controv.*, IV, XXV; *Declam.*, IX, II. — [15] Cicéron, *II Verr.*, III, 67; V, 43, 44. — [16] Juvénal, *Satyr.*, VIII, vs. 136, 137. — [17] Tacite, *Annales*, l. XV, c. LXI. — [18] *Ibid.*, l. XV, c. LXII-LXIII, LXIX. — [19] *Ibid.*, l. I, c. LIII; Sénèque, *Epist.* IV. — [20] Tacite, *Annales*, l. I, c. VI : *Ut mos militiæ, factum esse quod imperasset.* La formule se retrouve dans les actes d'un martyr du IIIe siècle : *Ut jussisti factum est*, dans Ruinart, *Acta sincera*, in-4°, Parisiis, 1689, p. 269. — [21] Suétone, *Caligula*, c. XXXII. — [22] Tacite, *Annales*, l. XIV, c. LIX. — [23] *Ibid.*, l. XV, c. LX. — [24] *Ibid.*, l. I, c. VI. — [25] *Ibid.*, l. XVI, c. IX. — [26] *Ibid.*, l. XI, c. XXXVIII. — [27] Sénèque, *De ira*, l. III, c. XX. — [28] Id., *Consolatio ad Marciam*, c. XXVI.

l'empereur Commode, un favori de prince, qui gênait les préfets du prétoire, attiré hors du palais et tué par les centurions frumentaires[1]. « On citait, sous le règne de Didius Julianus, des centurions fameux par des meurtres de sénateurs[2]. L'histoire des empereurs[3] est remplie de pareils récits[4]. » Y a-t-il dans ce procédé une préoccupation de rendre hommage à la naissance ou au rang des victimes en ne les livrant pas à la main du bourreau, nous n'en trouvons aucune trace, et conjecture pour conjecture, nous préférerions n'y voir qu'un procédé plus avantageux parce qu'il était plus expéditif[5].

Si les empereurs s'accommodaient de faire servir leur armée à une pareille besogne, l'armée, à ce qu'il semble, n'y répugnait pas. Depuis les grands bouleversements et les ardentes compétitions qui marquèrent la fin de la République, le soldat ne connaissait que le butin et la paye, les chefs se passaient des ambitions désordonnées au point d'en être criminelles. Depuis que l'Empire fut fait, son chef put tout exiger et souvent il exigea tout. La formule du *sacramentum* était immorale. Le soldat jurait de sacrifier *tout* au salut de César : Ὀμνύουσι πάντων προτιμήσειν τὴν τοῦ Καίσαρος σωτηρίαν[6]; c'est encore ce que nous apprend Tertullien : *Ejerare patrem, ac matrem, et omnes proximos*[7]. Que l'on songe à l'étendue que peut prendre ce mot *tout* lorsqu'il appartient à un homme vindicatif (parfois fou, souvent furieux), d'en marquer les limites. Et c'est la besogne du soldat d'accomplir sans résistance, sans réflexion, presque sans pensée les ordres qu'il reçoit de cet empereur, quels que soient les ordres et quel que soit l'empereur. L'armée semble donc n'être plus qu'un corps de prétoriens, dressé en vue de toutes les violences, les accomplissant sans que le succès qu'il remporte puisse en changer le caractère, les tueries ne sont jamais que des assassinats parce qu'il ne lui appartient pas de donner une portée légale à une sanction d'origine tyrannique. Avec les mœurs de notre temps, il en serait ainsi, mais si nous nous plaçons au temps de l'empire romain, il n'en est pas de même. C'est alors que l'un des plus éminents jurisconsultes, écrivant sous le règne du plus humain des empereurs, définit ainsi le droit de celui-ci : « Tout ce qu'ordonne le prince a force de loi. » *Quod principi placuit legis habet vigorem*[8]. Le prince est non seulement soustrait aux lois, mais il est la loi vivante, ses actes les plus ouvertement despotiques fondent le droit, ce n'est qu'à sa mort qu'un jugement du sénat décidera si ce droit sera maintenu ou repoussé. Jusqu'à ce moment un meurtre ordonné par lui est une condamnation légale, le soldat ne fera que rester dans les limites de la discipline en exécutant l'arrêt.

Les empereurs furent probablement les premiers à faire usage de l'armée, pour les exécutions, ce qui contribua à donner à ces exécutions *manu militari* un cachet de distinction qui dut, d'assez bonne heure, classer ce supplice ou du moins ce genre de supplice comme privilégié et, par conséquent, enviable. De là date peut-être la noblesse qui s'attacha à cette arme du glaive et fit qu'on l'estima fort au-dessus de tous les engins du bourreau. Lorsque le criminel est condamné à mourir par le glaive, dit Ulpien, il faut le punir par le glaive et non par la hache, le bâton, la lance, la corde ou tout autre supplice[9]. Peut-être, quelque chose de cette étrange dignité rejaillit-il sur le soldat lui-même, on ne voit pas qu'il ait perdu en considération aux yeux des littérateurs, peu portés à relever l'état militaire et bien plus soucieux de l'amoindrir. L'idée de la vindicte suprême attachée à l'exercice de la toute-puissance se confondit avec l'armement des soldats, le *jus vitæ necisque* se dit couramment le *jus gladii*, et le concours prêté à un magistrat pour un service de police loin de dégrader le soldat lui devint une sorte de distinction tant les notions étaient troublées et les sentiments avilis.

Dès le commencement de l'ère impériale, l'empereur étant l'unique préteur, il n'y eut plus de cohortes prétoriennes ailleurs qu'à Rome, mais l'ordre public exigea que dans toutes les provinces le gouverneur eût à sa disposition des postes militaires[10], placés sur divers points. Ces postes pouvaient représenter un effectif considérable, puisque nous voyons Trajan mettre plusieurs cohortes à la disposition de Pline le Jeune[11] qui en usait parfois de la manière suivante. Pline forme des détachements composés d'un centurion, deux cavaliers et dix fantassins et leur donne la garde de procurateurs et des affranchis césariens en mission. Cette escorte porte un nom très expressif, on appelle ceux qui en font partie *beneficiarii*[12]. Voyons à quelle besogne on les fait servir : à Tarragone, en 259, nous voyons l'évêque Fructueux arrêté par six soldats « bénéficiaires » du gouverneur de la province[13].

Il faut croire que ces détachements étaient peu favorables à l'esprit de discipline, car le rigide Trajan veut que cette situation ne se prolonge pas pour le soldat[14], mais il ne condamne pas la pratique très légale qui veut que le proconsul prête en cas de besoin le secours de soldats aux conservateurs de l'ordre public[15].

Plusieurs textes authentiques nous font voir que les soldats avaient des aubaines lorsqu'ils assistaient ou participaient à une exécution. Le plus célèbre de tous nous les montre se partageant par tirage au sort la tunique sans couture du Christ. Voici un fragment d'Ulpien sur ce sujet : *Pannicularia sunt ea quæ in custodiam receptus secum attulit spolia, quibus indutus est, quum quis ad supplicium ducitur, ut et ipsa appellatio ostendit. Ita neque speculatores sibi vindicent, neque optiones desiderent quibus spoliatur quo momento quis punitus est. Hanc rationem non compendio suo debent præsides vertere, sed nec pati optiones sive commentarienses ea pecunia abuti. Sed debent ad ea servare quæ jure præsidum solent erogari, ut puta : chartiaticum quibusdam officialibus inde subscribere, vel si quid fortiter milites fecerit, inde donare; barbaros etiam inde munerari venientes ad se vel legationis vel alterius rei causa. Plerumque etiam inde corrasas pecunias præsides ad fiscum transmiserunt; quod perquam niniæ diligentiæ est, quum sufficiat si quis non in usus proprios verterit sed ad utilitatem officii patiatur deservire*[16]. « La défroque du condamné c'est tout ce qu'il portait avec lui en entrant dans la prison et tous ses vêtements quand on le mène au supplice, comme le nom même l'in-

[1] Lampride, *Commodus*, c. IV. — [2] Spartien, *Didius Julianus*, c. V. — [3] *Ibid.*, c. VIII. XIX; Spartien, *Pescennius*, c. II; *Septim. Severus*, c. V, VII, XV; Lampride, *Héliogabale*, c. XVI. — [4] Naudet, dans les *Mém. de l'Acad. des inscript.*, t. XXVI, 2e partie, p. 170 sq. — [5] On aurait pu tout aussi bien y employer des esclaves auxquels un peu de pratique eût donné la dextérité voulue, mais peut-être se trouva-t-on n'avoir un jour que des soldats sous la main, tout alla bien, on y revint et l'habitude fut prise. — [6] Arrien, *In Epictet.*, l. III, c. XIV. — [7] Tertullien, *De corona militis*, c. XI, *P. L.*, t. II, col. 112. — [8] Digeste, *De constitut. princip.*, l. I, tit. I, 4. — [9] Digeste, *De pœnis*, l. VIII, VI; XLVIII, XIX. Spartien, *Caracalla*, c. IV, raconte qu'après avoir vu Papinien abattu à ses pieds à coups de hache, Caracalla en fit un reproche aux soldats : « Ce n'est pas avec la hache, mais avec le glaive qu'il fallait exécuter l'ordre. » — [10] *Stationes militum*, Suétone, *Augustus*, c. XXXII; *Tiberius*, XXXVII. — [11] Pline, *Epist.*, l. X, XXXII. — [12] Pline, *Epist.*, l. X, XXXII, XXXVII — [13] Ruinart, *Acta sincera*, in-4°, Paris, 1689. — [14] Pline, *Epistolæ*, l. X, XXXIII. — [15] Digeste, *De officio proconsulis*, l. VII, I, 16 : *Ministeria quoque militaria ad curatores [ædium sacrarum et operum publicorum] adjuvandos dare.* — [16] Digeste, *De bonis damnatorum*, l. VI, XLVIII, 20.

dique. Ainsi les *spiculatores* ne doivent pas s'approprier ni les *optiones* réclamer la dépouille du patient. Les profits de ce genre n'appartiennent pas au gouverneur, mais il ne doit pas souffrir que les *commentarienses*, ni les *optiones* ne s'en emparent. Il faut réserver le tout pour qu'il le distribue selon son droit et selon l'usage, savoir : indemnité de papier à certains *officiales, donativum* aux soldats, s'ils ont fait des actes de bravoure, ou même des présents aux barbares, s'il en vient quelques-uns en députation ou pour une autre chose. Souvent les gouverneurs envoient au trésor du prince les petites sommes provenant de cette origine. C'est un excès de zèle. Il suffit qu'ils ne les détournent point pour eux-mêmes et qu'ils en laissent profiter l'*officium*. » Voici dans ce texte tout un personnel militaire. D'abord les *spiculatores* qui remplissaient aux armées les fonctions les plus diverses, tour-à-tour gardes-du-corps[1], courriers[2], espions, coupe-têtes[3]; les *optiones* sont tantôt de l'ordre militaire, tantôt de l'ordre civil, mais si on tient compte de leur rapprochement des *spiculatores* dans le texte cité et de la présence d'*optiones* dans les cohortes prétoriennes, *optiones carceris*[4], et dans les cohortes du guet, *vigilum*[5], on verra que nous avons ici un grade militaire. Une loi du Digeste fait un devoir au proconsul d'employer des soldats en qualité de *statores*, c'est-à-dire de courriers, de plantons et de geôliers[6]. Les *commentarienses* appartiennent parfois à l'ordre civil[7], parfois à l'ordre militaire, dans ce dernier cas ils tiennent le greffe de l'écrou[8]. Les *milites* sont à coup sûr des soldats, car on n'exige pas des actes de bravoure d'une façon ordinaire de la part des gens de l'administration civile. Voilà bien le soldat romain réduit à la condition que décrit Tertullien lorsqu'il dit : « Acceptera-t-il [le soldat] le ministère des chaînes, des prisons, des tortures, des supplices, » *et vincula, et carcerem, et tormenta et supplicia administrabit*[9]. Avec sa véhémence ordinaire, Tertullien a gardé la précision de termes du jurisconsulte qu'il paraît avoir été. Il suffit de rappeler ce qu'était la *custodia libera* dont les textes nous fournissent d'illustres exemples, celui de saint Paul[10] et celui de saint Cyprien[11]. Le soldat était enchaîné à la même chaîne que son prisonnier chaque fois que celui-ci quittait la maison qui lui était assignée comme demeure : *eadem catena et custodiam et militem copulat*, et le soldat geôlier est responsable sur sa tête de son prisonnier[12].

Les soldats romains ne furent pas seulement des geôliers, ils furent aussi des bourreaux. Un tribun ordonne à un centurion de faire flageller saint Paul[13]; mais il ne s'agit encore ici que de ce qu'on appelait jadis, la « question ». Dans les actes du conscrit Maximilien, le proconsul condamne le jeune homme à être décapité et c'est un *spiculator* qui s'en charge. Ici nous revoyons le droit d'aubaine de l'exécuteur. Maximilien dit à son père en montrant le soldat qui va le tuer : « Donne-lui l'uniforme neuf que tu m'avais préparé[14]. » Ce trait rappelle les *pannicularia* d'Ulpien. Dans les actes de Claude et Astère le gouverneur de Cilicie rend cet arrêt : « Que les trois frères soient crucifiés hors de la ville, comme ils le méritent, par les soins du *commentariensis* Euthalius et du *spiculator* Archélaüs[15]. » Ce sont encore des soldats qui martyrisent Jacques et Marien à Lambèse[16]. Ces textes présentent un intérêt tout particulier. On avait prétendu en effet que les soldats romains étaient mêlés à des tueries, mais non à de légitimes exécutions capitales; ce qui revenait à rendre leur qualité de bourreaux et de tortionnaires exceptionnelle; on voit par ces procès des martyrs parvenus dans les Actes les plus authentiques que les soldats étaient requis non seulement pour les violences tyranniques et les exécutions arbitraires, mais, ainsi que les textes des légistes nous l'avaient fait entrevoir, pour l'accomplissement des sentences judiciaires. Les Actes authentiques des martyrs ne sont autre chose que des extraits ou des copies de procès-verbaux d'audience et d'exécutions; une rédaction des actes de justice ordinaire pouvant servir d'attestation sur l'état et le rôle de chacun des acteurs de ces épisodes rigoureusement juridiques. Les actes de Marcel, de Maximilien, de Taraque, d'autres encore, ne permettent, sur ce point de fait, aucun doute.

Nous avons donné, dans l'étude sur le cimetière de Balbine un titulus brisé qui pourrait mentionner un bourreau, peut-être converti. *Dictionn.*, t. II, col. 151.

E. Le Blant, *Recherches sur la cohorte mentionnée par les évangélistes dans la Passion du Christ*, titre modifié en celui de *Recherches sur les bourreaux du Christ et sur les agents chargés des exécutions capitales chez les Romains*, dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1870, t. XXVI, 2e partie, p. 117-150; note parue sous forme de « reproduction augmentée » sous le titre de *Recherches sur les bourreaux du Christ*, dans la *Revue de l'art chrétien*, 1873, t. XVI, p. 409-433, et *Lettre à M. l'abbé Corblet sur quelques observations de M. Naudet*, dans la même revue, 1874, t. XVII, p. 159-163; *Observations sur une lettre signée Lucius Simplex*, dans la *Revue de Législation*, 1875.

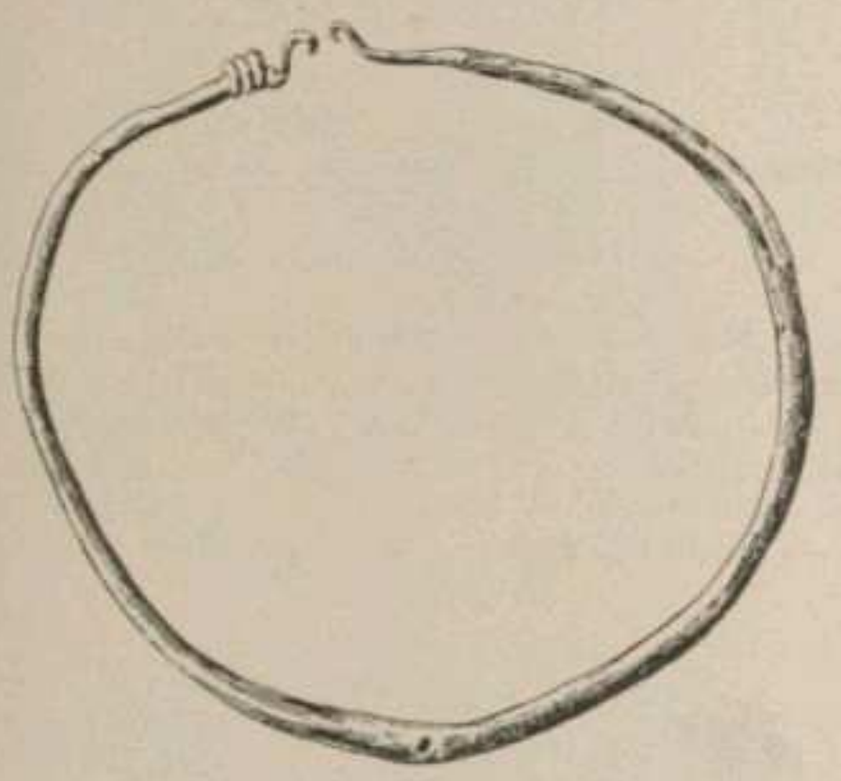
Naudet, *Mémoire sur cette double question : 1e Thèse particulière : Sont-ce des soldats qui ont crucifié Jésus-Christ? — 2e Thèse générale : Les soldats romains pre-*

[1] Suétone, *Claudius*, XXXV, Tacite, *Historiæ*, l. I, c. XXX, XXXI. — [2] Suétone, *Caligula*, XLIV; Tacite, *op. cit.*, l. II, c. LXXIII. — [3] Les anciennes gloses portent . *speculator*, ἐκπτης, κατάσκοπος, δήμιος, et encore, κατάσκοπος καὶ ἀποκεφαλίζων. Saumaise, *Ad hist. Augustæ scriptor.*, in-fol., Lugd. Batav. 1620, p. 30. — [4] Orelli, *Inscript. latinar. collect. ampliss.* in-8e Turici, 1828, n. 1791. — [5] Kellermann, *De cohort. vigil.*, in-8e, Berolini, 1840, n. 182. — [6] Digeste, *Ex quibus causis*, l. X, IV, 6; Code théodos., *De custod. et exhib.*, l. I, IX, 3, loi de l'année 315. — [7] Orelli-Henzen, *Inscript. latinar. coll. ampliss.*, in-8e, Turici, 1856, n. 3205, 6537. — [8] *Ibid.*, n. 3206, 3464, 3487. — [9] Tertullien, *De corona militis*, c. XI. — [10] Et celui-ci de saint Pierre; nous lisons, Act., XII, 6 : *Erat dormiens inter duos milites vinctus.* — [11] Ruinart, *Acta sincera*, in-4e, Parisiis, 1689. — [12] Digeste, *De custod. et exhib.*, l. III, 8, 12, 14. — [13] Act., XXII, 24, 25 : ῥάβδοις ἀνετάζεσθαι, « interroger par le fouet. » — [14] Ruinart, *Acta sincera*, in-4e, Paris, 1689, p. 310. — [15] *Ibid.*, p. 281. — [16] *Ibid.*, p. 22 : *Tunc attentantur cruciatibus par stationarium militem, justorum piorumque carnificem.* Pour la ville de Lambèse où a eu lieu l'exécution, cf. H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, in-12, Paris, 1904, t. I, p. 253, note 1. Notons un dernier point. Dans les actes du martyre de saint Claude ou de saint Tarachus, on a cru trouver la preuve que le magistrat romain était assisté par des soldats. En effet, ce sont bien les titres de *spiculator* et de *commentariensis* qui sont donnés aux hommes chargés de l'exécution. Mais un commentateur ancien de Cicéron, Pseudo-Asconius, *In Act. II in Verrem*, l. I, n. LXXI, édit. Orelli, t. V, part. 2, p. 179, fait cette remarque à propos d'un *accensus* civil (sorte d'huissier audiencier) : *Accensus nomen est ordinis et promotionis in militia, ut nunc dicitur princeps vel commentariensis aut cornicularius; hæc enim nomina de legionaria militia desumpta sunt.* On voit clairement que les titres des agents des magistrats étaient empruntés à ceux de l'armée. Dès lors l'hésitation ne peut durer longtemps au sujet d'une difficulté soulevée sur le terme στρατιῶται que nous rencontrons dans quelques récits de martyres. Tels sont les *Acta S. Tarachi*, 6, dans *Acta sincera*, 1713, p. 433, les passions de saint Acace, *Acta sanct.*, 8 mai, de saint Thyrse, *Acta sanct.*, 28 janv., et de saint Tatien Dulas, *Acta sanct.*, 15 juin. Dans ces récits nous trouvons mentionnés des καὶ στρατιῶται appartenant à la τάξις qui n'est autre que l'*Officium*. *Acta sanct.*, 8 mai, t. II, p. 765, n. 16... εἰσὶν ἐκ τῆς τάξεως οἱ καὶ στρατιῶται. Dans la passion de saint Thyrse, le langage est très clair : *O feriendi et detestabiles ex officio qui mihi paretis.* Dans la passion de saint Dulas est un doublet de la *passio Probi, Tarachi et Andronici*, et nous retrouvons les καὶ στρατιῶται désignés comme faisant partie de la τάξις du magistrat.

naient-ils une part active dans les supplices? dans les *Mémoires de l'Acad. des inscr.*, 1870, t. XXVI, 2e partie, p. 151-188; *Mémoire sur la cohorte du préteur et le personnel administratif, dans les provinces romaines*, dans les *Mém. de l'Acad. des inscr.*, 1870, t. XXVI, 2e partie, p. 499-555; *Lettre à M. Le Blant au sujet de la brochure intitulée : Recherches sur les bourreaux du Christ*, in-8°, Paris, 1874.

H. LECLERCQ.

BOUTISTES, de βουτιστής, littéralement celui qui plonge, le *plongeur*, en donnant à ce mot la signification active, prêtre chargé, à la cérémonie du baptême, d'immerger le sujet dans la piscine. Suivant l'antique usage, le baptême exigeait, dans les cathédrales du moins, le concours de trois ministres différents : l'évêque, à qui était réservée la bénédiction de l'eau; le prêtre chargé de la partie rituelle de la cérémonie, récitation des prières, audition de la confession des catéchumènes, achèvement de leur instruction catéchétique; et enfin le *baptiseur* proprement dit, autre prêtre qui avait pour fonction d'immerger le sujet ou de lui répandre l'eau sur la tête. L'usage romain a



1604. — Bracelet en bronze trouvé au bras d'un squelette.
D'après Perret, *Les catacombes de Rome*, t. IV, pl. XVI, n. 46.

gardé quelque chose de l'antique tradition dans l'administration solennelle du baptême des adultes : la catéchèse préliminaire incombe à un prêtre, tandis que la consécration de l'eau et le baptême proprement dit sont attribués à l'évêque.

Comme il arrive souvent pour les fonctionnaires d'ordre inférieur, les notices ne sont point unanimes à mentionner les boutistes. Les plus anciennes définissent ainsi sa fonction : Ὁ βουτιστής, ὅταν εἴπῃ ὁ ἱερεὺς τὰς εὐχὰς τῆς βαπτίσεως, λαμβάνει τὸ παιδίον καὶ βαπτίζει αὐτό[1]. La rédaction de l'Eucologe officiel ne présente avec la précédente qu'une insignifiante variante : Ὁ βουτιστὴς μετὰ εἰπεῖν τὸν ἱερέα τὰς εὐχὰς τῆς βαπτίσεως, λαμβάνει, etc.[2]. D'origine postérieure, le second groupe de notices est néanmoins plus explicite, comme il est facile d'en juger : Ὁ βουτιστὴς ἵσταται εὐ τῇ ἁγίᾳ κολυμβήθρᾳ καὶ ὁ ἱερεὺς λέγει τὰς εὐχάς ὁ δὲ ἀρχιερεὺς σταυρώνει τὸ ὕδωρ ὁ δὲ βουτιστὴς βαπτίζει τὸν μέλλοντα βαπτισθῆναι[3]. Le rôle respectif des trois ministres est ici nettement déterminé. Quant au rang hiérarchique des boutistes, il était, d'après l'ensemble des notices, le septième dans le chœur de gauche. L'une d'elles a d'ailleurs bien soin de faire remarquer que le titre désigne une fonction ou une charge, mais nullement une dignité honorifique[4]; aussi n'est-il point surprenant que ce titre, à la différence de tant d'autres encore en usage, ait disparu avec la fonction elle-même.

L. PETIT.

BRACELETS. Les bracelets sont des *anneaux* de modèle plus grand que celui dont nous avons recueilli un très grand nombre d'exemples et qui étaient destinés à être enfilés sur les doigts. Les bracelets se portaient soit aux bras, soit aux jambes, et leur usage est constaté dès l'antiquité la plus reculée. Leur forme,



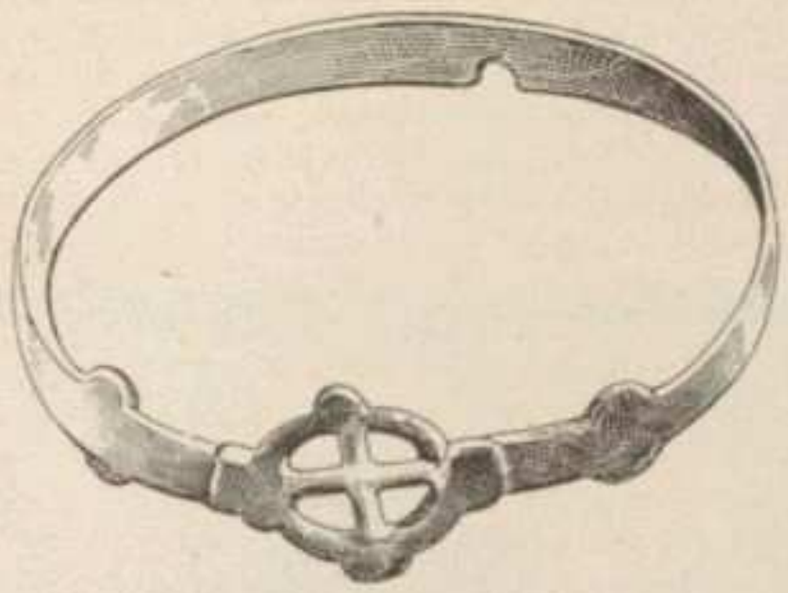
1605. — Orante ornée d'un bracelet. Peinture du cimetière de la Vigna Massimo.
D'après Wilpert, *Pitture delle catacombe romane*, pl. 174, n. 1.

imposée par leur destination, est toujours plus ou moins voisine du cylindre, lorsque toutefois on cherche à s'en écarter. Toutes les matières ont été employées à la fabrication des bracelets; cependant, à l'époque chrétienne, nous ne rencontrons qu'un nombre restreint de ces bijoux.

On avait des bracelets pour le poignet, περιχάρπια[5], *armilla*[6], *spatalia*[7], et pour le haut du bras *spinter*[8], *brachiale*[9]; tantôt aux deux bras, tantôt à un seul, par exemple le *spinter* au bras gauche et le *dextrocherium* au bras droit. Dès le temps de Pline on avait

[1] Goar, Εὐχολόγιον *sive Rituale Græcorum*, Paris, 1647, p. 278; Rhalli-Potli, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, Athènes, 1854, t. V, p. 535. — [2] Εὐχολόγιον τὸ μέγα, Venise, 1851, p. 684. — [3] Goar, *op. cit.*, p. 271; notice reproduite par Heineccius, *Abbildung der alten und neuen griechischen Kirche*, Leipzig, 1711, t. III, p. 57. — [4] Voir les notes sur Codinus, *P. G.*, t. CLVIII, col. 130 *a* et la note 7. — [5] Pollux, V, 99, distingue les περιχάρπια et les περιβραχίονα. — [6] Bartholinus, *De armillis veterum schedion*, in-8°, Amstelodami, 1676. — [7] Pline, *Historia naturalis*, l. XIII, c. CXLII; Tertullien, *De cultu fœminarum*, II, 13, *P. L.*, t. I, col. 1446 : *Nescio an manus spatalio circumdari solita in duritiam catenæ stupescere sustineat.* — [8] Pompeius Festus, *De verborum significatione*, p. 333*b*, 6 : *Spinter vocabatur armillæ genus, quod mulieres antiquæ genere solebant brachio summo sinistro.* — [9] S. Ambroise, *Epist.*, I, X, 9, *P. L.*, t. XVI, col. 983.

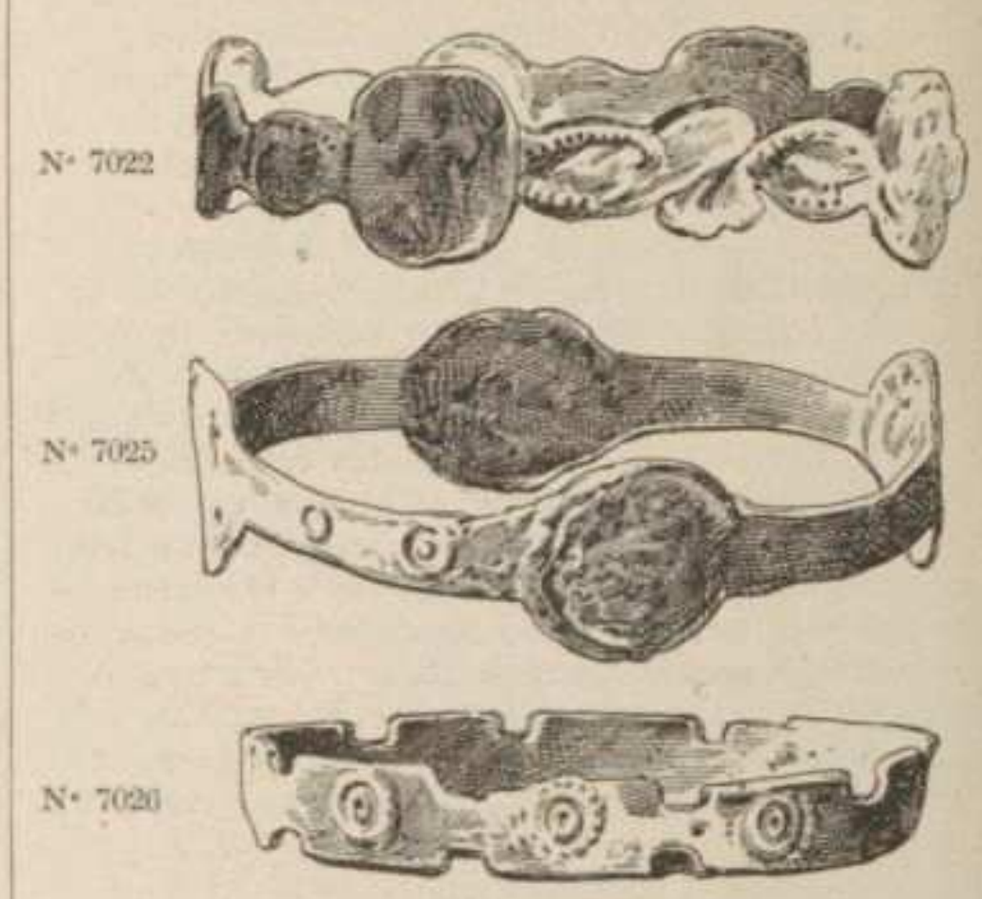
adopté la coutume grecque des anneaux à la cheville, περισφύρια, περισκελίδες [1]. La mode s'attache très longtemps au type dit ὄφεις, le serpent enlaçant le bras ou le contournant en spirale [2]. On peut rapporter à ce type ce que saint Cyprien écrit au sujet des bracelets : *Nec brachia includat aut colla de armillis et monilibus catena pretiosa* [3]. Clément d'Alexandrie, contre



1606. — Bracelet chrétien.
D'après L. Jacobi, *Das Römerkastell Saalburg*, fig. 84.

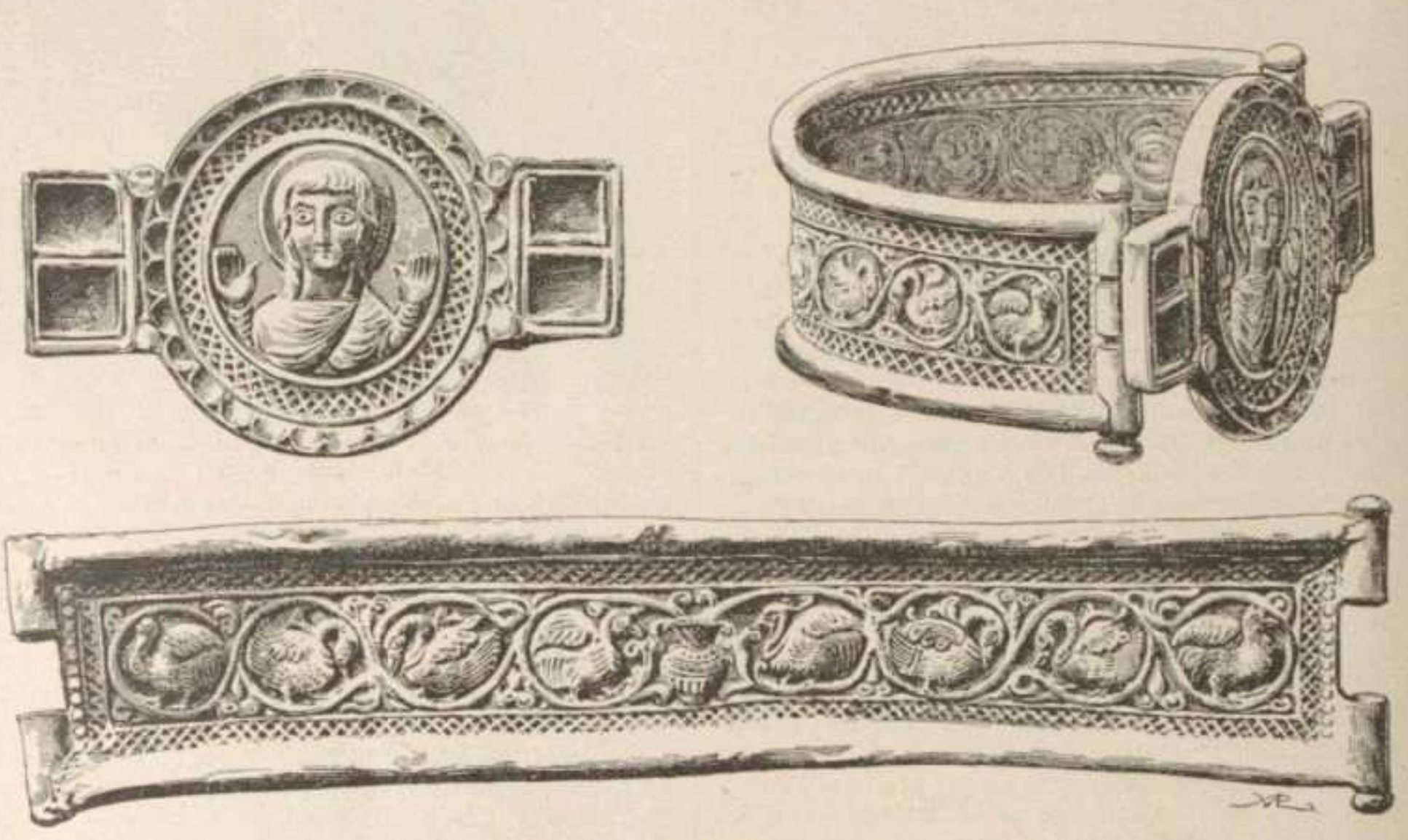
son habitude, est moins âpre qu'on pourrait s'y attendre contre le luxe des bracelets. Il n'en parle qu'en passant dans le chapitre du *Pédagogue* intitulé : *Quod non oporteat gemmas et aureum ornatum stupere et admirari* [4]. Il se borne donc à rappeler que le serpent a déçu la femme dès le commencement et que la femme fait choix du serpent pour se donner une splendeur d'emprunt; allusion à la mode des bracelets dits ὄφεις (fig. 1604). Le comique Nicostrates l'a dit : *Catenas, monilia, annulos, armillas, serpentes, periscelides, elleborum*. Nous donnons ici un bracelet de bronze trouvé au bras d'un squelette dans les catacombes [5].

Les fresques du IVe siècle nous montrent le luxe des bracelets, des colliers, des épingles destinés à rehausser l'éclat des défuntes. Une de celles-ci, repré-



1608. — Bracelets coptes du Musée du Caire.
D'après Strzygowski, *Catalogue du Musée du Caire, Koptische Kunst*, p. 332, n. 7022, 7025, 7026, 7028.

sentée en orante et trouvée dans le cimetière de la Vigna Massimo, remonte à la première moitié du IVe siècle (fig. 1605). Il ne subsiste qu'un fragment et le bras porte un énorme bracelet. Une autre fresque du même cimetière montre une orante avec un bracelet à

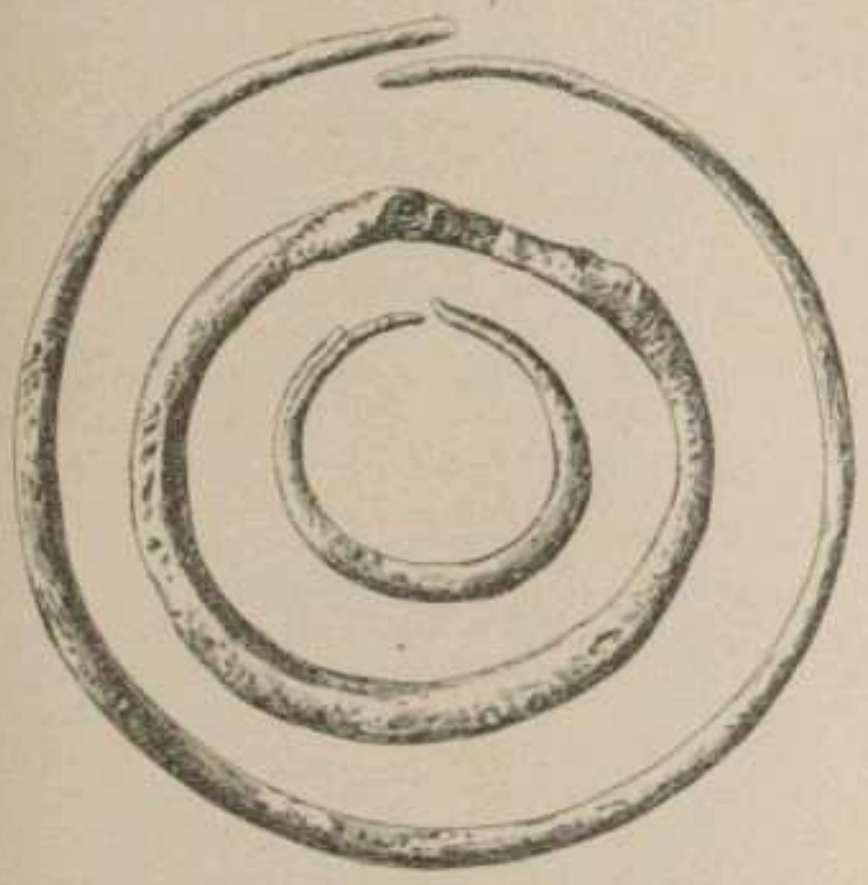


1607. — Bracelet chrétien du British Museum. D'après une photographie.

[1] Pline, *Hist. nat.*, l. XXXIII, 39-40. — [2] *Museo Borbonico*, t. VII, p. 46; *Annali. del instit. di corrisp. archeol.*, 1840, pl. C, n. 8. — [3] S. Cyprien, *De habitu virginum*, c. XXI, *P. L.*, t. IV, col. 473. — [4] Clément d'Alexandrie, *Pædagogus*, l. II, c. XII, *P. G.*, t. VIII, col. 548. — [5] Perret, *Les catacombes de Rome*, in-fol., Paris, 1855, t. IV, pl. XVI, n 46.

chaque bras [1]. Un bracelet de bronze massif trouvé à Saalburg portant la *crux immissa* pourrait d'après M. C. M. Kaufmann remonter au IIe ou au IIIe siècle (fig. 1606) [2]. On a trouvé dans les cimetières des bracelets d'or, d'argent, de fer, de verre, ou ornés de verroteries.

Le bracelet chrétien le plus original qui nous soit parvenu fait partie de la collection du British Museum depuis 1897; il avait fait partie plus anciennement du Cabinet Tyszkiewicz (fig. 1607). Son origine est douteuse, on présume qu'il a été trouvé en Syrie. Il se compose d'un large bandeau en or formant fer à cheval et que vient fermer un médaillon circulaire flanqué de deux appendices rectangulaires servant au jeu de la charnière et du verrou de fermeture. La décoration du



1606. — Bracelets coptes du Musée du Caire.
D'après Strzygowski, *op. cit.*, pl. XXXVIII.

bandeau peut être rapprochée de certaines frises sculptées de la Syrie centrale. Au centre un vase d'où sort une double tige dans les enroulements de laquelle sont venus se loger des volatiles qui se font face couple par couple : deux faisans, deux fois deux cygnes et encore deux faisans. Le diamètre est de 0m0712 [3].

W. Froehner a publié un autre exemplaire de bracelet dans son recueil consacré à l'Orfèvrerie parmi les « Collections du château de Goluchow » [4].

L'art copte ne pouvait manquer d'être représenté, malheureusement il l'est d'une manière peu intéressante par des bracelets d'un modèle et d'une décoration peu artistiques. Le musée du Caire en possède un en or, d'autres sont en argent, en bronze, en fer [5]. Ils se composent d'un cercle ou jonc sur lequel sont ménagés des médaillons de module variable, décorés de figures de saints ou d'orantes. Quatre bracelets d'argent pour enfants trouvés à Medinet-Abou (Thèbes) n'offrent aucune décoration. L'un d'eux se termine par des têtes de serpents. C'est peut-être une allusion à la maxime : *Estote prudentes sicut serpentes* [6].

H. LECLERCQ.

BRACHIALE. D'après l'étymologie, ce mot, dérivé de *brachium*, semble désigner un ornement porté sur le bras : il paraît cependant assez difficile d'identifier cet ornement liturgique avec ceux qui furent en usage dans les temps anciens, les Églises grecques et l'Église latine ne lui donnent pas la même destination.

I. DANS L'ÉGLISE GRECQUE. — Goar dit que le *brachiale* paraît avoir été le manipule. Voici comment il s'exprime dans ses notes sur la messe de saint Jean Chrysostome : Τὰ ἐπιμανίκια, ἐπιμάνικα *etiam dicuntur quæ Meursius supermanicalia, ego brachalia vel manipulos interpretor quæ nimirum brachialia manus carpo ad cubitum ferme tegant et ornent; et tunicæ manicis superposita, mixto vocabulo ex Græco simul et latino idiomate* ἐπιμανίκια *dicuntur. Soluta illa gerunt Græci et funę serico per illorum oras transversim acto, brachiis strictius alligant, ut Christi vincula ministri tolerantiam, ejusque animum vigilem significent.* Cette interprétation, dit Goar, est donnée par Siméon de Thessalonique et par un certain Balsamon dans sa réponse aux questions du moine Marcus; ce qui me surprend c'est que Meursius attribue cet ornement aux seuls évêques, car l'usage reçu et la liturgie de saint Jean Chrysostome l'attribuent aux prêtres, et même des décisions plus récentes l'ont concédé aux diacres. Il est vrai que les seuls évêques pouvaient faire peindre ou broder sur ce manipule l'image du Sauveur; les prêtres devaient le porter sans aucune image ou représentation. La liturgie de saint Jean Chrysostome dit que le prêtre portait cet ornement à chaque bras et donne la prière qu'on récitait en le prenant. *Et sacerdos accipit supermanicalia, et in dextra quidem manu, sic dicit : Dextera tua Domine glorificata est in virtute : dextera tua, Domine confregit inimicos; et multitudine gloriæ tuæ adversarios contrivisti. At, in sinistra manu, dicit sic : Manus tuæ, Domine, fecerunt me et plasmaverunt me* [7].

Catalani signale ce même ornement et invoque les mêmes autorités que Goar, à l'endroit où il parle de la bénédiction des ornements sacerdotaux [8].

II. DANS L'ÉGLISE LATINE. — Le mot *brachiale* reçoit une signification et une destination différentes de celle que lui attribue l'Église grecque. Sous ce nom, on désignait moins un ornement qu'un vêtement destiné à préserver les ornements du Souverain Pontife pendant qu'il administrait le baptême le samedi-saint.

Brachiale, dit Zaccaria, *sunt manicæ ceratæ quas induebat Papa in Sabbato Sancto, quando baptizabat ne sacra paramenta madefaceret* [9]. Cette définition est formulée d'après la rubrique de l'*Ordo Romanus XII auctore Cencio*. Suivant Onufre qui lui a donné une nouvelle forme, ce document appartient au commencement du XIIIe siècle et reproduit avec exactitude les anciennes pratiques de l'Église romaine : *Est omnium vetustissimus Ritualis sive cæremonialis liber in quo sanctæ illius et venerandæ vetustatis puritas et sinceritas, atque Romanæ Ecclesiæ in tractandis sacris et re divina celebranda summa cura et observantia inspicitur*. Mabillon en a donné une édition annotée par lui [10].

Voici donc ce qu'on lit à propos des *brachialia* : *Hoc facto, Pontifex revertitur ad eamdem Ecclesiam*

[1] J. Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, in-fol., Roma, 1903, pl. 174. — [2] C. M. Kaufmann, *Altchristliches von obergerman.-rhät. Limes*, dans S. Ebses, *Festschrift zum elfhundertjahrbuch Jubiläum des deutschen Campo Santo*, in-8°, Freiburg, 1897, p. 286 sq.; *Handbuch der christlichen Archäologie*, in-8°, Paderborn, 1905, p. 591; L. Jacobi, *Das Römerkastell Saalburg*, in-8°, Homburg, 1897, p. 511, fig. 84 [3]. — [3] Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, t. VI, pl. 479, fig. 24; O. Dalton, *Catalogue of early christian Antiquities*, 1901, p. 45, n. 279; C. M. Kaufmann, *Handbuch der christliche Archäologie*, p. 592, fig. 224. — [4] W. Froehner, *Les collections du château de Goluchow*, L'orfèvrerie, pl. XVII, n. 120. — [5] J. Strzygowski, *Koptische Kunst*, in-fol., Vienne, 1904, p. 330 sq. n. 7022 sq., pl. XXXVIII. — [6] C. D. E. Fortnum (et Rock), dans *The archæological Journal*, 1868, t. XXV, p. 243, fig. — [7] J. Goar O. P., *Rituale Græcorum*, in-fol., Venitiis, 1730, p. 48, 95. — [8] Catalani, *Pontificale romanum*, 3 vol. in-4°, Parisiis, 1851, t. II, p. 369. — [9] Zaccaria, *Onomasticon rituale selectum*, in-4°, Faventiæ, 1787, p. 50. — [10] *P. L.*, t. LXXVIII, col. 1063-1077. Voir aussi Mabillon, *Musæum italicum, seu collectio vet. script. ex biblioth. italicis exuta*, 2 vol. in-4°, Lutetiæ Parisiorum, 1689, t. II, p. 184.

ibique exuit se pallio et induit brachialia (seu bracalia) cerata, et revertitur ad fontes et baptizat tres pueros (seu parvulos). Comme on le voit, l'expression désigne tout autre chose que le manipule, dont il est parlé dans la liturgie de saint Jean Chrysostome.

J. Baudot.

BRADSHAW SOCIETY. But de la société et liste de ses publications.

Cette société[1] dont le titre exact est : *Henry Bradshaw liturgical text Society*, a été fondée en 1890, sous le nom de Henry Bradshaw, bibliothécaire de l'Université de Cambridge, qui s'était fait connaître durant sa vie comme une autorité de premier ordre dans les questions concernant les livres liturgiques du moyen âge[2]. L'objet de la société est d'éditer les manuscrits liturgiques ou les livres liturgiques rares, et de préférence ceux qui appartiennent à l'Angleterre.

La *Surtees Society* (voyez ce mot) avait déjà édité plusieurs de ces livres liturgiques anciens, mais les règles de cette société exigent qu'on s'en tienne seulement aux provinces au nord de l'Humber. La *Bradshaw Society* n'est donc pas, à proprement parler, une rivale de la *Surtees Society*. On verra du reste par le catalogue que nous donnons quels livres liturgiques ont fait l'objet de son choix.

La première réunion fut tenue en novembre 1890, sous la présidence de l'évêque anglican de Salisbury, John Wordsworth; le nombre des membres atteignit, presque dès l'origine, trois cent dix, et s'est maintenu à peu près à ce chiffre. Parmi les présidents d'honneur (vice-présidents), on comptait M. Léopold Delisle, sir Thomas Brooke, M. Whitley Stokes, sir Ed. Thompson. Parmi les membres les plus actifs, il faut signaler le docteur Wickham Legg, bien connu par ses publications sur la Liturgiologie, St. John Hope, et le Rev. Christopher Wordsworth, frère du président.

Nommons encore les Révérends H. A. Wilson, W. C. Bishop, Brightman, Howard Frere, F. E. Warren, et M. M. Cuthbert Atchley, G. Birkbeck, dont les noms sont connus de tous les liturgistes.

Voici la liste des ouvrages déjà publiés :

I. *Missale ad usum Ecclesiæ Westmonasteriensis.* fasc. 1. Edité par le Dr. J. Wickham Legg, d'après un manuscrit de l'abbaye de Westminster, in-8°, décembre 1891.

II. *The Manner of the coronation of king Charles the First,* 1626. Édité par le Rev. Chr. Wordsworth, M. A. in-8°, déc. 1892.

III. *The Martirologe,* 1526. Edité par le Rev. F. Procter, et le Rev. E. S. Dewick, in-8°, mai 1893.

IV. *The Bangor antiphonarium,* edited by the Rev. F. E. Warren, Part. I, containing complete fascimile in collotype, with historical and palæografical introduction, in-4°, août 1893.

V. *Missale ad usum Ecclesiæ Westmonasteriensis,* fasc. 2. Edité par le Dr. J. Wickham Legg, in-8°, août 1893.

VI. *Officium Ecclesiasticum abbatum secundum usum Eveshamensis monasterii.* Édité par le Rev. H. A. Wilson, M. A., in-8°, août 1893.

VII. *Tracts of Clement Maydestone,* viz., *defensorium directorii and crede michi.* Édité par le Rev. Chr. Wordsworth, in-8°, oct. 1894.

VIII. *The Winchester troper.* Édité par le Rev. W. Howard Frere, in-8°, nov. 1894.

IX. *The martyrology of Gorman.* Édité par Whitley Stokes, membre correspondant de l'Institut, in-8°, juillet 1895.

X. *The Bangor antiphonarium,* Part. II, containing an amended text with liturgical introduction, and an appendix containing an edition of Harleian ms. *7653.* Édité par le Rev. F. E. Warren, in-8°, nov. 1895.

XI. *The missal of Robert of Jumièges,* Bishop of London, A. D. 1044-1051, and archbishop of Canterbury in A. D. 1051. Édité d'après un ms. de la bibliothèque de Rouen, par le Rev. H. A. Wilson, in-8°, juillet 1896.

XII. *Missale ad usum Ecclesiæ Westmonasteriensis,* fasc. 3, containing an appendix giving certain Offices from Westminster mss. in the Bodleian Library and the British Museum, together with full indices, notes, and a liturgical introduction. Édité par Dr. J. Wickham Legg, in-8°, nov. 1897.

XIII. *The Irish liber hymnorum,* edited from mss. in the Libraries of Trinity College, and the Franciscan Convent at Dublin by the Rev. John H. Bernard, and Robert Atkinson, vol. I, Text and glossary.

XIV. Vol. II, Notes and translations of the Irish Prefaces and Hymns, in-8°, juillet 1898.

XV. *The Rosslyn missal.* An Irish manuscript in the Advocates' Library, Edinburgh. Édité par le Rev. H. J. Lawlor, in-8°, avril 1899.

XVI. *The coronation book of Charles V of France,* (British Museum, Cottonian ms. Tiberius *B. VIII*), with reproductions in collotype of the 38 miniatures which illustrate the ceremonies, and facsimiles of seven of them in gold and colours. Édité par le Rev. E. S. Dewick, in-4°, déc. 1899.

XVII. *Missale romanum,* Milan, 1474. (The first printed edition of the Roman missal.) Édité par le Rev. Robert Lippe, vol. I, text. in-8°, oct. 1899.

XVIII. *The processional of the nuns of St. Mary at Chester,* with English rubrics. Édité par Dr. J. Wickham Legg, in-8°, oct. 1899.

XIX. *Three coronation orders :* 1. The Coronation Order of William III, and Mary II. 2. An Anglo-French version of the English Coronation Order. 3. Consecration of the Anglo-Saxon King. Édité par le Dr. J. Wickham Legg, in-8, fév. 1901.

XX. *Clement Maydestone's directorium sacerdotum.* Édité par feu le Rev. Canon Cooke, et le Rev. Christopher Wordsworth, vol. I, in-8°, fév. 1901.

XXI. *Facsimiles of horæ B. M. V.,* reproduced in collotype from English mss, of the 11th (XIe) century. Édité par le Rev. E. S. Dewick, in-4°, janv. 1902.

XXII. *Clement Maydestone's directorium sacerdotum.* Édité par feu le Rev. Canon Cooke, et par le Rev. Christopher Wordsworth, vol. II, in-8°, mars 1902.

XXIII. *Customary of the benedictine monasteries of St. Augustine, Canterbury, and St. Peter, Westminster.* Édité par Sir Edward Maunde Thompson, vol. I, d'après le texte du mss. Cotton. Faustina *C. XII,* in-8°, octobre 1902.

XXIV. *The benedictional of Archbishop Robert.* Édité par le Rev. H. A. Wilson, in-8°, janv. 1903.

XXV. *The clerk's book of 1549,* from the unique copy in the British Museum (*C. 36, d. 1*), édité par le Dr. J. Wickham Legg, in-8°, fév. 1904.

XXVI. *The Hereford Breviary.* Édité par le Rev. W. Howard Frere, et Langton E. G. Brown sous-bibl. du chapitre de Hereford, vol. I, Psalterium, Commune Sanctorum, Temporale, in-8°, fév. 1904.

XXVII. *Tracts on the Mass.* Édités par le Dr. J. Wickham Legg, containing :

Ordinarium Missæ Sarum. From an early XIVth Century missal formerly in the possession of the late Mr. William Morris (with two collotype plates).

Langforde's *Meditatyons for Goostly Exercyse in the tyme of the Masse.* (Bodleian ms., *Wood 17.*)

Alphabetum seu Instructio sacerdotum. (Bodleian, *Douce 14.*) Collated with four other editions.

Dominican Directions for High Mass, from a XIIIth century ms. (Brit. Mus. *Add. 23.935*), with an appen-

[1] D'après les renseignements fournis par MM. H. G. Worth et J. Wickham Legg. — [2] Sur Bradshaw, cf. Prothero, *Memoirs of Henry Bradshaw,* London, 1888.

dix on Low Mass from a Dominican missal printed at Lubeck in 1502.

Ordo Missæ of John Burckard, Rome 1502, collated with a shorter recension from a Roman missal of 1501.

Ordinary of the earliest known Sarum missal, written about A. D. 1264, et autres pièces, in-8°, novembre 1904.

XXVIII. *Customary of the benedictine monasteries of St. Augustine, Canterbury, and St. Peter, Westminster*. Édité par Sir Edward Maunde Thompson, vol. II. Containing text of Cottonian Ms. *Otho C. XI*, and of part of Gonville and Caius College *ms. 211*, in-8° déc. 1904.

XXIX. *The martyrology of Œngus the culdee*. Édité d'après une collation du ms. par Whitley Stokes, nov. 1905.

XXX. *The mozarabic psalter* (Brit. Mus. *Add. 30 851*). Édité par J. P. Gilson, du département des mss. du British Museum, nov. 1905.

XXXI. *The Stowe missal*, a manuscript belonging to the Royal Irish Academy. Édité par Dr. G. F. Warner, conservateur des manuscrits au British Museum, in-8°, vol. I. Facsimile of the ms., nov. 1906.

XXXII. *The Stowe missal*, vol. II, printed text with notes, introduction, and six collotype reproductions of the metal case in which the ms. is enclosed, in-8° (en préparation).

XXXIII. *Missale romanum*, Milan, 1474, vol. II. Édité par le Rev. Robert Lippe. Index par le Rev. H. A. Wilson, M. A. (en préparation).

XXXIV. *The order of the communion*, printed by Richard Grafton, 1548. Édition facsimile par le Rev. H. A. Wilson, M. A. (en préparation).

Voici la liste des livres qui seront édités plus tard :

The ordinale of Exeter, édité par le Rev. J. N. Dalton, chanoine de Windsor, in-8°.

Facsimiles of early mss. of the creeds, including an early copy of *Quicunque vult*, from an Irish ms. in the Ambrosian Library at Milan (*O. 212, sup.*). Édité par le Rev. A. E. Burn, in-4°.

The liturgy of St. James, édité par le Rev. F. E. Brightman.

The Hereford breviary, édité par le Rev. W. Howard Frere, and Langton E. G. Brown, vol. II. Sanctorale, in-8°.

The pontifical in the library of Magdalen college, Oxford (*Ms. 226*), an English manuscript of the twelfth century. Édité par le Rev. H. A. Wilson.

The second recension of Quignon's breviary, édité par le Dr. J. Wickham Legg.

Cranmer's early projects for reform of the divine service, a complete edition of British Museum ms. *Royal 7 B. iv*. Édité par le Dr. J. Wickham Legg.

The Leofric collectar, an English manuscript of the eleventh century (Harl. ms. *2961*). Édité par le Rev. E. S. Dewick.

Pontificale Lanaletense, an English Ms. of the XIth century, now in the Public Library at Rouen. Édité par Léopold G. W. Wickham Legg.

The Colbertine breviary.

Missale Gothicum. (Vatican ms. Reginæ *317*.)

Missale Francorum, et autres fragments des liturgies gallicanes.

The Brigittine breviary of the nuns of Sion, with English rubrics. From a Ms. at Magdalen College, Cambridge.

The monastic breviary of the church of Durham. (Harl. Ms. *4664*.)

Seventeenth century forms for consecrating churches in England, édité par le Dr. J. Wickham Legg.

On voit par cette liste que la *Bradshaw Society* a été fidèle à son programme. Nous serions presque tenté de dire trop fidèle, car avec d'autres liturgistes, nous aurions souhaité que ce programme, au lieu de se restreindre à des publications liturgiques d'un intérêt trop souvent purement local, eût profité des ressources dont elle dispose pour l'édition de tant d'œuvres liturgiques d'une valeur plus grande au point de vue des études générales de liturgie. Il n'en faut pas moins féliciter cette société pour son intelligente activité, et pour son dévouement, et reconnaître qu'elle a fait beaucoup en Angleterre pour la diffusion des études liturgiques.

F. Cabrol.

BRAIES. Taine a écrit des pages aussi brillantes qu'inexactes sur le vêtement et la vie antiques dont l'abandon et l'oubli coïncident, selon lui, avec l'adoption et l'envahissement du pantalon [1]. Il lui eût suffi de donner à celui-ci son nom primitif de braies, *bracæ, braccæ*, pour s'apercevoir que les anciens avaient longtemps fait usage de ce vêtement sans préjudice des larges draperies et des habits flottants.

L'exclusivisme étroit au nom duquel Grecs et Romains repoussaient tout ce qui ne faisait pas partie de leurs usages invétérés leur fit longtemps considérer comme un vêtement réservé aux seuls barbares ces sortes de sacs (θύλακοι disaient les Grecs [2]) dont les peuples étrangers à la civilisation gréco-romaine se servaient pour s'envelopper les jambes et les cuisses [3]. Ces *bracæ* (βράκες, ἀναξυρίδες, θύλακοι, περισκελῆ) se portaient tantôt ajustées, tantôt flottantes; mais il n'en faut pas chercher l'exacte représentation dans les œuvres de la statuaire classique toujours en quête de simplification. Les sculpteurs se préoccupaient médiocrement de nous laisser des documents archéologiques rigoureusement conformes à la réalité historique. De très bonne heure ils ont fait choix de quelques détails d'une exactitude relative devant servir à caractériser les types fabuleux ou historiques, tels que Amazones, Perses ou Phrygiens. Ce sont d'ordinaire les armes ou quelques pièces du costume, notamment le bonnet (*pileus, tiara*), les pantalons (*bracæ*), le maillot collant (σωμάτιον) reconvert d'une blouse flottante ou d'un manteau. Ce qui semble avoir frappé le plus les artistes, c'est l'habitude des barbares d'envelopper toutes les parties du corps et de prodiguer les richesses sur le vêtement. Cette surprise dut prendre fin quand les Romains furent amenés, par la conquête ou par la colonisation, à séjourner en pays barbare; la température leur imposa bien vîte l'adoption d'un vêtement protégeant les jambes contre les intempéries des climats glacés. Dès le début du IIe siècle, les bas-reliefs de la colonne Trajane nous montrent les armées romaines opérant sur les bords du Danube [4]. Officiers et soldats, en très grand nombre, portent des chausses étroites qui descendent un peu plus bas que le genou [5]. Le reste du corps était nu, ou bien le buste

[1] H. Taine, *Voyage en Italie*, in-12, Paris, 6e édit., 1889, t. I, p. 138 : « Puisque j'ose parler sans marchander et dire les choses comme je les sens, mon avis décidé est que le grand changement de l'histoire est l'avènement du pantalon : tous les barbares du Nord le portent déjà dans les statues : il marque le passage de la civilisation grecque et romaine à la moderne. Ceci n'est point une boutade ni un paradoxe. » — [2] Aristophane, *Vesp.*, vs. 1087; Schol. d'Euripide, *Cycl.*, 482. — [3] Cicéron, *Ad famil.*, IX, XV, 2 : *braccatæ nationes*; Virgile, *Æneid.*, XI, 777 : *barbara tegmina crurum*; Tacite, *Hist.*, II, 20 : *braccæ barbarorum tegmina*; Ovide, *Tristes*, V, VII, 49 : *laxis arcent male frigora braccis*. — [4] Nous faisons appel, comme premier monument, à la colonne Trajane parce que les bas-reliefs de la colonne Antonine ne nous ont été conservés que par des gravures du XVIIe siècle, c'est-à-dire qu'elles participent à l'incorrection systématique de tout dessin archéologique de ce temps-là. *Columna cochlis M. Aurelio Antonino Augusto dicata... Notis J.-P. Bellorii illustrata et a P. Sancto Bartolo... ære incisa*, Romæ, 1704. — [5] W. Frœhner, *La colonne Trajane, d'après le surmoulage exécuté à Rome en 1861-1862, reproduite en photo-lithographie par G. Arosa. 220 planches avec texte orné de vignettes* 5 vol. in-fol., Paris, 1872-1874, pl. LXIX.

portait la cuirasse. La culotte, car c'était véritablement le vêtement que nous appelons ainsi qu'on avait obtenu, la culotte était serrée autour de la taille [1]. Il va sans dire que les barbares avaient diversifié beaucoup les braies [2] et la manière de les porter distingue Daces ou Sarmates des Marcomans ou des Quades. Vers le temps de Trajan, d'Hadrien et de Marc-Aurèle, on sculpta des statues polychromes destinées aux portiques et aux arcs de triomphe [3]; elles nous font voir les barbares vêtus de braies flottantes ou amples, nouées à la cheville (fig. 1610). Plus anciennement, l'arc de triomphe d'Orange nous fait voir, parmi les amas de dépouilles des vaincus, des braies suspendues toutes droites faisant face au spectateur [4]. On y voit très bien que ce vêtement, large à la taille, et maintenu par une ceinture garnie d'un anneau et percée d'un œillet, allait se rétrécissant



1610. — Barbares portant les braies.
D'après Frœhner, *Colonne Trajane*, pl. LXIX.

vers le bas où il n'a plus que l'ouverture nécessaire pour donner passage au pied. Dès le temps où fut sculpté l'arc de triomphe d'Orange, les braies étaient devenues d'un usage assez ordinaire chez les Romains [5]. Les militaires prenaient ce vêtement sans hésiter, avec cette réserve toutefois qu'ils ne consentaient à le porter que dans les provinces où les habitants en faisaient usage parce que le besoin s'en faisait sentir. Aussitôt qu'ils s'éloignaient de ces provinces, ils abandonnaient le costume étranger. Au milieu du Ier siècle, Cæcina s'aventura à porter les braies et la saie gauloises en Italie, mais son équipement provoqua des murmures.

On tolérait aux personnes de complexion délicate l'emploi de bandes d'étoffe (*fasciæ*) [6] et les gens de la campagne obligés à franchir des terrains en friche en portaient également, ainsi que nous le voyons sur les représentations du Bon Pasteur, *fasciæ crurales*, et encore *tibialia, feminalia,* suivant que les bandages couvraient les jambes ou seulement les cuisses, et ces



1611. — Moissonneur vêtu de braies. Cathédrale d'Amiens.
D'après Viollet-le-Duc, *Dict. du mobilier*, t. III, p. 77, fig. 7 *a*.

noms l'emportèrent à la longue sur celui de *bracæ* [7], lorsque celles-ci devinrent, sous les empereurs barbares du IIIe siècle, d'un usage général. Lampride nous dit qu'Alexandre Sévère avait toujours des *fasciæ* et que ses *bracæ* étaient de couleur blanche et non de pourpre, comme celles de ses prédécesseurs [8]. Vers ce temps, nous constatons l'existence de nombreux *bracarii,* tail-

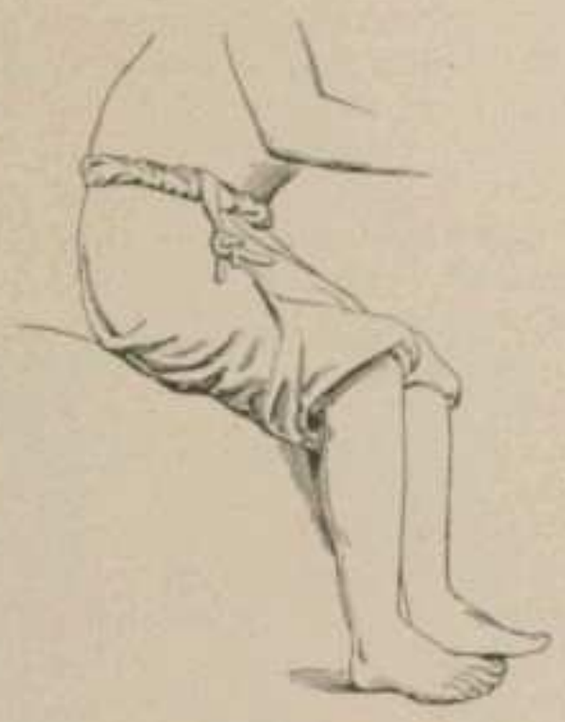


1612. — Le même, vu de face. *Ibid.*, p. 79, fig. 7 *c*.

leurs de vêtements, mentionnés dans l'édit du maximum promulgué par Dioclétien [9]. En 397, une loi d'Honorius interdit le port des braies à l'intérieur de la ville [10]. Il semble que c'était peine perdue, car l'usage était devenu si général qu'il devait être impossible de s'insurger contre lui. Sur l'arc de triomphe de Constantin, cer-

[1] On faisait probablement usage d'une ceinture (περιζώμα) pareille à celle des braies gauloises. — [2] E. Saglio, *Les* Bracæ *et les* Hosæ, dans la *Revue celtique*, 1890, t. XI, p. 34 : Les pantalons descendent de la ceinture au pied, le plus ordinairement serrés à la cheville, autour de laquelle ils forment quelquefois un bourrelet; mais souvent aussi ils semblent flotter sur la jambe sans être assujettis au bas par aucun lien; d'autres fois encore le pantalon entre dans la chaussure, qui en cache l'extrémité. C'est le cas le plus rare. On ne l'observe que dans un petit nombre de figures différant dans leur ensemble du costume des populations représentées dans la plupart des bas-reliefs. H. d'Arbois de Jubainville, *Le pantalon gaulois*, dans la *Rev. archéol.*, 1903, t. I, p. 337-342. — [3] Clarac, *Musée de sculpture*, pl. 852-854 *c*. — [4] Caristie, *Monuments antiques d'Orange*, in-fol., Paris, 1856, pl. XVI. Comparez les braies trouvées dans les tourbières du Jutland, Engelhardt, *Thorsbjerb Mosefund*, in-4°, Kjöbenhavn, 1865; A. de Longpérier, *Bull. de l'Athenæum français*, 1856, p. 42. — [5] Tacite, *Hist.*, l. II, c. XX ; *in superbiam trahebant quod versicolore sagulo, braccas, indumentum barbarum, indutus, rogatos alloqueretur*. — [6] Quintilien, XI, III, 144. — [7] S. Jérôme, *Epist.*, LXIV, *ad Fabiolam, P. L.*, t. XXII, col. 613; Lampride, *Alex. Sévère*, 40, avec les notes de Casaubon et Saumaise. — [8] Lampride, *Alex. Sévère*, 24. — [9] Édit. de Dioclétien, c. VII, n. 42. — [10] Cod. théod., l. XIV, tit. X, l. 2 : *intra urbem venerabilem*.

tains bas-reliefs, qui datent de la construction et n'ont pas été détachés de monuments plus anciens, nous montrent les soldats romains très alertes dans leurs longues braies semblables en tout à celles des barbares. La colonne de Théodose nous fait voir de nombreux barbares, Goths ou Sarmates, conduits captifs devant le char triomphal et portant de larges braies; si larges parfois que leurs mouvements s'en trouvent gênés et



1613. — Mendiant vêtu de braies.
D'après Viollet-le-Duc, *op. cit.*, p. 78, fig. D.

leur marche ralentie, aussi ont-ils relevé leurs braies au moyen d'une ou deux jarretières [1].

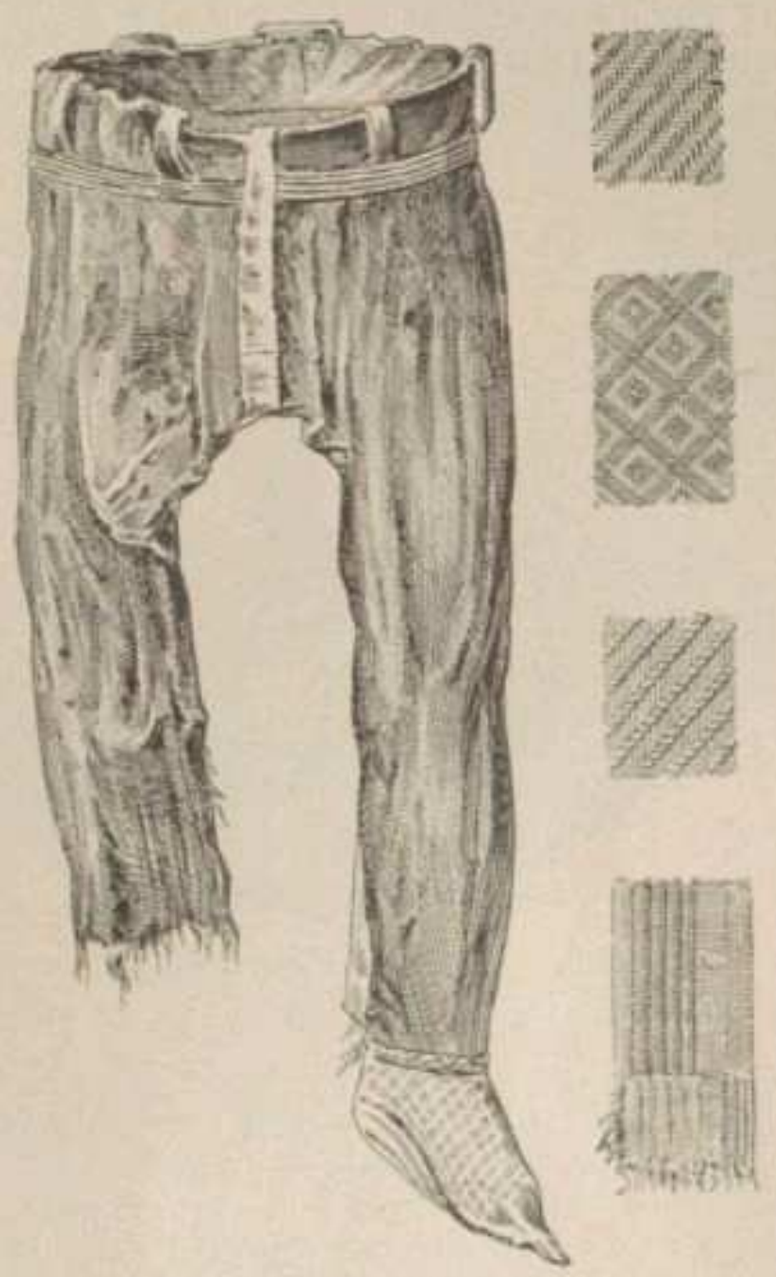
Pendant la période que nous étudions, la partie des Gaules comprise entre le Rhône et les Pyrénées était désignée sous le nom de *Gallia braccata,* tant l'usage des braies y était universel. Il en était de même chez les Germains et chez tous les peuples qui s'agitaient au-delà de la frontière de l'empire, jusque chez les Perses



1614. — Paysan vêtu de braies.
D'après Viollet-le-Duc, *op. cit.*, p. 78, fig. C.

qui s'enveloppaient les jambes dans de riches tissus.

On a découvert des braies, il y a quelques années, dans les tourbières de Thorsbjerg en Jutland. J. Quicherat y voyait une pièce du costume celtique [2] auquel les Cimbres de la péninsule danoise seraient restés fidèles jusqu'à leur extinction. M. Lindenschmit [3] est disposé à considérer ces braies et d'autres parties de vêtement trouvées dans le même endroit comme le produit de fabriques romaines provinciales travaillant pour les habitants (romains ou non) des pays du nord. Il n'importe, remarque à ce propos M. Saglio [4], nous avons sous les yeux un exemple de braies descendant jusqu'au pied, avec un appendice cousu qui s'avance comme une espèce de guêtre sur le haut du pied. Mais il faut remarquer que l'étoffe dont est fait cet appendice n'est pas semblable à celle du pantalon. Le tissu en est plus fin et l'on admettra difficilement qu'il fût destiné à protéger le pied à la façon d'une guêtre contre le froid, l'humidité et les accidents du chemin. Nous croyons plutôt que ce prolongement devait être introduit dans la chaussure, comme on en voit des exemples sur la colonne Trajane, et l'on jugera sans doute que cela n'était pas inutile avec le soulier des peuples germaniques et celtiques, lacé sur le haut du pied et qui le



1615. — Braies de Thorsbjerg.
D'après Lindenschmit, *Handbuch der deutschen Alterthumskunde,* t. I, p. 338, fig. 277.

laissait souvent en partie découvert. Viollet-le-Duc signale, parmi les bas-reliefs du portail occidental de la cathédrale d'Amiens, un moissonneur nu jusqu'à la ceinture et vêtu de braies serrées autour de la taille par un bourrelet d'étoffe. Il estime, avec raison, que ces braies sont d'une coupe évidemment très ancienne; en effet, il suffit de les rapprocher du soldat de la colonne Trajane pour constater l'identité du mode d'attache. Les braies du moissonneur sont fendues du jarret à la cheville et attachées sur les souliers par des cordons. Ce caleçon, très large, pouvait ainsi être relevé et laisser le bas des jambes nu. Dans la série des menus bas-reliefs d'Amiens on voit, en effet, deux personnages qui ont relevé le bas des braies en enroulant la partie interne autour du genou et rattachant l'extrémité de la partie externe à un anneau pendant au bout d'une courroie tombant de la ceinture.

Il s'est fait, principalement vers le bas moyen âge,

[1] Aujourd'hui encore on rencontre dans certains cantons des bords du Danube l'usage de braies que leur ampleur fait ressembler à une jupe; en Angleterre, il n'est guère d'ouvrier travaillant la terre qui ne fasse usage d'une jarretière relevant le pantalon au-dessus du genou. — [2] J. Quicherat, *Histoire du costume en France,* in-8°, Paris, 1875, p. 11. — [3] L. Lindenschmit, *Handbuch der deutschen Alterthumskunde,* in-8°, Braunschweig, 1886, t. I, p. 338. — [4] E. Saglio, dans la *Revue celtique,* 1890, t. XI, p. 37.

une confusion regrettable entre divers termes, notamment « braies » et « chausses ». On donne dès lors le nom de braies à des chausses alors que, d'après nos usages modernes et pour se faire comprendre en deux mots, il suffit de dire que les chausses sont ce que nous appelons « bas », tandis que les braies sont ce que nous nommons « caleçon » et « pantalon ». La confusion a pu venir de ce fait que, parfois, les chausses étaient assez longues pour composer le vêtement que nous appelons « maillot » et, ainsi, ne former qu'un avec les braies. En ce cas, le terme qui leur conviendrait serait celui de « braies à pied » ou « braies chaussées ». Les chausses étaient souvent d'une autre couleur et d'une autre étoffe que les braies, on en faisait de drap, de laine, de soie, brodées, passementées, et garnies de perles à la mode orientale. Chez les populations des Gaules, les chausses remontaient jusqu'aux genoux, et étaient maintenues, non pas seulement par des jarretières, mais par des lanières qui,



1616. — Ivoire de Kruncuzburg.
D'après Lindenschmit, *op. cit.*, p. 337, fig. 276.

partant de la cheville, s'enroulaient autour de la jambe pour venir s'attacher au-dessous du genou. Les braies amples tombaient à peu près à la même hauteur sous la tunique. Le coffre d'ivoire, conservé dans le trésor de la cathédrale de Troyes, et qui date du VIIIe siècle, montre deux empereurs ainsi chaussés.

Une autre confusion a failli être faite entre les *bracæ* et les *hosæ*. Les *hosæ* étaient non des braies liées à la cheville mais de hautes guêtres ou, si l'on préfère, des jambières, portées par-dessus les chausses. Le nom de *hosa* ou *osa*, qui est devenu *heuse, hose* et *houseau*, se rencontre pour la première fois à la fin du VIe siècle ou au commencement du siècle suivant. Isidore de Séville nomme, sans les décrire, les *ossæ*[1] dans lesquelles on a justement reconnu les *osæ*[2]. Vers le même temps (VI-VIIe siècle), l'empereur Maurice désigne les *hosæ* comme un vêtement gothique (ζωστάρια γοτθικά[3]). Un siècle plus tard, Paul Diacre parlant des Lombards, ses compatriotes, compare leur costume au vêtement ample des Anglo-Saxons. Leur chaussure, dit-il ensuite, était ouverte presque jusqu'au bout de l'orteil (c'est le soulier découvert des peuples du Nord, très différent de celui des Romains) et il ajoute : *Postea cœperunt hosis uti, super quos equitantes tubrugos birreos mittebant; sed hoc de romanorum consuetudine traxerunt*[4]. « Après cela ils commencèrent à se servir de hoses, par dessus lesquelles, pour monter à cheval, ils mettaient des tubruques de bure; mais c'est là un emprunt qu'ils firent aux usages romains. » Qu'est-ce au juste que les Lombards empruntèrent aux Romains? demande M. Saglio[5]. Il est clair que ce sont les *hosæ*, ce ne sont pas les tabruques ou tubruques (*tubrugi*). Pour ce dernier mot il n'y a aucun doute; l'explication qu'en donne un contemporain, Isidore[6], la signification qu'il a gardée aux siècles suivants, mais surtout l'emploi ici indiqué par Paul Diacre fait bien comprendre qu'il s'agit de bas ou de bottes de laine épaisse, tirés par-dessus les hoses, de véritables houseaux; on les mettait pour monter à cheval. Mais alors que sont les *hosæ* dont le nom paraît indiquer plus précisément encore la botte ou la grande guêtre qui s'est toujours appelée heuze ou houzeau? Il y a parenté manifeste entre les termes, ou, pour mieux dire, c'est le même mot qui s'est perpétué depuis l'antiquité avec la même signification. Chez les peuples germaniques et scandinaves, *hose* a toujours désigné un long bas montant jusqu'au genou, *broche, bruch, braker*, un caleçon ou un haut-de-chausse descendant quelquefois plus bas, ce sont les *bracæ*. Paul Diacre[7] nous apprend que, dès avant leur établissement en Italie, au VIe siècle, les Lombards enveloppaient leurs jambes jusqu'à la hauteur du genou de chausses ou de bas de couleur blanche ou laissaient le genou nu comme les Anglo-Saxons, les Burgondes et quelques tribus franques. Dès lors aussi, sans doute, ils portaient comme ces peuples des caleçons ou des braies; ils en avaient au moins dès le VIe siècle; Paul Diacre les appelle *femoralia;* mais ces braies étaient courtes, puisqu'elles laissaient les genoux découverts.

Braie a donc été toujours le nom d'un pantalon dont les dimensions, l'ampleur et le mode d'attache ont beaucoup varié. Tantôt long, tantôt court, tantôt collant, tantôt flottant, s'arrêtant au-dessus ou au-dessous du genou ou tombant jusqu'à la cheville. Hose a pu avoir anciennement, comme il a encore dans les langues germaniques, la même signification; mais il a, dès les premiers temps où on le rencontre et il a toujours gardé une autre acception : c'est une chausse étroite, haute ou basse, puis la botte ou la guêtre qu'on a nommée *heusa* ou *houseau*, recouvrant le bas de chausse.

H. Leclercq.

BRANDEUM. Les *brandea* appartiennent à l'espèce des eulogies dans laquelle ils forment une catégorie distincte. Une autre catégorie représentée d'une manière bien plus complète par l'archéologie est celle des *encolpia* ou récipients destinés à contenir quelque souvenir d'un pèlerinage, d'un sanctuaire, d'un tombeau, etc. Nous avons mentionné déjà plusieurs de ces monuments en étudiant les ampoules[8]. On comprend sans peine que les ampoules en bois, en métal ou en terre cuite aient offert plus de résistance aux chances innombrables de destruction qui se sont exercées contre elles, que les *brandea*, simples lambeaux d'étoffe, que les fidèles transportaient parfois à de grandes distances de leur lieu d'origine après les avoir fait toucher quelque objet vénéré. *Advenit quidam, qui nobis pallulam holosericam valde vetustam exhibuit, dicens, ab hac Hierosolymis crucem Domini involutam fuisse*, rapportait en son temps Grégoire de Tours qui témoigne en outre du respect que l'on avait

[1] S. Isidore, *Origines*, l. XIX, n. 34 : *De calciamentis*, *P. L.*, t. LXXXII, col. 704. — [2] Du Cange, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, in-4°, Niort, 1886, t. VI, au mot *Osa*, p. 70. — [3] *Strat.*, p. 302. — [4] Paul Diacre, *De gestis Langobardorum*, l. IV, c. XXIII, *P. L.*, t. XCV, col. 551. — [5] E. Saglio, *op. cit.*, p. 39-40. — [6] Isidore, *Orig.*, XIX, 22, 30, *P. L.*, t. LXXXII, col. 684, 697. — [7] Paul Diacre, *De gestis Langobardorum*, l. I, c. XXIV, *P. L.*, t. XCV, col. 466. — [8] Voir *Dictionnaire*, t. I, col. 1722-1747. Voir aussi une variété d'eulogies, dans ces *tortulæ* ou gâteaux de terre cuite *quæ per diversas mundi partes transmittuntur* dont parle Grégoire de Tours, *Miracula*, X, l. I. Cf. *Dictionnaire*, t. I, col. 2261, fig. 765.

pour ces étoffes : *corrigias textiles faciunt eamque circumdant, quas rursum pro benedictione recipiunt* [1].

Il ne semble pas possible d'établir avec précision où et dans quelles circonstances a pris naissance la coutume des *brandea*. Ce qui paraît le plus vraisemblable [2], bien qu'on ne puisse citer aucun texte à l'appui, c'est que les corps des martyrs ayant été brisés, déchirés, fragmentés, on subit la nécessité de réunir les membres épars sur le sol dans un suaire afin de les transporter au lieu de l'inhumation. Là le cadavre était préparé, enveloppé souvent de riches vêtements et la toile qui avait hâtivement servi à recueillir et à transporter les restes devenait sans doute la propriété de quelques fidèles ou de celui qui avait prêté ce premier linceul [3]. Les plus anciens témoignages en faveur de l'usage des *brandea* semblent inviter à y voir une dévotion d'origine romaine. En 520, nous trouvons dans une requête adressée au pape Hormisdas, ces paroles : *Sanctuaria beatorum Apostolorum Petri et Pauli, secundum morem ei largiri præcipite, et, si potest, ad secundam cataractam ipsa sanctuaria deponere* [4]. Ces *sanctuaria* ne sont autres que les *brandea*. Grégoire de Tours nous apprend au sujet d'un pèlerin *ad limina apostolorum* : *Quod si beata auferre desiderat pignora, palliolum aliquod... facit intrinsecus* [5]. Saint Grégoire Ier, dans sa lettre à l'impératrice Constantina, s'exprime ainsi : *In pyxide brandeum mittitur atque ad sacratissima Corpora Sanctorum ponitur. Quod levatum in ecclesia, quæ est dedicanda, debita cum veneratione reconditur* [6]. Un *Responsum de dedicanda basilica in honorem Apostolorum* cité par Borgia contient en effet ces mots : *In qua etiam benedictionem de sanctuariis apostolicis, id est palliola de eorum confessionibus, tradidimus collocanda* [7]. On peut donc supposer que la Paix de l'Église supprimant la source des *brandea-sudaria*, on voulut suppléer à cette disparition par l'adoption d'une coutume consistant à faire toucher la tombe des martyrs par des linges qui étaient censés avoir touché les corps eux-mêmes.

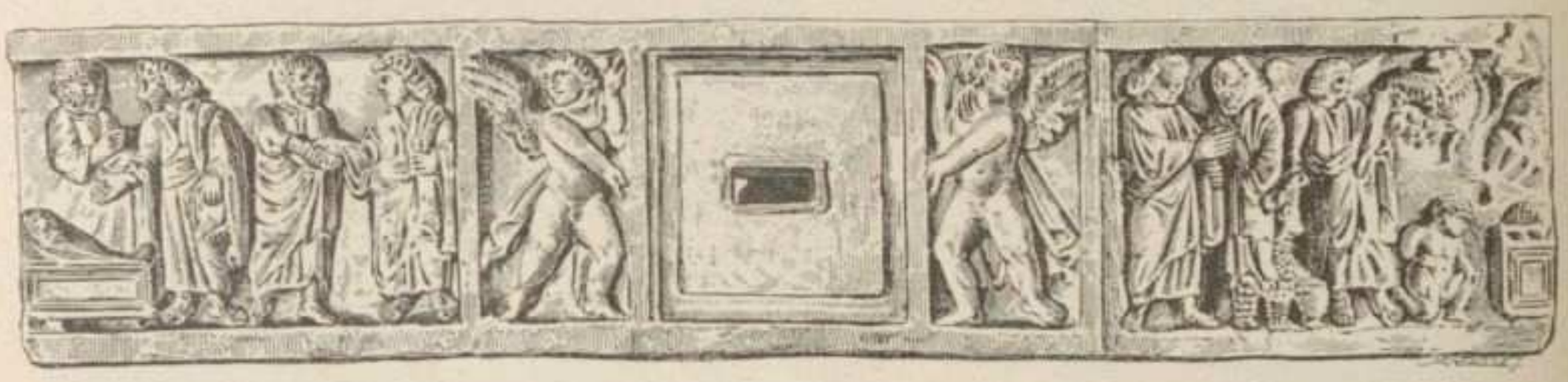
Sans doute la substitution avait provoqué quelque



1617. — Vase en terre cuite de Rome, et son couvercle en plomb. D'après *Römische Quartalschrift*, 1896, pl. IV, n. 3, 4.

[1] A. de Waal, *Andenken an die Romfahrt im Mittelalter*, dans *Römische Quartalschrift*, 1900, t. XIV, p. 55. — [2] Nous ne remontons pas jusqu'aux *linteamina et sudarium* de l'ensevelissement de Jésus. Joa., XXI, 6. — [3] Nous n'indiquons ceci que comme une simple suggestion et nous ne nous y attachons pas autrement; mais nous avons eu à plusieurs reprises l'occasion de signaler les linges et étoffes ayant servi à l'ensevelissement et retrouvés dans les catacombes; or il est peu probable que ces tissus précieux aient servi à recevoir le cadavre sanglant et dégoûtant du martyr, ils ont dû être réservés pour la toilette suprême. En tout cela il est bien difficile d'avoir une opinion fondée sur les faits, car l'état de consomption des rares tissus retrouvés a permis tout au plus de signaler par places des traces de sang dont la présence s'explique assez par la suppuration des plaies avant que n'eût commencé la décomposition du corps. — [4] Cozza Luzzi, *Le chiave di S. Pietro, memoria storica*, dans *Studi in Italia*, an. VII, t. I, fasc. 5. — [5] Grégoire de Tours, *De gloria martyrum*, c. XXVIII, *P. L.*, t. LXXI, col. 728. — [6] Grégoire I, *Epist.*, l. IV, epist. XXX, *Ad Constantinam*, *P. L.*, t. LXXVII, col. 702. — [7] S. Borgia, *Vaticana confessio beati Petri principis apostolorum chronologicis tam veterum quam recentiorum scriptorum testimoniis illustrata*, in-8°, Romæ, 1776.

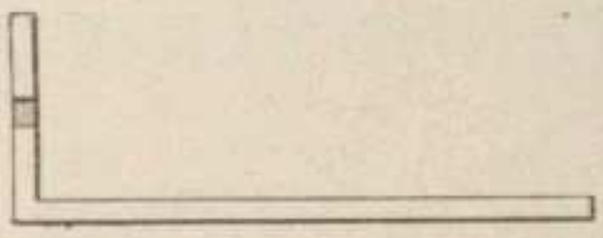
résistance. On s'était refusé à attribuer la même dignité et les mêmes vertus aux *brandea* qu'on était habitué à concéder aux *brandea-sudaria*. Des Grecs, paraît-il, s'étaient montrés incrédules et il n'avait pas fallu moins qu'un beau miracle pour les réduire au silence. Ceci s'était passé vers le temps du pontificat de Léon Ier. *Dum quidam græci de talibus reliquiis dubitarent prædictus Pontifex hoc ipsum brandeum allatis forficibus incidit, et ex ipsa incisione sanguis effluxit*[1]. Ce texte tendrait en outre à confirmer l'origine occidentale de cet usage à l'égard duquel les Orientaux avaient des doutes. Remarquons encore que ces *brandea* portent, dans le texte rapporté par Borgia, la désignation déjà plus claire de *palliola*. Toutefois les dimensions de ces lambeaux de tissus ne doivent pas être exagérées. On peut se faire une certaine idée d'un volume qu'ils ne dépassaient guère d'après les dimensions des récipients qui les contenaient. Nous avons



1618. — Sarcophage de Saint-Maximin. D'après E. Le Blant, *Sarcophages chrétiens de la Gaule*, pl. LIII, fig. 2.

donné la figure et les dimensions d'un de ces coffrets en étudiant l'archéologie de l'Afrique[2]. Le texte cité plus haut d'après S. Borgia nous apprend que les *brandea* étaient parfois enfermés parmi d'autres reliques dans l'étroite cavité désignée sous le nom de « tombeau de l'autel »; enfin le précieux coffret d'argent trouvé dans l'église Saint-Nazaire, à Milan[3], contenait quelques débris, à demi consumés par le temps, de *brandea*[4]. Un autre récipient, sorte de petite ampoule en terre cuite recouverte d'une feuille de plomb a servi de *sepulcrum altaris* à une époque bien postérieure dans une église à Rome. Les dimensions nous montrent que, même au moyen âge, on s'est contenté de reliques minuscules et une série de coffrets ayant reçu une destination identique pendant la période intermédiaire entre les deux monuments que nous avons rappelés[5], nous montre que, quelle qu'en fût la matière première, l'argent comme à Milan, à Grado et à Aïn-Zizara, le bois comme à Fiano, la terre cuite comme à Rome, les *brandea* enfermés dans ces vases ont dû être peu volumineux. Le vase en terre cuite de Rome[6] est, nous l'avons dit, pourvu d'un couvercle de plomb sur lequel on lit, dans une écriture du XIIe siècle, la mention de la présence de *brandea* parmi les reliques, ou peut-être constituant les seules reliques[7] : + DE PANNO S LAVR*entii* ZOTICI PAVLINE SERGI*i et Bachi. Pri*MITIVI VELV*m* AGATHE ROMVLE *et* R*edemptæ* NAZARI*i et* CEL*si* (fig. 1617).

On conserve à Saint-Maximin, en Provence, un couvercle de sarcophage dont les sculptures n'offrent rien de particulièrement digne d'attention, ce sont : la résurrection de la fille de Jaïre, la remise des clefs à saint Pierre, la multiplication des pains et le sacrifice d'Abraham[8]. Au centre, deux génies ailés accostent une tessère sans inscription au centre de laquelle on a pratiqué une ouverture ou *fenestella* suivant l'usage à l'égard des tombes saintes, objet de la vénération publique. Grégoire de Tours va nous apprendre comment pratiquaient ses contemporains. Décrivant le tombeau de saint Pierre, il s'exprime ainsi : « Le chrétien qui vient y prier monte au-dessus du sépulcre; par la *fenestella*, il passe la tête et formule ses supplications; l'effet ne s'en fait pas attendre, si la requête est juste. Celui qui veut emporter une relique introduit de même quelque morceau d'étoffe qu'il a d'abord pesé; puis il jeûne, il veille et il demande humblement la protection de l'apôtre. O merveille! si sa foi est suffisante, l'étoffe est tellement imprégnée de la vertu divine que le poids en a de beaucoup augmenté. Le suppliant apprend ainsi que sa demande est exaucée[9]. » On racontait des faits du même genre dans tous les pèlerinages un peu célèbres. Saint Martin à Tours, saint Étienne à Utique révélaient dans les *brandea* la vertu que contenait leurs tombeaux[10]. Evodius rapporte qu'affligé d'une paralysie de la langue, un habitant d'Utique vint implorer le secours de saint Étienne; par la *fenestella* du monument,



1619. — Coupe du couvercle du sarcophage.

il passa une étoffe qu'il tendit avec la main jusqu'au lieu qui contenait les reliques; puis, la retirant, il la porta à sa bouche et en toucha sa langue. Ce fut ainsi que sa foi lui mérita de recouvrer l'usage de la parole.

Le couvercle de Saint-Maximin est formé, selon l'usage antique, d'une large dalle sur le devant de laquelle s'élève, à angle droit, l'étroite bande sculptée dans laquelle s'ouvre la *fenestella*; il n'a que deux côtés et sa coupe présente la forme indiquée ci-contre (fig. 1618), de telle sorte qu'à l'heure actuelle on ne peut comprendre la raison d'être d'une entaille qui donne accès dans un espace libre de tous côtés. Elle s'explique facilement, au contraire, si l'on se reporte aux textes an-

[1] S. Grégoire I, *Epist.*, l. VII, epist. XXVI, *P. L.*, t. LXXVII, col. 873 sq. — [2] Voir *Dictionn.*, t. I, col. 713, fig. 149. — [3] H. Leclercq, *Man. d'archéol. chrét.*, 1907, t. II, p. 402, et la bibliogr. relative à ce coffret. — [4] H. Grœven, *Ein altchristlicher Silberkasten*, dans *Zeitschrift für christliche Kunst*, 1899, t. XII, col. 4. — [5] A. Grado, De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1872, pl. X, XI; à Aïn-Zizara, De Rossi, *La capsella argentea africana*, in-fol., Roma, 1889; à Fiano, De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1888-1889, p. 154. — [6] Conservé à la Custodie des reliques du Vicariat, à Rome. — [7] A. de Waal, *Aus einem sepulcrum altaris*, dans *Römische Quartalschrift*, 1896, t. X, p. 242-244, pl. X, n. 3, 4. — [8] E. Le Blant, *Études sur les sarcophages de la Gaule*, in-fol., Paris, 1886, p. 154, pl. LIII, fig. 2. — [9] Grégoire de Tours, *De gloria martyrum*, l. I, c. XXVIII, *P. L.*, t. LXXI, col. 728. Nous avons signalé à Autun une tombe dans laquelle un trou était percé afin de permettre aux malades d'y passer la tête. — [10] Grégoire de Tours, *Miracula S. Martini*, l. I, c. XII, *P. L.*, t. LXXI, col. 926.

ciens qui nous montrent les tombes saintes ornées d'une palla ou de quelque ornement qui en voilait le sommet et rendait dès lors nécessaire une *fenestella* ouverte aux *brandea* et aux prières [1].

Peut-être l'expression *nomen martyris* nous donne-t-elle un équivalent de *brandea*. La *mensa* de Tixter [2] présente l'énumération d'un certain nombre de reliques, on lit ensuite : *Nomina martyrum Datiani, Donatiani, Cypriani, Nemesiani, Citini et Victoris.* D'après M. A. Audollent [3], il ne s'agit pas ici d'une sépulture. « Il est plus simple, dit-il, de rapprocher cette formule d'une autre bien connue : *memoria* ou *memoriæ* suivi du génitif. La construction est identique. Aussi proposerions-nous de traduire *nomen* et *nomina* par reliques, tout comme *memoria* et *memoriæ* et l'inscription d'Youks nous apprendrait que les reliques du martyr Calendion étaient vénérées dans le pays [4]. »

☧
NOME MARTV
RIS CALENDIONI
S AIVTE · S · QVI BOT
VM CONPLE BERV
T ☧

A Aïn Regada nous trouvons deux formules analogues :

☧
NOMI
NA MAR
TVRVM
NIVALIS
MATRONE
SALVI NA
TALIS NONV IDVS
NOVEMBRES

☧
⊙ NOMINA ⊙
MARTV
ROV NIVALIS
MATRONE
SALVI
⊙ FORTVNATV ⊙
QVOT PROMISIT
FECIT

Enfin à Henchir-Guessès

SIC · NV CRISTAVII
ET NOMINA
MARTVRV

si(g)nu[m] c[h]rist[i]a[n]i et nomina martyrum.

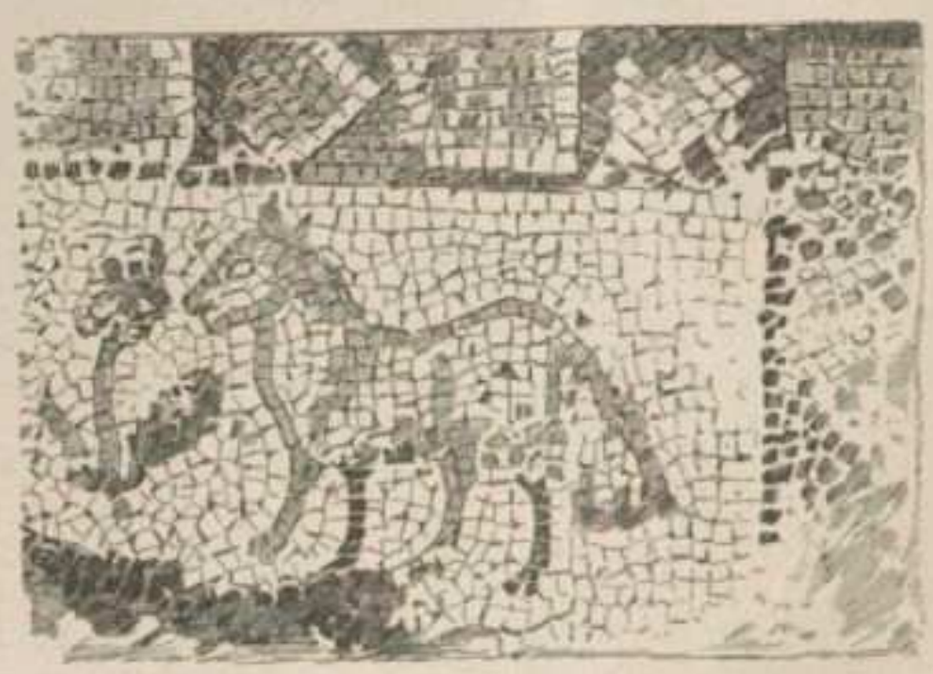
H. Leclercq.

BREBIS. Nous avons consacré à l'Agneau et au Bélier des dissertations dans lesquelles nous ne pouvions guère nous dispenser de parler en passant de la brebis (voir *Dictionn.*, t. I, col. 674-935; t. II, col. 650-658); il nous suffira donc d'ajouter ici quelques mots et de donner deux monuments.

Un sarcophage provenant de Saint-Victor de Marseille et conservé au musée de cette ville [5] représente sur sa face principale le Christ imberbe siégeant sur un lieu élevé et instruisant ses apôtres qui l'entourent. La scène se rencontre assez fréquemment dans l'ancien art catacombal a partir du IVe siècle ; ce qui fait ici son originalité, c'est la présence d'une brebis aux pieds de Jésus, figure de l'âme du défunt admise dans la société du Verbe et des apôtres. Le Christ est assis sur un roc, ce qui rappelle la scène dans laquelle il est représenté debout sur la montagne d'où s'écoulent les quatre fleuves, avec les brebis au bas (fig. 1620). Une phrase du sacramentaire grégorien s'applique bien à notre sarcophage : *In ovium tibi placitarum benedictionem æternam numerentur ad regnum* [6]. Les défunts étaient fréquemment représentés aux pieds du Sauveur [7], aussi la signification de ce symbole ne pouvait-elle être obscure pour les fidèles. Sur plusieurs cuves funéraires nous voyons, en effet, la substitution des brebis aux défunts [8] et réciproquement [9].



1620. — Brebis représentée sur un sarcophage.
D'après Le Blant, *Sarcophages de la Gaule*, pl. XIII.



1621. — Brebis représentée sur une mosaïque.
D'après Delattre, *Musée Lavigerie*, pl. VI, n. 4.

[1] Un des rares exemples subsistant de nos jours de ces *cooperta* est celui qui recouvre le tombeau de saint Édouard le Confesseur, à Wetsminster Abbey. — [2] *Dictionn.*, t. I, col. 828, fig. 178. — [3] A. Audollent, *Mission épigraphique en Algérie*, dans les *Mélanges d'archéol. et d'hist.*, 1890, t. X, p. 527. — [4] *Id.*; *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 16743. Dalle carrée provenant de Youks ou Okous, à 13 kilom. ouest de Tébessa, entrée au musée de Tébessa. Diamètre, 0m31, hauteur des lettres, 0m03. *Bull. di arch. crist.*, 1875, p. 170; Audollent, *op. cit.*, p. 526. — [5] A. de Ruffi, *Histoire de Marseille*, in-fol., Marseille, 1696, t. II, p. 126; Millin, *Voyage dans les départements du midi de la France*, in-8°, Paris, 1811, t. III, p. 167, pl. LIX, n. 4; Dassy, dans la *Revue de l'art chrétien*, t. IV, p. 5; Penon, *Catalogue du musée de Marseille*, n. 132; *Statistique du département des Bouches-du-Rhône*, t. II, p. 391; Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, t. X, p. 69, pl. 343; Appell, *Monuments of early christian art*, p. 40; E. Le Blant, *Les sarcophages chrétiens de la Gaule*, in-fol., Paris, 1886, p. 43, pl. XIII; Le Blant, *Catalogue des monuments chrétiens du musée de Marseille*, in-8°, Paris, 1894, p. 76; le couvercle n'appartenait pas originairement au sarcophage. — [6] Muratori, *Liturgia romana vetus*, in-fol., Venetiis, 1749, t. II, p. 356. — [7] Bottari, *Sculture e pitture*, in-fol., Roma, 1737, pl. XXIV, XXV, XXVIII; E. Le Blant, *Sarcophages d'Arles*, p. LIII, pl. XXXVIII, autre exemple à Tipasa. — [8] Bottari, *op. cit.*, pl. XXI, XXII; Le Blant, *Sarcoph. d'Arles*, pl. IX. — [9] Bottari, *op. cit.*, pl. XXIV, XXV, XXVIII; autre exemple à Ancône.

Une mosaïque trouvée dans la basilique de Damous-el-Karita, à Carthage, est entrée parmi les collections du musée Lavigerie. Elle consiste dans l'angle supérieur de droite d'une mosaïque funéraire. Au-dessus d'un paon de profil, tourné à gauche, se voit une brebis à large queue, de la race commune en Tunisie, et une fleur avec une partie de sa tige. L'encadrement est formé de rectangles et de losanges alternés. Les couleurs de la mosaïque sont vives et variées [1] (fig. 1621).

H. Leclercq.

BREFS. Voir Bulle.

1. BRESCIA (ARCHÉOLOGIE). — I. Basilique Saint-Sauveur. II. La Rotonde. III. Ivoires. IV. Verre peint. V. Épigraphie. VI. Sarcophage.

I. Basilique Saint-Sauveur. — Au premier rang des antiquités chrétiennes de Brescia doivent prendre place la basilique du Saint-Sauveur et la Rotonde.

La basilique du Saint-Sauveur, quoique éclipsée par l'église de Sainte-Julie, mérite seule cependant de retenir l'attention de l'archéologue. Malgré des mutilations nombreuses, ce qui subsiste conserve encore un intérêt d'ensemble. Tout ce qui reste de la construction primitive consiste dans les murs d'enceinte du levant, du nord et du midi, dans les colonnes avec les arcs en plein cintre qui les réunissent, et dans la confession. Comme l'église moderne de Sainte-Julie et la basilique du Saint-Sauveur sont construites l'une au bout de l'autre, la façade du Saint-Sauveur a été démolie pour faire place au chevet de Sainte-Julie [2]. On a remplacé la toiture primitive en charpente par une voûte en berceau sur la nef principale et des voûtes d'arêtes sur les bas-côtés. L'abside ancienne a été rasée au niveau du pavé, cependant la disposition de la confession montre qu'elle était unique et qu'elle avait une profondeur notablement plus grande que le rayon de son demi-cercle.

A l'époque où fut construite la basilique on ne doit pas être surpris d'y voir faire usage de matériaux de remploi. Les douze colonnes de marbre ou de granit de la nef actuelle proviennent d'édifices détruits, quatre d'entre elles paraissent avoir été retaillées sur la plus grande partie de leur longueur, soit pour mieux proportionner leur diamètre avec leur nouvelle hauteur, soit afin de les raccorder avec le chapiteau qui leur était destiné [3]. Ces chapiteaux appartiennent à trois types distincts dont les profils donnent lieu de penser que plusieurs d'entre eux au moins proviennent de monuments plus anciens [4]. Les bases diffèrent les unes des autres par le profil, par le diamètre, par la hauteur au-dessus du pavé; ce sont également des matériaux de remploi.

La confession s'étend sur toute la largeur des trois nefs. C'est une crypte ayant trois accès [5] et située sous les deux dernières travées des nefs et l'ancien chœur. La partie antérieure est divisée longitudinalement en neuf nefs et transversalement en quatre par vingt-huit supports isolés, très rapprochés entre eux et que relient de petites voûtes d'arêtes. Cette confession n'a pas reçu de modification notable dans la suite des siècles [6]: elle a conservé les dimensions primitives. Les chapiteaux sont en calcaire blanc, quelques-uns ne marbre blanc, leur décoration feuillagée est assez délicate pour mériter une mention [7]; quelques-uns présentaient des figures humaines [8]; dont voici l'indication sommaire : Martyre de sainte Julie. — Sa glorification. — Martyre de saint Hippolyte. — Conversion par saint Hippolyte de son geôlier Laurent. — Un ange avec un sceptre dans la main et un vase sous les pieds. — Lutte de Jacob avec l'ange. — Saint Michel Archange tenant



1622. — 1er feuillet du diptyque de Boëce.
D'après une photographie.

d'une main une croix et de l'autre une lance avec laquelle il terrasse le démon. — Symboles des quatre évangélistes. — Cerf poursuivi par un chien. — Combat d'un homme contre un lion. — Figures bizarres terminées par des queues de poissons.

« L'abside, écrit M. De Dartein, correspond par sa

[1] Delattre, dans les *Missions catholiques*, 1883, p. 369, 371; Delattre, *Musée Lavigerie de Saint-Louis de Carthage*, in-4°, Paris, 1899, p. 26, pl. VI, n. 4. Cf. F. d'Ayzac, *La brebis, Zoologie mystique et monumentale*, dans la *Revue de l'art chrétien*, 1865, t. IX, p. 378-385. — [2] Ce fait résulte clairement de la position qu'occupe la première colonne de la file gauche par rapport au nouveau mur de façade. F. de Dartein, *Étude sur l'architecture lombarde*, in-4°, Paris, 1882, p. 22. Cette colonne n'est qu'à 60 cent. du mur. Il paraît qu'il y avait autrefois huit colonnes de chaque côté, cf. Odorici, *Antichità cristiane di Brescia*, in-4°, Brescia, 1845, p. 27. — [3] Ces colonnes sont les deux dernières de chaque file. — [4] Corbeille tapissée de feuillage, bon style byzantin; faux corinthien romain; volutes soutenues par des feuilles sans découpures; enfin les quatre chapiteaux des colonnes mentionnées dans la note précédente sont informes à force d'avoir eu à subir des mutilations. — [5] L'un d'eux n'était qu'un simple escalier qui devait déboucher dans l'ancien chœur. — [6] On a la preuve de ce fait dans la présence, directement au-dessous des dernières colonnes de la basilique des tronçons cannelés qui ont pu être détachés de ces mêmes colonnes qu'ils supportent, tant ils leur ressemblent en tout. La charge exceptionnelle qu'ils supportent explique leur présence au point où les légères colonnettes en marbre blanc du reste de la crypte eussent été insuffisantes. — [7] F. de Dartein, *op. cit.*, atlas, pl. XVI. — [8] Ils ont été transférés au musée de Brescia, précisément à cause de l'intérêt de leurs sujets. Odorici, *op. cit.*, a publié des dessins de ces chapiteaux et une explication, p. 35 sq., qui a le tort de vouloir atteindre trop de précision.

largeur aux trois nefs du milieu de cette partie antérieure. La nef centrale s'y continue entre quatre piliers carrés, réunis dans le sens longitudinal par des arcs en plein cintre : ces piliers, ainsi que les arcs qu'ils supportent, sont construits en briques. L'abside souterraine n'est pas voûtée, mais recouverte par des dalles en marbre longues et minces, qui s'appuient sur les arcs décrits ci-dessus et sur des pièces transversales en marbre, disposées comme des poutres, dans les intervalles des arcs et du mur d'enceinte. Les plus longues de ces traverses, situées au droit des premiers piliers, sont soutenues en leur milieu par de légères colonnettes carrées en pierre calcaire. Le dessus des dalles qui forment le plafond de l'abside souterraine et qui



1623. — Peinture du verso du diptyque de Boëce. D'après le *Nuovo Bull. di arch. cristiana*, 1907, pl. 1.

servaient en même temps de pavé à l'abside supérieure, se trouve élevé de 0m40 au-dessus du sol de la nef, de sorte qu'il y avait deux ou trois marches à gravir pour passer de celle-ci dans la tribune. L'abside souterraine recevait le jour par cinq fenêtres à présent bouchées, dont la hauteur au-dessus du pavé prouve que, dès l'époque de sa construction, la confession était profondément enterrée. La disposition du plafond que nous venons de décrire est assurément très curieuse et très originale : elle rappelle le système de fermeture des monuments antiques, antérieurement à l'usage des voûtes et on ne les retrouve dans un aucun autre des édifices construits au nord de l'Italie pendant le moyen âge. On remarquera la longueur excessive et inutile de la tablette interposée, en guise de sommier, entre la traverse de marbre et le chapiteau de la colonnette : ce détail trahit la barbarie des constructeurs. La colonnette ressemble beaucoup, quant aux proportions et au caractère du chapiteau, à celle du jubé de Sainte-Marie-en-Val, de Cividale. Un autre détail intéressant consiste dans les moulures du bandeau de couronnement et de l'archivolte des arcs longitudinaux, qui sont formés d'un stuc rosé très résistant : le caractère de ces moulures n'est pas assez nettement déterminé pour permettre de hasarder une date[1]. »

La date du monastère du Saint-Sauveur est attestée par des documents explicites qui fixent la construction à l'année 760. Toutefois on peut hésiter un peu à faire remonter à cette époque les parties les plus anciennes de la basilique. Les preuves positives se trouvent toutes dans le caractère de l'architecture. Or, il est de toute impossibilité de faire dater la basilique du Saint-Sauveur du IXe ou du Xe siècle, elle ne peut être postérieure au VIIIe siècle comme le prouvent surabondamment la simplicité des dispositions, le peu de relèvement du pavé de l'abside au-dessus de celui des nefs, de la profondeur à laquelle la confession est enterrée, et même de l'abondance des matériaux précieux entrés dans la construction et dans la décoration. Ce sont là des caractères d'antiquité qu'on rencontre avant le VIIIe siècle et qui autorisent à se demander si la basilique ne serait pas antérieure à cette époque. L'examen détaillé du monument n'autorise pas cette induction.

« Les chapiteaux byzantins qui surmontent les deux premières colonnes de la file gauche dans la nef principale sont évidemment plus anciens que les autres : il est aussi à remarquer qu'ils se raccordent mal avec les fûts qui les portent. Ces deux observations permettent de conclure qu'ils n'ont pas été faits pour la basilique et qu'ils proviennent d'un monument plus ancien. Comme le profil de ces chapiteaux, ainsi que le caractère de leurs sculptures, ne comporte pas une date plus ancienne que la dernière moitié du VIe siècle, il s'ensuit que la basilique du Saint-Sauveur ne peut avoir été construite que postérieurement à cette époque, c'est-à-dire sous la domination des Longobards.

[1] F. de Dartein, *op. cit.*, p. 25.

Dès lors, il est naturel d'admettre qu'elle a été bâtie en même temps que le monastère. L'examen des autres chapiteaux de la nef vient à l'appui de cette conclusion; car les sculptures qui les décorent paraissent dater d'une époque intermédiaire entre celle de la décadence romaine et celle des premiers monuments du style lombard. Tout bien considéré, la basilique du Saint-Sauveur peut passer à juste titre pour un édifice du milieu du VIIIe siècle [1]. » M. De Dartein ajoute ces considérations que nous nous reprocherions de ne pas reproduire comme pour mieux y souscrire : « Il peut paraître singulier qu'au milieu du VIIIe siècle, à une époque où l'architecture religieuse devait être en voie d'éprouver des changements considérables, puisque moins d'un siècle plus tard, on commençait la construction de Saint-Ambroise de Milan, il ait été élevé au nord de l'Italie, une véritable basilique romaine, comme celle du Saint-Sauveur. Un pareil fait, qui d'ailleurs peut trouver son explication dans la persistance du type basilical à Rome et dans les environs, voire même jusqu'à Lucques, prouve combien il faut se garder des principes absolus, si l'on prétend faire l'étude consciencieuse de l'architecture d'une contrée. Il montre que la transformation progressive de l'art, comme celle de toutes les choses humaines, n'est pas exempte de ces retours vers le passé, dont il est si difficile plus tard de donner la cause certaine, ou même une raison probable [2]. » Tandis que, dans l'Italie du nord, un nouveau style commençait à se développer, les anciens types restaient en usage. Presque toutes les églises bâties en Italie pendant les règnes de Luitprand et de ses successeurs ressemblaient à la basilique du Saint-Sauveur, aussi, comme l'a reconnu tout le premier M. De Dartein, n'y a-t-il pas lieu de s'étonner qu'on eût bâti, au VIIIe siècle, l'église Saint-Sauveur en forme de basilique latine, attendu qu'on a continué d'élever, dans la Lombardie même, pendant toute la durée de la période lombarde, des basiliques à files de colonnes [3].

II. La Rotonde. — La Rotonde de Brescia, longtemps attribuée à la reine Théodelinde, est un édifice contemporain de Charlemagne [4], elle fut fondée par le comte Raimond et servit de cathédrale lorsque, vers l'année 800, la basilique Saint-Pierre, bâtie par l'évêque Anastase, fut brûlée. Celle-ci était une basilique à trois nefs couverte par des toitures en charpente. Ayant été réparée à la suite de l'incendie de 800, elle continua à servir de cathédrale en même temps que la Rotonde. Brescia eut alors deux cathédrales, l'une dédiée à saint Pierre pour l'été, *mater ecclesia æstiva*, l'autre dédiée à la Vierge, pour l'hiver, *mater ecclesia hiemalis*. Cette dernière est la Rotonde. Elle appartient au type des rotondes annulaires que nous avons rencontrées à Sainte-Agnès, à Rome. Elle se compose d'une salle ronde de 19m60 de diamètre, entourée par une galerie de circulation de 5m50 de largeur. La voûte repose sur un tambour hémisphérique porté par huit piliers reliés par des arcs en plein cintre. Le sommet de la voûte est à 25m68 au-dessus du pavé. Elle supporte directement la couverture en tuiles et ses tympans sont évidés par une petite galerie annulaire voûtée. Le tambour a eu à subir des changements regrettables. Les anciennes fenêtres, étroites et nombreuses [5] ont été remplacées par cinq ouvertures.

La galerie annulaire présente une disposition remarquable. De chaque pilier partent deux arcs en berceau qui vont rejoindre le mur d'enceinte, de manière à dessiner des rectangles correspondant aux intervalles des piliers, et des trapèzes correspondant à leurs pleins. Les trapèzes sont recouverts par des voûtes en berceau et les rectangles par des voûtes d'arête. Cette diversité, que ne justifie point l'épaisseur uniforme du mur d'enceinte, tiendrait, d'après M. De Dartein, au motif suivant : si les compartiments rectangulaires avaient reçu une voûte en berceau, il aurait fallu placer les naissances des voûtes au-dessus des arcs qui réunissaient les piliers; on se serait trouvé conduit à relever notablement la toiture de la galerie annulaire et, par suite, les fenêtres percées dans le tambour de la voûte centrale, ainsi que la voûte elle-même, ce qui eût entraîné des dépenses et engagé dans des difficultés assez grandes pour qu'on s'ingéniât à les éviter.

Quelques modifications ont été apportées à l'aspect du monument primitif qui comportait, à l'entrée, une tour carrée (qui s'écroula le 5 mai 1708). Dans l'axe de l'entrée se trouvait une tribune, qui s'étendait probablement sur l'emplacement occupé par le crypte de Saint-Philastre, et dont les dimensions en largeur et en profondeur étaient considérables. De part et d'autre de l'entrée, le mur d'enceinte offre des renflements qui sont motivés probablement par les escaliers conduisant dans la tour.

Chacun des compartiments de la galerie annulaire comptait deux fenêtres. On a bouché ces anciennes fenêtres et on les a remplacées par d'autres dont les dimensions diffèrent peu. Les anciennes fenêtres avaient environ 1m d'ouverture sur 2m50 de hauteur. A la Rotonde comme au Saint-Sauveur, la crypte n'a déterminé qu'un relèvement insignifiant du pavement. Ce pavement de la Rotonde doit être resté, à peu de chose près, au même niveau que l'ancien. Par suite de l'exhaussement continuel du sol, le pavement est maintenant à plus de trois mètres au-dessous du sol de la place voisine. Une différence de niveau de quatre hauteurs de marche existe entre le pavé de la galerie annulaire et celui de la salle centrale.

Les murailles de la Rotonde sont en petits moellons irréguliers. L'intérieur est couvert d'une épaisse couche de crépi et de badigeon. Les piliers reposent à leur base et jusqu'à une hauteur d'environ deux mètres sur de gros blocs de pierre de taille.

« Aucune trace de sculpture ou d'ornementation ne paraît à l'intérieur. La seule partie du monument qui soit décorée consiste dans le parement extérieur de la voûte centrale. De petits pilastres minces et peu saillants, compris entre le dessus des fenêtres et la corniche du couronnement, divisent la surface circulaire du tambour en vingt-sept compartiments, dont vingt-quatre sont occupés à la partie supérieure par des niches à trois archivoltes, tandis que les trois autres contiennent des ouvertures circulaires, percées peut-être de part en part dans le principe, mais à présent bouchées. La frise et la corniche du couronnement sont en briques. La première se compose de deux rangées de zigzags; la seconde est formée par de petits arcs que surmontent plusieurs assises, alternativement lisses et à dents de scie. Cette décoration légère et élégante produit un fort bon effet. Les petits pilastres et les niches disposées dans leurs intervalles appartiennent certainement à la construction primitive. Le couronnement en briques paraît aussi dater du même temps. On ne s'explique la division du tambour en vingt-sept compartiments que par l'existence de la tour accolée à la Rotonde au-dessus de la porte d'entrée. Après la chute de cette tour, en 1708, la muraille fut arrondie dans la portion arrachée, et l'on y reproduisit la décoration qui régnait dans le reste de son pourtour. De là ce nombre bizarre de divisions qui n'existerait pas si le

[1] F. de Dartein, *op. cit.*, p. 27. — [2] *Ibid.*, p. 29. Cette basilique paraît être le *seul* des édifices réputés longobards conservés dans leur état primitif. — [3] *Ibid.*, p. 510. — [4] Oderici, *Antichità cristiane di Brescia*, part. 2, p. 29-63; lettre du comte Cordero di San Quintino; de Dartein, *op. cit.*, p. 45. — [5] Sur la coupe AB ces anciennes fenêtres sont désignées par une teinte pâle.

tambour eût été, dès le principe, entièrement isolé. La Rotonde est encore couverte, en majeure partie, par de grandes tuiles plates à rebords, dont les couvre-joints sont à section semi-circulaire. La largeur de ces tuiles varie de 0m35 à 0m45, et leur longueur de 0m45 à 0m50 [1]. »

La Rotonde est donc un édifice purement romain quant à la disposition et au système de construction; seule la décoration témoigne que l'influence byzantine a trouvé à s'exercer sur cet édifice. Contemporaine de Charlemagne, la Rotonde de Brescia semble avoir, dans une certaine mesure, difficile à déterminer, subi dans sa disposition quelque réminiscence de la rotonde d'Aix-la-Chapelle. Toutefois, cette dernière n'était qu'une reproduction servile d'un plan byzantin, servilité que peut expliquer le désir d'utiliser une décoration byzantine dérobée à un édifice de Ravenne. La Rotonde lombarde témoignait au contraire de tendances artistiques neuves et fécondes. L'adoption d'une décoration byzantine suffirait à elle seule à montrer combien profondément l'influence grecque avait modifié le goût artistique des populations du nord de l'Italie. Par un véritable tour de force, il s'agissait maintenant d'appliquer cette décoration byzantine sur un édifice complètement romain.

Le crypte de Saint-Philastre, située en dehors de la Rotonde et dans son axe longitudinal est profondément enterrée dans le sol. La crypte est divisée en cinq nefs sur la moitié de sa longueur; pour la seconde moitié, seules les trois nefs du milieu se continuent jusqu'aux petites absides du chevet. Ces nefs sont séparées par seize colonnettes sur lesquelles posent les retombées des arcs en plein cintre et des voûtes d'arêtes dont se compose le plafond. Sur l'emplacement de la crypte de Saint-Philastre devait se trouver quelque cimetière chrétien dont on a relevé la trace lorsque, au milieu de la muraille opposée aux absides et à deux mètres environ au-dessus du pavé, on découvrit une ouverture cintrée au fond de laquelle se trouvaient cinq cercueils rangés parallèlement. Les extrémités de ces tombes ayant été taillées pour faire place aux fondements de la Rotonde, il en résulte qu'ils sont antérieurs à la construction de cet édifice. Ils sont également antérieurs à la crypte, attendu que les maçonneries de celle-ci contiennent des morceaux de terre cuite pareils à ceux qui supportent les dalles des tombeaux.

La crypte offre des colonnettes et des chapiteaux dont il est difficile de rien dire. Ces chapiteaux sont des ouvrages de l'extrême décadence romaine, des ouvrages barbares dont il semble impossible de tirer aucune indication. Le témoignage le plus ancien que l'on ait de l'existence de la crypte de Saint-Philastre se rapporte à l'année 838. Il semble naturel de regarder cette construction comme une confession bâtie pour la Rotonde et en même temps que cet édifice, d'autant plus qu'elle est disposée sous l'emplacement que devait occuper la tribune. Cette crypte ressemble d'ailleurs à celles que l'on construisit depuis sous la plupart des églises lombardes.



1624. — Couvercle de la cassette de Brescia. D'après une photographie.
1er registre : Colombes. — 2e registre : Jésus attendant les soldats dans le jardin; arrestation de Jésus; reniement de Pierre. — 3e registre : Le Christ devant Caïphe; Le Christ devant Pilate.

III. Ivoires. — Le musée de Brescia possède quelques ivoires d'un rare mérite.

Un diptyque consulaire de Boèce (487), n'offre rien de particulièrement intéressant. Sur le 1er feuillet on voit le consul debout sous un fronton supporté par deux colonnes, tenant de la main gauche le sceptre surmonté d'un aigle et de la droite la *mappa;* à ses pieds des sacs d'argent. L'inscription de la partie supérieure porte : NAR (?) MANL(*ius*) BOETHIVS V(*ir*) C(*larissimus*) ET INL(*ustris*) Au tympan, dans une couronne de laurier, un monogramme. Sur le 2e feuillet, reproduit ici (fig 1622) le consul, dans le

[1] F. de Dartein, *op. cit.*, p. 49.

même costume que sur le premier feuillet, est représenté assis. A la partie supérieure on lit : EX P(*ræfecto*) P(*rætorio*) P(*ræfectus*) V(*rbi*) SEC(*unduni*) CONS(*ul*) ORD(*inarius*) ET PATRIC(*ius*). Même monogramme que dans le feuillet précédent. Hauteur 0m34, largeur 0m125 [1].

Le diptyque de Boëce vient d'être l'objet d'une étude qui ajoute grandement à la valeur artistique de ce précieux ivoire. Au revers de ce diptyque se trouvaient deux peintures qui avaient jusqu'à l'année dernière échappé à l'attention des antiquaires. Odorici et Garrucci leur avaient accordé une mention insuffisante [2]. M. Antonio Muñoz vient d'appeler l'attention sur ces peintures trop négligées [3]. Comme un grand nombre d'autres diptyques profanes, celui de Boëce passa à l'usage ecclésiastique. Les diptyques en usage à la messe se rapportaient soit aux vivants soit aux défunts; celui de Boëce fut appliqué aux défunts ainsi qu'en témoignent les peintures qui représentent la résurrection de Lazare et les trois docteurs, Jérôme, Augustin et Grégoire. Au-dessous on lit ces mots : QVOS DEO OFFERIMVS séparés par une sorte de cordelette tressée des noms des défunts qui furent grossièrement effacés lorsqu'on voulut changer le diptyque des défunts en diptyque des vivants; mais quand se fit cette substitution le sens des règles anciennes pour les diptyques était fort oublié et on ne se préoccupa pas le moins du monde des peintures spéciales aux défunts. Garrucci a essayé de déchiffrer les noms effacés, il a cru lire ceux de *Philastre* et d'*Anatalonte,* anciens évêques de Brescia, ce qui permettrait de croire que le diptyque est en possession de cette église depuis un temps très reculé. L'inscription relative aux vivants est ainsi rédigée :

+ MEMENTO D̄NE OMNIVM
ORTHODOXORVM PONTIFI
CVM D N IMP · VEL OMNIUM
XPIAN̄ORVM PRECIPVE
*offerentiu*M · SIT MISSARVM
solemnitas IN COMMENDA
tionem eorum
Memento dñe VITONI · P̄B̄.



1625. — Face antérieure de la cassette de Brescia, d'après une photographie.

Médaillons : Luc, Pierre, Jésus, Paul, Jean. — 1er registre : Jonas jeté à la mer. Serrure. Jonas rejeté par le monstre. — 2e registre : Le Christ guérissant l'hémoroïsse; le Christ enseigne dans la synagogue. Le Christ, bon pasteur. — 3e registre : Suzanne dans le jardin; Suzanne en présence de Daniel; Daniel parmi les lions. Côtés : Poisson; Coq.

Ce *Memento* n'est pas antérieur à l'an 800; mais les peintures sont certainement plus anciennes et peuvent être attribuées au VIIe siècle, à son début. Une observation sommaire des deux petits cadres évoque le souvenir des miniatures célèbres du manuscrit de Rossano et du fragment d'évangéliaire de Sinope, deux produits de l'art de l'Asie-Mineure qui auront ainsi influencé l'occident au point de faire sentir cette influence jusqu'à des villes comme Brescia, en admettant que le

[1] Hagenbuch, *De diptycho brixiano Bœthii cons. epist. epigr.*, in-fol., Turici, 1749; Gori, *Thesaurus veter. diptychorum*, in-fol., Florentiæ, 1759, t. I, pl. IV; Saglio, *Dictionn. des antiq. gr. et rom.*, t. I, fig. 1913; Pulszky, *Catalogue of the Fejérváry ivories*, in-8°. Liverpool, 1856, p. 9; Mommsen, *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 8120, n. 1; Westwood, *A descriptive catalogue of the fictile Ivories in the South Kensington Museum*, n. 47, 48; Meyer, *Zwei antike Elfenbeintafeln der Staats-Bibliothek in München*, in-8°, München, 1881, p. 11, 16, 18, 64, n. 5; E. Molinier, *Hist. gén. des arts appliqués à l'industrie*, in-fol., Paris, 1896, t. I, p. 18, n. 5, fig. 5; Sala, *Illustrazione di mon. antichi della bibl. Queriniana di Brescia*, Milano, 1843, p. 21; Venturi, *Storia dell' arte italiana*, in-8°, Milano, t. I, p. 415, 490, fig. 336. — [2] Odorici, *Antichità cristiane di Brescia*, t. II, pl. XII, p. 65; Garrucci, *Storia dell' arte cristiana* t. III, pl. 156, p. 92-96. — [3] A. Muñoz, *Le pitture del dittico di Boezio nel museo cristiano di Brescia*, dans *Nuovo bullettino di archeol. cristiana*, 1907, t. XIII, p. 5-14, pl. I.

diptyque y ait été peint. M. Muñoz a insisté, avec raison, sur les points de contact assez frappants entre la scène de Lazare sur l'ivoire de Brescia et les représentations d'inspiration orientale de cette scène. La figure que nous en donnons est assez claire pour qu'il doive suffire d'indiquer les teintes de l'original. La miniature se détache sur fond vert tendre tirant sur l'azur. Lazare, à droite, sort d'un édicule de couleur cendrée, surmonté d'un tympan triangulaire et d'un toit à écailles. La momie de Lazare est debout, dressée dans son sarcophage. Un serviteur, vêtu de rose clair, tient le couvercle du sarcophage et se bouche le nez de la main droite; à droite deux juifs en tunique blanche et *penula* marron; le premier fait un geste de surprise. Le Christ



1625. — Côté postérieur de la cassette de Brescia. D'après une photographie.

Médaillons : Quatre apôtres. — 1er registre : Suzanne triomphante; Jonas sous la cucurbite; Daniel empoisonnant le dragon. — 2e registre : Transfiguration de Jésus; Ananie et Saphire. — 3e registre : Moïse sauvé des eaux; Moïse meurtrier; les noces de Cana. — Côtés : Tour, Judas pendu.

debout, en face du monument, porte la tunique blanche, le manteau brun, les sandales, il a la barbe noire et de longs cheveux noirs. Dans la main gauche il tient un rouleau, et lève la droite. Marie, dans un manteau violet, est agenouillée aux pieds du Christ; elle tend les mains vers le maître. Enfin derrière Jésus se tient un apôtre en tunique et pallium blanc, sandales, cheveux noirs, il se bouche le nez de la main gauche. Toutes les couleurs sont fort affaiblies. Les trois Docteurs sont également sur fond verdâtre.

Un autre diptyque beaucoup plus précieux et que nous avons donné déjà (*Dictionn.*, t. I, col. 1629, fig. 397, 398) est un diptyque nuptial. *1er feuillet :* Sous une arcade en plein cintre supportée par deux colonnes torses et ornée d'une coquille, deux personnages sont debout. A gauche, un bel adolescent nu, chaussé de brodequins, tient une lance de la main droite et de la gauche des tablettes ouvertes; à droite, une femme drapée, la main droite relevée à hauteur de l'épaule. Entre ces personnages un amour et un chien. *2e feuillet :* Même architecture avec deux rideaux courant sur une tringle. A droite, une femme la main appuyée sur la hanche caressant de la main droite le menton d'un adolescent imberbe, debout auprès d'elle, chaussé de brodequins, coiffé du bonnet phrygien, appuyé sur une lance et sur un bouclier. Ces personnages paraissent représenter Hippolyte et Phèdre, Diane et Endymion. Hauteur 0m25, largeur 0m14 [1]. Le musée de Brescia possède un diptyque consulaire de Lampadius, sur lequel est représenté un quadrige dépassant la *meta* du cirque. Cette *meta* est figurée par trois cônes. Le second stade nous fait voir la *spina* du cirque sur laquelle se dressa l'obélisque orné de hiéroglyphes; les cochers sont munis de la *sirpicula* [2]. Le musée de Brescia (*museo Quiriniano*) possède enfin un coffret d'ivoire, véritable merveille que l'archéologie chrétienne ne saurait trop étudier et commenter.

La cassette de Brescia (appelée aussi Lipsanothèque de Brescia) est le plus beau des ivoires chrétiens. Elle a perdu sa forme primitive et les panneaux sont agencés en forme de croix; mais, malgré cette disposition arbitraire, il est facile de la reconstituer. L'ensemble constitue un vrai chef-d'œuvre, au sens le plus rigoureux de ce mot. Le coffret de Brescia nous fait saisir sous leur aspect le plus vif les qualités de délicatesse et d'imagination de la Renaissance constantinienne,

[1] Gori, *Thesaurus veterum diptychorum*, t. IV, pl. XVII; F. Wieseler, *Das Diptychon Quirinianum zu Brescia nebst Bemerkungen über die Diptycha überhaupt*, in-8°, Göttingen, 1868, pl. I; Westwood, *A descriptive catalogue of the fictile Ivories in the South Kensington Museum*, n. 18, 19; Meyer, *Zwei antike Elfenbeintafeln*, p. 31, 43, n. 57; E. Molinier, *Histoire générale des arts appliqués à l'industrie*, t. I, p. 44, n. 59, attribue l'ivoire au « Ve ou VIe siècle »; A. Venturi, *Storia dell' arte italiana*, in-8°, Milano, 1901, t. I, p. 390, fig. 356. — [2] Venturi, *Storia dell' arte italiana*, t. I, p. 494.

« noblesse de la figure et des gestes, souplesse des draperies, précision et sobriété du décor, technique digne de la meilleure antiquité [1]. » C'est tout un poème fait d'épisodes de la Bible, sans intention mystique d'ailleurs et sans unité rigoureuse [2]. Les réminiscences d'œuvres classiques apparaissent dans plusieurs groupes et sujets isolés; une des moins discutables est la mort d'Ananie copiée sur les représentations païennes de la mort de Méléagre. Les réminiscences des types ornementaux des catacombes ne sont pas moins évidentes, les colombes affrontées, le buste du Christ imberbe ne laissent à ce sujet aucun doute. On remarquera que, dans un seul cas, les scènes sont séparées par un motif d'architecture, des pilastres; nulle part on ne voit encore l'emploi des arcades qui deviendra peu après si fréquent sur les sarcophages. Ici les épisodes bibliques rappellent par leur disposition l'enchevêtrement des scènes sur le sarcophage de Velletri [3]. Dans la série de médaillons contenant les bustes du Christ et des apôtres, Jésus ne porte pas encore le nimbe, que nous voyons au contraire généralement employé sur les bas-reliefs et les mosaïques du ve siècle. Le symbolisme adopté dans la décoration de la cassette est une preuve non moins assurée de sa date constantinienne. Ce n'est plus le symbolisme primitif, mais celui d'une époque de transition, et déjà on remarque la tendance de cette époque à substituer au pur symbole les scènes historiques. Par exemple, le Bon Pasteur garde encore son troupeau, mais la scène se complique d'un portique. Plusieurs sujets peuvent avoir été intentionnellement rapprochés; c'est le cas pour Judas pendu et Ananie mourant, victimes tous deux d'une sordide avarice. Les bustes du Christ et des apôtres remplissent quatorze médaillons : Jésus et les douze, avec Mathias remplaçant Judas, et saint Paul.



1627. — Côté droit de la cassette de Brescia. D'après une photographie.

Médaillons : trois apôtres. — 1er registre : Vocation de Moïse; Les trois Hébreux dans la fournaise; Moïse reçoit la loi. — 2e registre : Le Christ guérissant un aveugle; le Christ ressuscitant Lazare. — 3e registre : Rencontre de Rachel et de Jacob; Lutte avec l'ange; Songe de Jacob.

Une partie des scènes bibliques figurées sur la cassette semble n'avoir jamais été traitée ailleurs par les artistes chrétiens. La raison est aisée à comprendre.

[1] Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, in-fol., Prato, 1880, t. VI, pl. 441, face antérieure; pl. 442, face gauche; pl. 443, face droite; pl. 444, face postérieure; pl. 445, couvercle; F. Odorici, *Antichità cristiane di Brescia*, in-fol., Brescia, 1845; Milano, 1858, 2e part., pl. V *a* : couvercle, *b* face postérieure, *c* face antérieure, pl. V, *d* face gauche, *e* face droite; F. X. Kraus, *Geschichte der christlichen Kunst*, in-8e, Freiburg, 1895, t. I, fig. 385, pl. en regard de la page 502 : couvercle, faces antérieure et postérieure; A. Pératé, *Archéologie chrétienne*, in-8e, Paris, 1892, p. 341, fig. 232 : couvercle; p. 342, fig. 233, face antérieure; Westwood, *A descriptive catalogue of the fictile Ivories in the South Kensington Museum*, p. 36; V. Schultze, *Archäologie der altchristlichen Kunst*, in-8e, München, 1895, p. 279, fig. 87, face antérieure; A. Pératé, *op. cit.*, p. 343, fig. 234, face postérieure; Davin, dans la *Revue de l'art chrétien*, t. XXIX, IIe série, t. XII, 1880, pl. XVI, n. 4, face postérieure; F. X. Kraus, dans *Realencyklopädie*, t. I, p. 630, fig. 227; Wilhelm Lübke, *Grundriss der Kunstgeschichte*, in-8e, Stuttgart, 1882, 9e édit., t. I, p. 266, fig. 260; E. Le Blant, dans la *Gazette archéologique*, 1878, t. IV, p. 74; *Études sur les sarcophages chrétiens de la ville d'Arles*, in-fol., Paris, 1878, p. XX, p. 1, note 1; F. X. Kraus, *Geschichte der christl. Kunst*, t. I, p. 503, fig. 387, face gauche; fig. 386, face droite; Westwood, *op. cit.*, p. 33-38, 370, n. 90-94. G. Stuhlfauth, *Die altchristliche Elfenbeinplastik*, in-8e, Freiburg, 1896, p. 30-43, 198, fixe la date à la fin du IIIe siècle ou au début du siècle suivant. Al. Sala, *Illustrazione di monumenti antichi di spettanza della municipale bibliotheca Queriniana di Brescia*, in-8e, Milano, 1844; Dobbert, *Altchristliche Elfenbeinarbeit in Brescia*, dans *Mittheilungen der kön.-kais. Central-Commission zu Erforschung*, Wien, 1872, t. XVIII; A. Venturi, *Storia dell' arte italiana*, in-8e, Milano, 1901, t. I, fig. 273-277, p. 456-465. C. M. Kaufmann, *Handbuch der christlichen Archäologie*, in-8e, Paderborn, 1905, p. 527. — [2] A. Pératé, *L'archéologie chrétienne*, in-12, Paris, 1892, p. 343. — [3] H. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne*, in-8e, Paris, 1907, t. II, p. 235, fig. 239.

Ce précieux coffret était un objet de luxe que son prix élevé devait faire conserver avec grand soin dans quelque riche demeure où il restait ignoré de tous. Si on peut expliquer ainsi qu'il n'ait, malgré sa perfection et la profusion des scènes exercé aucune influence sur l'art postérieur, on peut néanmoins se demander dans quelle mesure il procède de l'art chrétien du IIIe siècle. Si on rapproche diverses scènes des épisodes analogues trouvés sur les fresques des catacombes, on constate tout de suite que le tabletier s'en est visiblement inspiré. Par exemple, on ne peut garder l'ombre d'un doute à ce sujet pour les trois scènes de Jonas : jeté au monstre, rendu sur le rivage, couché sous le cucurbite ; — la résurrection de Lazare ; — la guérison d'un aveugle ; — Daniel entre les lions ; — et même le Bon Pasteur. Mais les autres scènes sont trop neuves et n'offrent dans le passé aucun point de comparaison, en sorte qu'on ne peut dire avec certitude si elles sont inspirées de modèles anciens. Les meubles et les vêtements témoignent d'un certain souci d'exactitude. Le costume de Pilate, avec la *vestis picta* (vêtement de cérémonie des consuls romains orné de callicules, de croisettes et d'étoiles d'or) avec le manteau fixé sur l'épaule droite, commence à se rapprocher des somptueux habits à la mode orientale que portent les consuls figurés au Ve siècle sur les diptyques. Le lit de parade sur lequel repose la fille de Jaïre est sculpté avec soin. Le profil du dossier est dessiné par le corps d'un dauphin, l'oreiller porte une broderie. Tous ces traits sont d'une rigoureuse exactitude archéologique. Le siége (*bisellium*) sur lequel est assis Pilate rappelle un meuble à peine différent trouvé à Pompéi ; il a la forme du siège des décurions et des augustales. Ce sont là autant de traits qui confirment la date constantinienne du coffret.

Nous allons maintenant énumérer les différentes scènes. Le couvercle, en forme de rectangle allongé, est à deux registres et représente une suite d'épisodes de l'histoire de la passion (fig. 1624). Ce sont : 1° Jésus au Jardin des Oliviers attendant la troupe qui doit l'arrêter ; 2° L'arrestation de Jésus ; 3° Le reniement de saint Pierre à l'instant où le coq chante ; 4° Jésus traduit devant Caïphe ; 5° Jésus devant Pilate qui se lave les mains. L'artiste n'ose encore aborder la représentation des scènes sanglantes du couronnement d'épines, qu'on rencontre une fois au IIe siècle, dans les catacombes, et du crucifiement que nous rencontrerons un siècle plus tard sur les bas-reliefs de la porte de Sainte-Sabine.

Les parois sont ornées de larges panneaux encadrés par des bandes étroites et dominés immédiatement



1628. — Côté gauche de la cassette de Brescia. D'après une photographie.

Médaillons : trois apôtres. — 1er registre : David et Goliath ; Mort du prophète désobéissant ; Jéroboam à l'autel de Béthel. — 2e registre : Résurrection de la fille de Jaïre. — 3e registre : Le veau d'or ; Banquet.

au-dessous du couvercle par une frise contenant les quinze médaillons.

Les deux grandes faces de la cassette offrent chacune trois scènes dans leur panneau central. Au milieu, le Christ, dans la synagogue, lit aux Juifs le rouleau contenant la prophétie d'Isaïe relative à sa personne (Luc., IV, 16-22, et à sa mission. D'un côté, on voit la guérison de l'hémoroïsse ; de l'autre, le Bon Pasteur qui, ainsi que dans les plus anciennes représentations pastorales, a auprès de lui un chien qui bondit vers son maître en aboyant joyeusement (fig. 1625). En bordure, nous voyons une série de petites scènes piquantes dans le goût de l'ancien symbolisme : Jonas, Suzanne, Daniel ; tandis que le coq du reniement de saint Pierre et le Poisson mystique encadrent les extrémités latérales du panneau central.

A la face postérieure, le tableau central offre encore trois scènes. Un groupe de trois hommes avec une main divine sortant des nuages a été interprété de la vocation des apôtres Pierre et André ; nous serions, pour notre part, plus disposé à y voir la Transfiguration. Puis viennent deux scènes en une seule : Saphire

en présence de saint Pierre à l'instant où l'on emporte le corps d'Ananie frappé de mort (fig. 1626). Cette dernière est, on l'a justement dit, « merveilleuse de puissance dramatique. » Parmi les petits sujets bibliques, nommons encore Suzanne, Daniel, Jonas, Moïse découvert par la fille du Pharaon, Moïse meurtrier d'un Égyptien, les Hébreux mangeant dans le désert. A droite et à gauche, Judas pendu et un campanile.

Une de ces faces latérales nous fait voir la résurrection de la fille de Jaïre. Parmi les tableautins qui ornent la frise : David avec la fronde et le bâton pastoral et Goliath tombant tout armé. Ensuite Jéroboam dont la main se dessèche sur l'autel (Reg., XIII, 4) et le prophète désobéissant frappé de mort (III Reg., XIII, 24). Dans la zone inférieure, les Israélites mangent et dansent en l'honneur du veau d'or (fig. 1682). Enfin, dans le demi-panneau Jésus guérit un aveugle et ressuscite Lazare. Au-dessus, Moïse dénouant ses sandales sur le rocher d'Horeb, les yeux fixés vers la main divine; les sept frères Machabées en prières parmi les flammes; enfin Moïse (?) debout, parlant à une tête imberbe qui lui apparaît dans la nue; à ses pieds un livre ouvert. Cette scène est d'une identification douteuse; il semble qu'elle pourrait s'entendre de saint Paul sur le chemin de Damas disant au Christ : Que voulez-vous que je fasse? Le livre figurerait les épîtres paulines. Au-dessous : rencontre de Jacob avec Rachel; la lutte avec l'ange, le songe de l'échelle (fig. 1627).

IV. Verre peint. — Dans notre *Manuel d'archéologie chrétienne*[1], nous avons reproduit un monument précieux du musée chrétien de Brescia. C'est un disque en verre peint sur lequel Odorici et Sala ont cru reconnaître les traits de Galla Placidia et de ses enfants Valentinien III et Honoria[2] tandis que d'autres y voient Ausa avec le jeune Aderchius et Angilsperga. Si on adopte la première opinion, on se trouve amené à reporter le verre à une date antérieure à l'année 425, date à laquelle Théodose II donna les insignes impériaux au jeune Valentinien qui ne porte encore sur ce portrait que la tunique et la robe prétexte[3].

La mère des deux jeunes princes présente un type de beauté fine et délicate qu'on ne retrouve pas chez ses enfants. De grands yeux noirs très doux et une bouche minuscule donnent à la physionomie un caractère oriental bien marqué. Le visage est encadré par une abondante chevelure en natte épaisse sans frisures ni ondulations. Un ruban de velours noir rehausse l'éclat mat du cou et le corps est négligemment drapé dans une large écharpe dont les extrémités sont ramenées sur la poitrine et nouées de la manière la plus simple du monde. La jeune princesse Honoria porte le manteau impérial, la chevelure apprêtée, les pendants d'oreille. Son frère au visage lourd et peu intelligent ne porte aucun insigne. En légende on lit ces mots : BOYNNЄPI KЄPAMI. Garrucci a supposé que cette épigraphe à désinence latine prouvait la fausseté du médaillon. C'est un jugement que rien n'autorise et l'argument tiré de la rareté presque inusitée d'un groupe de ce genre n'a guère plus de valeur[4]. Le médaillon orne la croix gemmée qui fait partie, depuis 1437, du trésor du monastère de Santa-Giulia.

Le musée de Brescia possède une croix gemmée qui a dû être transformée au XVIe siècle, en sorte qu'on ne sait que dire de sa forme et de sa décoration primitives[5].

V. Épigraphie. — L'épigraphie chrétienne de Brescia ne contient qu'un nombre restreint de marbres, parmi lesquels plusieurs sont d'un médiocre intérêt :

SIRVS · DIAC
H · L · T · C · S

Sirus dia(conus) h(unc) l(ocum) t(essellavit) c(um) (suis)[6].

Une épitaphe mentionne l'érection d'une *mensa* en mémoire d'un lecteur, Atticus Proculus, mort à l'âge de dix-huit ans[7]; une autre nous montre un veuf et une alumnie s'unissant pour élever un tombeau à l'épouse et à la patronne défunte[8].

PLENIAE STORACIAE QVE VIXIT ANN XXXX
VIRGINIE DVLCISSIME QVE MECVM VIXIT ANN
XXV AVR MACRINVS ET IRENE ALVMNA EIVS
[PATRONE DIG
NISSIME BENEMERENTI MEMORIAM POSVERVNT
DEFVNCTA · EST · DIE · MERCVRI · PRID · KAL ·
[APRILES

Le marbre le plus intéressant est celui-ci[9] :

FL · LATINO · EPISCOPO
AN · III · M · VII · PRAESB
AN · XV · EXORC · AN · XII
ET · LATINILLAE · ET · FLA
MACRINO · LECTORI
FL · PAVLINA · NEPTIS
B · M · M · P

VI. Sarcophage. — Le sarcophage conservé à Brescia est fort détérioré. La face principale devait représenter le Christ assis entouré de six personnages placés sur un portique à colonnes. La face latérale gauche représente Habacuc portant le dîner de Daniel (voir *Dictionn.*, t. I, fig. 1042) la face latérale droite, très mutilée, représente Job et ses amis[10].

H. Leclercq.

2. BRESCIA (Manuscrit liturgique de). — *Biblioteca comunale Queriniana*. Cod. membr., petit in-4°, IXe siècle (*olim* S. Salvatore e S. Giulia, à Brescia), publié intégralement par A. Valentini, *Codice necrologico-liturgico del monastero di S. Salvatore e S. Giulia in Brescia*, dans *Ateneo di Brescia*, 1887, avec plusieurs planches en phototypie.

Fragment de sacramentaire avec le *Liber vitæ*[11].

Fol. 1-4. Perdus.

Fol. 5-41. *Liber vitæ*, cf. A. Ebner, *Die Klösterliche Gebetsverbrüderungen*, in-8°, Regensburg, 1890, p. 110 sq.

Fol. 41. Catalogue des rois longobards.

Fol. 42-50. *In nomine D. n. J. C. incipit noticia regularis ordinis, quomodo traditæ sunt sanctæ moniales in monasterio Domini Salvatoris secundu mordinem s. regulæ in tempore Amelpergi humilis abbatissæ.*

Fol. 51. Rituel de la vêture : *Sanctimoniales virgo, quæ in Epiphania vel in II fer. Paschæ sive inter apostolorum [festa] cum ad consecrandum suo episcopo offertur, in talibus vestibus appiceatur qualibus semper usura est professionis et sanctimoniæ aptis.* (= Martène, *De antiq. Eccles. ritib.*, t. II, p. 531.)

Fol. 53 v°. *Passio D. J. C. secundum Marcum.*

[1] H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrét.*, in-8°, Paris, 1907, t. II, p. 496, fig. 332. — [2] Odorici, *Antichità cristiane di Brescia*, in-4°, Brescia, 1844; Sala, *Illustrazione di monumenti antichi posseduti della Queriniana*, in-8°, Milano, 1843. — [3] Venturi, *Storia dell' arte italiana*, t. I, p. 405-407, fig. 337. — [4] Surtout depuis la publication de la statuette éditée par Wilpert, *Un capitolo di storia del vestiario. Tre studi sul vestiario dei tempi postcostantiniani*, dans *L'arte*, 1898-1899. — [5] Venturi, *Storia dell' arte italiana*, t. I, p. 555, fig. 456. — [6] Brunati, *Vita o gesta di santi Bresciani*, 2 vol. in-8°, Brescia, 1854; t. I, p. 257; t. II, p. 203; F. Odorici, *Antichità cristiane di Brescia*, in-fol., Brescia, 1845-1858, t. II, p. 27; *Corp. incr. lat.*, t. V, n. 4842. — [7] *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 4847. — [8] Brunati, *op. cit.*, t. II, p. 224; *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 4850. — [9] Labus, *Fasti della Chiesa*, in-8°, Milano, 1825, t. III, p. 571; Brunati, *Legendario e vita di santi Bresciani*, in-8°, Brescia, 1834, p. 29, 38; *Vita e gesta di santi Bresciani*, 1854, t. I, p. 151, 155; t. II, p. 188; *Corp. inscr. lat.*, t. V, n. 4846. — [10] Odorici, *op. cit.*, pl. XII, n. 2-5, p. 69; Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, t. V, pl. 323, n. 1-3. Cf. Odorici, *Brescia romana e sue cristiane memorie sino al cadere del secolo V*, in-4°, Brescia, 1854. — [11] A. Ebner, *Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunstgeschichte des Missale romanum im Mittelalter*, in-8°, Freiburg, 1896, p. 22, 415-416.

Fol. 59 v°. *Secundum Johannem.*

Fol. 62. *Præfatio communis. Canon.* Dans le *Communicantes* on relève les noms de *Hellari, Martini, Augustini, Gregori, Hieronimi, Benedicti, Faustini et Jovitæ.* Le canon finit avec *Pax Domini.* Suit une pièce d'un grand intérêt écrite par la première main, par conséquent aux environs de l'an 850. C'est la prière *Hanc igitur* composée par Paulin d'Aquilée, mort en 802.

Hanc Dominus Paulinus in canone addidit.

Hanc igitur oblationem servitutis nostræ sed et cunctae familiæ tuæ, quæsumus Domine, ut placatus accipias, quam tibi offerimus pro pace et unitate s. ecclesiæ, pro pace et caritate et unitate omnium christianorum, pro fide catholica, ut eam inviolatam in meo pectore peccatori et in omnium fidelium tuorum jubeas conservare; pro sancta tua scriptura, ut eam nobis per inluminationem sancti Spiritus et eius dona gratiæ facias recte intelligere vel docere; pro sacerdotibus tuis et omni grado ecclesiæ; pro regibus et ducibus et omnibus qui in sublim[it]ate sunt constituti; pro pauperibus, orfanis, viduis, captivis, penitentibus, it[in]erantibus, languidis, defunctis, qui de hac luce in recta fide et in tuo nomine confidentes migraverunt et pro omni populo catholico; pro dissidentibus et discordantibus, ut ad caritatem et concordiam omnes revocentur. — Deus omnipotens, aufer cor lapideum de carne mea et de carne populi tui, ut sciamus, velimus et possimus te timere, te amare, te diligere, te quærere et ne dies nostros ante finire jubeas, quam peccata dimittas.

Rogamus te et pro spiritibus omnium vivorum et defunctorum et pro peccatrice mea anima, ut omnibus sit salus et sanitas, gaudium et refrigerium ob magnum pietatis sacramentum. Deus meus sit illis hodie hoc magnum pietatis sacramentum, magnum convivium de illo pane vivo, qui de cælo descendit et dat vitam mundo, de illa carne sancta et benedicta agni immaculati, qui tollit peccata mundi, qui de sancto et benedicto et glorioso utero est virginis Dei genetricis Mariæ adsumpta et de Spiritu s. concepta, de illo pietatis fonte, qui per lanceam est apertus in sancto et dulci et desiderato latere Salvatoris, ut exinde satiati, refrigerati, refecti et consolati exultent in laude et gloria et te Deum Patrem et Filium et S. Spiritum benedicant, quæ est S. Trinitas, unus et omnipotens Deus; diesque, etc.

..... Et pro huius quoque negotii qualitate, de qua in præsenti disputationis actione ventilatur, supplici ter deprecamus, quatenus non humano sed tuo sancto consilio æquoque judicio misericorditer dirimata, justitiæ veritatisque termino finiatur atque secundum tuam voluntatem modis omnibus ordinetur et compleatur; diesque nostros, etc.

Fol. 66. *Commune sanctorum* et *Lectiones.*

Fol. 70. *Missa in dedicatione templi (plena).*

Fol. 72. *Missa pro congregatione cuiuslibet sancti.*

Fol. 73. *Missa pro salute vivorum et mortuorum; missa pro salute vivorum vel agenda mortuorum; missa votiva pro amico; missa pro uno defuncto; missa in depositione defuncti; missa in die depositionis defuncti III, VII et XXX; missa in anniversario; missa plurimorum defunctorum; missa pro fratribus nostris defunctis; missa pro infirmo qui proximus est mortis.*

Fol. 83 v°. *Or. reconciliatio animæ ad mortem; or. super defuncto vel commendatio animæ,* avec les prières pour l'inhumation.

Fol. 87 (main postérieure). *Benedicto veli.*

Fol. 89 (main postérieure). *Litania.* H. LECLERCQ.

[1] *Catalogus codicum græcorum qui in Bibliotheca urbica Vratislaviensi adservantur. Accedit appendix qua Gymnasii Regii Fridericiani codices Græci describuntur,* Vratislaviæ, 1889, in-4°, p. VIII-90. — [2] II Tim., IV, 21. Cf. S. Lysons, *Claudia and Pudens, or the early christians in Gloucester. A tale of the first century,* in-8°, London, 1861. — [3] Martial, IV, 13; XI, 53. — [4] Tacite, *Annales,* l. XIII, XXXII. Cf. *Dictionn.,* t. I, col. 2845.

BRESLAU[1] (MANUSCRIT LITURGIQUE DE).

212. Ce manuscrit contient les écrits attribués en grande partie à George Codinus, XVIe siècle, fol. 54 r° 20, fol. 55 r° 24. Des patriarches de Constantinople περὶ τῶν ἐξαρχίς, πατριάρχων τῆς αὐτῆς κωνσταντίνου πόλεως : — inc. : ἐπὶ τοῦτον γέγονε ἡ ἁγία, καὶ οἰκουμενικὴ, ἁ συνόδος : — ἀρχηθύτης πρώτιστος· ἐν πόλει μεγας· ἄριστος ἀνὴρ ἱερός χ μητροφάνης : — εἶ τἄ ἀλέξανδρος· des. : νυν δε διονίσιος ὁ ἡρακλήας· ὀρθοδοξίας στύλος· ὃν φύλαττε εἰς χρόνους ἀπειρήτους· λόγε παλαιέ· παντάναξ παντόχράτωρ : — Suit le catalogue depuis les mots ἀρχηθύτης πρώτιστος, jusqu'au fol. 155 r° 6 πάλιν ἀθανάσιος, ἐξ ἡσυχίας : en vers iambiques, édité d'après le *cod. Par. 1637,* par Philippus Labbe dans le *Corpus Byzant. historiæ,* Parisiis, 1648, Delineatione prima, p. 35 sq. Du fol. 55 r° 6, νήφων ὁ σεπτός· κυξίκου πτωχοτρόφος : jusque au fol. 55 r° 24 sont catalogués les patriarches de Constantinople depuis Niphone, 1313, jusque Denis de Nicomédie métropolitain (mil. du XVIe siècle). Cf. Fr. Fischer, *De patriarcharum Constantinopolitanorum catalogis,* Lipsiæ, 1884, p. 270 sq.

H. LECLERCQ.

I. BRETAGNE (GRANDE-). ARCHÉOLOGIE. — I. Origines. II. Textes. III. Remarques générales. IV. Basilique bretonne. V. Basiliques saxonnes. VI. Oratoires de la Cornouaille. VII. Églises saxonnes. VIII. Tours. IX. Fenêtres. X. Porche. XI. Technique. XII. Cryptes saxonnes. XIII. Inhumations. XIV. Sculpture.

I. ORIGINES. — Les antiquités chrétiennes, et principalement les antiquités monumentales, de l'île de Bretagne se réduisent à un nombre assez restreint de textes et de monuments. Deux périodes bien distinctes se partagent l'époque à laquelle nous limitons nos études, époque qui se trouve comprise entre l'évangélisation du pays et sa conquête par les Normands. Ces deux périodes représentent deux civilisations différentes, et, sur bien des points, opposées; nous les désignerons sous les noms de période romaine, depuis les origines jusqu'aux environs de l'année 450, et période saxonne, de l'an 450 à l'an 1100 environ.

Les conditions d'évangélisation n'ont pas dû différer dans l'île de Bretagne de ce qu'elles ont été dans la plupart des autres provinces du monde romain. Des missionnaires improvisés ont précédé les missionnaires officiels et leur ont ouvert les voies. Les légionnaires et les marchands ont arpenté le pays en tout sens et y ont jeté la semence dont nous relèverons, au hasard des fouilles et des lambeaux de tradition, les traces plus ou moins effacées. La conquête romaine n'a laissé sur le sol breton que des souvenirs clairsemés, entourés d'incertitude; on doit s'attendre à ce que l'évangélisation chrétienne soit encore moins favorisée. Toute la région protégée par les murs de Sévère et d'Antonin connut cependant une large prospérité, mais les établissements du christianisme, soumis plus que d'autres aux vicissitudes des persécutions, avaient peu de chances de durée. Pour suppléer à tout ce qu'ils ignoraient, les chroniqueurs et les hagiographes se sont évertués de bonne heure à torturer les textes, à les forger au besoin, pour rattacher à l'histoire des origines du christianisme breton des événements et des personnages qui paraissent devoir lui demeurer étrangers. Dès le Ier siècle, on réclame cette Claudia, mentionnée par saint Paul avec Pudens[2], qu'on identifie avec Claudia *peregrina* et *edita Britannis* mariée à Pudens et dont parle Martial[3]. Ensuite c'est Pomponia Græcina, femme d'Aulus Plautius *qui ovans se de Britanniis retulit* d'une *externa superstitio*[4]; enfin — et en pareille matière, il faut sa-

voir ne plus s'étonner — il s'agit d'un nommé Bran, père de Caradog ou Caractacus, converti à Rome vers l'an 51-58 et rapportant à cette date l'Évangile dans sa patrie.

On ne pourrait guère souhaiter plus haute antiquité, mais il faut y joindre maintenant l'illustration. La première des gloires dont se réclame le christianisme breton, c'est saint Paul, dont Clément Romain disait qu'il avait prêché ἐν τῇ ἀνατολῇ καὶ ἐν τῇ δύσει et encore : qu'il avait enseigné ὅλον τὸν κόσμον καὶ ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως[1]. Basile de Séleucie disait non moins vaguement en parlant de Paul qu'il a prêché par toute la terre habitée πανταχοῦ τῆς οἰκουμένης κηρῦξαι[2]. Saint Jérôme est tout aussi imprécis quand il écrit que *usque ad Hispanias tenderet (Paulus), et mari rubro, imo ab Oceano usque ad Oceanum curreret*[3], tandis que saint Jean Chrysostome dit que Paul alla de l'Illyricum εἰς αὐτὰς τῆς γῆς ἐσχατιάς[4] et qu'Eusèbe[5] et Théodoret[6] mentionnent il est vrai la Bretagne, mais seulement comme ayant reçu le christianisme sans spécifier par quel intermédiaire. Dans un autre passage, Théodoret semble plus précis : Ὕστερον μέντοι καὶ τῆς Ἰταλίας ἐπέβη (ὁ Παῦλος) καὶ εἰς τὰς Σπανίας ἀφίκετο καὶ ταῖς ἐν τῷ πελάγει διῃρημέναις νήσοις τὴν ὠφελείαν προσήνεγκε[7]. Les îles dont il est ici question sont simplement l'île de Crète[8]. Venance Fortunat fait un pas de plus quand il assure que la *doctrine* de Paul, *stylus ille*, est allée du nord au sud et partout.

Transit et oceanum vel qua facit insula portum
Quasque Britannus habet terras atque ultima Thyle[9].

Mais le même Fortunat limite les voyages de saint Paul aux contrées de l'Illyricum[10]. On voit que l'apostolat personnel de l'apôtre en Bretagne repose sur de pures imaginations. Les Centuriateurs de Magdebourg, suivis de confiance par quelques historiens ont attribué à Sophrone de Jérusalem l'assertion que Paul était venu lui-même chez les Bretons. Malheureusement, ni le *Sermo de Natali SS. Petri et Pauli* invoqué par les Centuriateurs, ni aucun autre des écrits aujourd'hui connus de Sophrone ne contient cette affirmation[11].

Saint Paul n'était pas le seul apôtre dont on voulût orner le frontispice de l'église bretonne. On réclama saint Pierre en personne[12], en dépit du texte célèbre d'une lettre du pape Innocent Ier, attribuant aux missionnaires envoyés par Pierre ou par le siège de Rome la conversion au christianisme de l'Italie, la Gaule, l'Espagne, l'Afrique, la Sicile *insulasque interjacentes*. Après Pierre, c'est au tour de Simon le Zélote[13] et de saint Jacques[14] d'être réquisitionnés.

On fut moins exigeant pour l'apôtre Philippe. On racontait qu'il avait évangélisé la Gaule, d'où il avait envoyé des missionnaires aux nations barbares établies le long des côtes de l'Océan[15]. La légende en était là au VIIe siècle; Guillaume de Malmesbury s'en empara au XIIe siècle, aussitôt il imagina une mission distincte pour la Bretagne[16]. On ne se contenta pas d'imputer à saint Jean la coutume pascale en vigueur en Bretagne[17], on voulut mettre des Bretons en rapport avec l'apôtre qui les convertit[18]; bien plus, on rêva d'identifier l'*insula* dans laquelle l'apôtre fut relégué sous Domitien non plus avec Patmos, mais avec l'Angleterre[19].

Citons encore Aristobule dont parle l'épître aux Romains (XVI, 10) et Joseph d'Arimathie; on pourrait prolonger cette liste sans profit. Le *Liber pontificalis* a voulu contribuer à développer le côté légendaire déjà trop touffu de cette histoire. Dans la notice du pape saint Eleuthère on lit : *Hic* [*Eleuther*] *accepit epistula*(*m*) *a Lucio Brittanio rege, ut christianus efficeretur per ejus mandatum*. On a interprété ce texte dans le sens d'un message envoyé au pape par le roi de Bretagne, Lucius; mais on est d'accord pour reconnaître la fausseté de cette assertion. M. A. Harnack propose une explication aussi ingénieuse que satisfaisante, mais qui nous éloigne fort de la Bretagne. Le roi Lucius n'est ni anglais ni breton, il n'est autre que le roi Abgar IX d'Édesse, dont le nom complet est *Lucius Aelius Septimius Megas Abgarus IX* et la forme *Brittanio* est la forteresse de Birtha qui n'est autre que la ville d'Édesse[20].

Si nous laissons la légende, nous rencontrons quelques affirmations de bon aloi à l'aide desquelles nous pouvons constater l'existence de communautés dans l'île de Bretagne, dès le début du IIIe siècle. Un texte d'Irénée, vers l'an 196, mentionne des Églises répandues en Occident chez les Germains, chez les Ibères et chez les Celtes : καὶ οὔτε αἱ ἐν Γερμανίαις ἱδρυμέναι Ἐκκλήσιαι ἄλλως πεπιστεύκασιν ἢ ἄλλως παραδίδοασιν, οὔτε ἐν ταῖς Ἰβηρίαις οὔτε ἐν Κελταῖς[21]... Les Celtes, dont il est question ici, sont les habitants de la Gaule lugdunaise. Quelques années plus tard, vers l'an 200-206, Tertullien a entendu parler d'une évangélisation qui dépasse la ligne d'avant-garde de l'armée d'occupation de la Bretagne : *Britannorum inaccessa Romanis loca, Christo vero subdita..., in quibus omnibus locis Christi nomen qui jam venit regnat...; utpote in quibus omnibus locis populus nominis Christi inhabitet*[22]. Origène mentionne à trois reprises l'évangélisation de la Bretagne (vers 239-246). *Quando enim terra Britannia ante adventum Christi in unius Dei consensit religionem?... Nunc vero propter Ecclesias, quæ mundi limites tenent, universa cum lætitia clamat ad Dominum Israel*[23]. *Virtus Domini Salvatoris et cum his est qui ab orbe nostro in Britannia dividuntur... et cum universis qui sub sole in nomine Ejus crediderunt*[24]. *Quid dicamus de Britannis aut Germanis qui sunt circa Oceanum, vel apud Barbaros, Dacos, et Sarmatas et Scythas, quorum plurimis nondum audierunt Evangelii verbum*[25].

Eusèbe[26] et Sozomène[27] nous apprennent que Cons-

[1] Clément Rom., *I Epist. ad Cor.*, V, dans Funk, *Patr. apostol. opera*, in-8°, Tubingue, 1887, t. I. — [2] Basile Seleuc., *Orat.*, XXXIX, *P. G.*, t. LXXXV, col. 425 sq. — [3] S. Jérôme, *Comment. in Amos*, c. V, *P. L.*, t. XXV, col. 1036 sq. — [4] S. Jean Chrysostome, *Homil. in Romanos*, I, 2, *P. G.*, t. LX, col. 397; *Homil. de capto Eutropio*, 14, *P. G.*, t. LIX, col. 409. — [5] Eusèbe, *Demonstr. evangelica*, l. III, c. V, *P. G.*, t. XXII, col. 197. — [6] Théodoret, *Græc. affect. curatio*, IX, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1033 sq. — [7] Théodoret, *In psalm. CXVI*, 2, *P. G.*, t. LXXX, col. 1808. Le même auteur dit encore : *Ad II Timoth.*, IV, 17, *P. G.*, t. LXXXII, col. 856 : καὶ τὰς Σπανίας κατέλαβε, καὶ εἰς ἕτερα ἔθνη ἄχρι Βρεττανίων, τὴν τῆς διδασκαλίας λαμπάδα προσήνεγκε. — [8] Rom., XV, 24; Tit., I, 5. — [9] Venance Fortunat, *Vita S. Martini*, l. III, vs. 491-494, *P. L.*, t. LXXXVIII, col. 406. — [10] Venance Fortunat, *Epist. ad Martin. Gallic. episc. Pœm.*, V, 1, 7, *P. L.*, t. LXXXVIII, col. 177. — [11] Sophrone gouverna l'église de Jérusalem de 629 à 636. Son témoignage isolé, fût-il retrouvé, est trop tardif pour être admis. — [12] Anonyme, *Comment. de SS. Petro et Paulo*, dans *Acta sanct.*, 29 juin, jun. t. V, col. 416; ouvrage attribué au Métaphraste. — [13] *Synopsis Dorothei*, du VIe siècle; Nicéphore Callixte, *Hist. eccles.*, l. II, c. XL, *P. L.*, t. CXLV, col. 861 sq.; *Ménologes grecs*, Venetiis, 1621, p. 280; Canisius, *Antiq. lectiones*, édit. Basnage, t. III, p. 429. — [14] Flavius Dexter, *Chronicon*, Lugduni, 1677, p. 77. — [15] Isidore, *De P. P. utriusque Testamenti*, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 152. — [16] Guillaume de Malmesbury, dans *Antiq. Glaston.* — [17] Bède, *Hist. eccles.*, l. III, c. XXV, *P. L.*, t. XCV, col. 158 sq. — [18] Roberts, *Chronicle of Kings of Britain*, in-8°, London, 1811, app. p. 294. — [19] *Ibid.*, London, 1815, p. 15. — [20] A. Harnack, *Der Brief des britischen Königs Lucius an den Papst Eleutherius*, dans *Sitzungsberichte der königlich-preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1904, p. 909-916. — [21] S. Irénée, *Adversus hæreses*, l. I, c. III, *P. G.*, t. VI, col. 465 sq. — [22] Tertullien, *Adv. judæos*, c. VIII, *P. L.*, t. II, col. 651 sq. Le *inaccessa Romanis loca* est une allusion à la révolte contre Sévère. — [23] Origène, *Homil. IV In Ezechielem*, *P. G.*, t. XIII, col. 695 sq. — [24] Origène, *Homil. VI In Luc.*, 1, 24, *P. G.*, t. XIII, col. 1813 sq. — [25] *Commentarior. series in Matth.*, 39, *P. G.*, t. XIII, col. 1655. — [26] Eusèbe, *De vita Constantini*, l. I, c. XVI, *P. G.*, t. XX, col. 932. — [27] Sozomène, *Hist. eccles.*, l. I, c. VI, *P. G.*, t. LXVII, col. 872.

stance Chlore, père de Constantin, dont le gouvernement s'étendait sur les Gaules, la Bretagne et l'Espagne, ne persécuta jamais les chrétiens répandus dans ces provinces et ne leur imposa pas le changement de religion. Lactance, dont le témoignage offre une importance d'autant plus grande qu'il écrit dès les premiers jours de la paix de l'Église et qu'il deviendra précepteur de Crispus, fils de Constantin, Lactance nous apprend que Constance Chlore ne pensa pas pouvoir faire plus que d'épargner les individus; aussi sacrifia-t-il les établissements de la communauté chrétienne. *Constantius, ne dissentire a majorum*[1] *præceptis videretur, conventicula, id est, parietes, qui restitui poterant, dirui passus est; verum autem Dei templum, quod est in hominibus, incolume servavit*[2]. La persécution ne laissa pas cependant de faire quelques martyrs. Les plus connus, et les seuls à vrai dire dont l'existence soit vraisemblable, sont Alban de Verulam, Aaron et Julius[3].

Dès le lendemain de la paix de l'Église, nous constatons l'existence d'un épiscopat breton. En 314, au concile d'Arles, nous relevons les noms des évêques d'York, de Londres et de Caerleon-on-Usk : *Eborius episcopus de civitate Eboracensi provincia Britannia — Restitutus episcopus de civitate Londinensi provincia suprascripta. — Adelfius episcopus de civitate Colonia Londinensium* (= *Legionensium*). *Exinde Sacerdos presbyter; Arminius diaconus*[4]. Nous ignorons la part prise aux délibérations et aux décisions du concile par ces représentants de l'Église bretonne. Le dernier éditeur du recueil conciliaire de Spelman et Wilkins conjecture très heureusement que les trois évêques bretons auront dû s'associer à trois canons principalement, le 1er, le 10e et le 20e[5], relatifs à l'observance pascale, au non-remariage de ceux qui ont surpris leur femme en adultère, à l'usurpation des fonctions épiscopales[6].

Gildas nous apprend que la Bretagne, à l'époque romaine, comptait un grand nombre d'églises[7], mais il ne nous dit pas si elles étaient répandues dans les campagnes ou bien confinées dans les villes[8]. Après la paix de l'Église, on dut vraisemblablement reconstruire quelques-unes de celles qui avaient été jetées à bas. Bède nous apprend ainsi que les compagnons de saint Augustin trouvèrent à Cantorbéry un édicule servant d'oratoire, dédié à saint Martin et récemment restauré[9].

Les rares indications relatives à la chrétienté bretonne sont en partie explicables peut-être par les progrès restreints du christianisme dans l'île de Bretagne, mais, à coup sûr, il faut tenir compte du désastre complet dans lequel sombra la civilisation de cette province au Ve siècle et de la fureur de destruction des envahisseurs. Ceux-ci se montraient fréquemment tantôt sur un point, tantôt sur un autre des côtes de la Bretagne; souvent ils prenaient pied et poussaient leur pointe assez avant dans l'intérieur des terres. L'affaiblissement croissant de l'empire amenant le dégarnissement de ses frontières les plus éloignées, on avait vu les légions romaines se retirer et, presque derrière elles, les tribus germaines et les pirates scandinaves s'emparer du pays évacué. Honorius envoya une légion qui refoula ces envahisseurs trop empressés et maintint les Pictes et les Scots quelque temps; mais ce fut le dernier effort. Jutes, Saxons, Angles, Frisons, Scandinaves — et sous ces noms génériques, il faut en comprendre beaucoup d'autres qui s'appliquaient à des peuples moins connus — tous se lançaient sur les côtes de la Bretagne.

Les premiers en date sont les Jutes qui possédèrent d'abord un établissement dans le Kent. Venus de la Chersonèse Cimbrique, ils sortaient du Jutland auquel ils avaient imposé leur nom. Ils se fixèrent dans le Kent, en 449, et, intimement liés avec les Saxons, ils appartenaient à la même confédération. Venus, eux aussi, de la Chersonèse Cimbrique, jusqu'à l'embouchure de l'Elbe (le Schleswig-Holstein actuel), ils se fixèrent, après deux tentatives, dans la Grande-Bretagne, en 477, à la pointe du *Canticum* ou pays de Kent. Ils redevenaient voisins des Jutes avec lesquels ils étaient confédérés ainsi qu'avec les Angles habitant les mêmes parages du Schleswig-Holstein et qui suivaient le mouvement entraînant ces peuples vers l'île de Bretagne.

Bien que subjugués par les Saxons, les Angles eurent cette étrange fortune de donner leur nom à la nation conquise. Il est possible que le titre de l'histoire de Bède ait contribué à ce résultat; il porte en effet ces mots : *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*. Dans la suite, un édit d'Egbert imposa cette dénomination aux habitants de la Bretagne : *Egbertus coronatus rex totius Britanniæ apud Wentoniam faciens edictum, ut omnes Saxones Angli dicantur et Britannia Anglia*. L'établissement des Angles était cependant postérieur de près d'un siècle à celui des Jutes. C'est en 547 que, sous la conduite d'Ida, ils descendirent dans la Bernicie.

A ces éléments vint se joindre l'élément frison issu du pays appelé actuellement la Frise et entre le Rhin et l'Ems. Bède ne les cite pas parmi les nations qui s'emparèrent de la Grande-Bretagne et la Mercie, qu'il tient pour un royaume anglique, paraît être, à Pinkerton, un état frison.

II. Textes. — Là où les ruines mêmes ont péri, un nom nous indique parfois l'existence d'une communauté dès l'époque romaine. On sait que les Saxons, comme tous les peuples de race teutonique, attachent une idée d'assemblée aux termes *church* ou *kirk*, tandis que les peuples d'origine greco-latine attachent cette même idée au terme *eccles*. Or nous rencontrons, parmi les localités anciennes, des appellations nettement caractérisées telles que : Ecleston, Eclesfelt, etc. Dans le Kent nous rencontrons : Ægelesthrep et peut-être Ægelesford devenu Aylesford près de Maidstone. On voit que l'apport de l'onomastique est loin d'être négligeable. La *Vita Wilfridi*, composée par Eddius, rapporte qu'à l'occasion de la dédicace de l'église de Ripon, vers 675, Wilfrid prit la parole en public. Il énuméra les donations en terres faites à l'église et ajouta *ea loca sancta in diversis regionibus, quæ clerus Brytannus aciem gladii hostilis manu gentis nostræ fugiens deseruit*[10]. Les *loca sancta* dont parle Wilfrid ne peuvent, selon nous, qu'indiquer des édifices sacrés — plus ou moins ruinés sans doute — remontant à la période romaine. On a épilogué sans fin sur ces deux mots, le sens le plus naturel nous paraît être celui qui y voit des oratoires, entourés ou non de cimetières[11]. On peut donc admettre que les plus anciennes églises de cam-

[1] Scil., *Augustorum* : Dioclétien et Maximien. — [2] Lactance, *De morte persecutorum*, c. XV, XVI, *P. L.*, t. VII, col. 216 sq. — [3] L'affirmation de Gildas n'est qu'une transcription volontairement arrangée du texte d'Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VIII, c. II, *P. G.*, t. XX, col. 744 sq.; la tradition de Verulam relative à Alban est ancienne, elle paraît attestée dès 429, c'est-à-dire 125 ans après le martyre, lors du voyage de saint Germain d'Auxerre en Bretagne. Relativement à Aaron et à Julius, ce n'est guère plus qu'une présomption, car la tradition locale à leur égard ne remonte pas plus haut que le IXe siècle. Le livre récent de Mason, *The historic martyrs of the primitive Church*, in-8°, London, 1905, n'offre au sujet des martyrs anglais de ce temps aucune des qualités critiques qu'on pouvait légitimement s'attendre à y rencontrer. — [4] Labbe, *Concilia*, t. I, col. 1430; Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. II, col. 466, 467. — [5] Mansi, *op. cit.*, t. II, 471, 472, 473. — [6] A. W. Haddan and W. Stubbs, *Councils and ecclesiastical documents*, in-8°, Oxford, 1869, t. I, p. 7. — [7] Gildas, *Hist.*, c. XXIV, *P. L.*, t. LXIX, col. 346. — [8] Nous citerons plus loin un texte de la vie de saint Germain d'Auxerre duquel on peut conclure à l'extrême dispersion de ces églises. — [9] Bède, *Hist. eccles.*, l. I, c. XXXIII, *P. L.*, t. XCV, col. 74. — [10] Eddius, *Vita Wilfridi*, c. XVI, dans *Historians of the Church of York*, Rolls series, n. 71, 1, p. 25. — [11] Orelli, *Inscript. latin. select.*, in-8°, Turici, 1828, n. 4490, *locus sacer* avec le sens de cimetière.

pagne de l'époque saxonne ont dû, dans certains cas, fixer l'emplacement de communautés primitives.

Ce que nous apprennent les textes sur les antiquités monumentales du christianisme avant l'invasion saxonne est assez peu de chose.

Gildas confirme le renseignement donné par Lactance au sujet des destructions d'églises sous Constance Chlore : *Renovant (Britones) ecclesias ad solum usque destructas; basilicas sanctorum martyrum fundant, construunt, perficiunt, ac velut victricia signa passim propalant* [1]. Il est certain qu'il ne fallait pas toujours un grand effort pour détruire ces églises primitives dont beaucoup étaient en bois : *Ecclesiam, more Scottorum non de lapide sed de robore secto totam composuit* [2]; *...ecclesiam de lapide insolito Brittonibus more, fecit Nynia* [3]; *...quandam capellam, inferius per circuitum virgis torquatis muros perficientes, consummaverunt* [4]. Parmi les attestations monumentales de quelque valeur nous pouvons relever les suivantes :

Cantorbéry, Saint-Martin : *Erat autem prope ipsam civitatem ad orientem ecclesiam in honorem Sancti Martini antiquitus facta dum adhuc Romani Brittaniam incolerent* [5].

Cantorbéry, Saint-Sauveur, aujourd'hui la cathédrale. *Recuperavit (Augustinus) in ea (regia civitate Doruverni) ecclesiam, quam inibi antiquo Romanorum fidelium opere factam fuisse didicerat, et eam in nomine Sancti Salvatoris Dei et Domini nostri Jesu Christi sacravit* [6].

Près de Vérulam, au tombeau de saint Alban : *Postea redeunte temporum christianorum serenitate ecclesia est mirandi operis atque ejus martyris condigna exstructa* [7].

Caerleon-on-Usk. Deux églises dédiées respectivement à Jules et à Aaron, et une troisième appelée *metropolitana totius Cambriæ*. Geoffroy de Mommouth identifie cette dernière avec l'église d'Aaron. Leur existence est tout à fait incertaine [8].

Bangor Yscoed, près de Chester : *Sunt certe adhuc* (XIIe siècle) *ibi tot semiruti parietes ecclesiarum, tantæ turbæ ruinarum, quantæ vix alibi*. Cette mention de Guillaume de Malmesbury pourrait bien confondre les ruines de la cité romaine de Bovium avec celles du monastère britanno-romain, et certainement Bangor près de Chester avec la cité épiscopale de Bangor.

Glastonbury. L'histoire de la *vetus ecclesia*, d'abord *vergea*, couverte ensuite par les soins de Paulin de Rochester *ligneo tabulatu* et *plumbo a summo usque deorsum*, finalement remplacée par une *major ecclesia* du roi Ina, suffit à prouver que les Saxons trouvèrent en ce lieu une église bretonne dont ils firent un monastère.

Whitherne, en Galloway; voir plus loin.

Près d'Eversham. Au début du VIIIe siècle, sous l'évêque Ecgwin une tradition décrit le site de ce monastère comme *ecclesiolam ab antiquo habentem ex opere forsitan Britannorum*.

Quant aux édifices de l'époque britanno-romaine nous aurons bientôt l'occasion d'en décrire plusieurs dont le plus notable est aujourd'hui la basilique de Silchester. L'église de Brixworth (Northamptonshire) pourrait avoir été primitivement une basilique romaine du IVe ou du Ve siècle sur laquelle on a greffé un édifice saxon. L'antique chapelle de Reculver (Kent) a pu être établie sur l'emplacement et avec les matériaux d'une chapelle de l'époque romaine.

On a prétendu rattacher à la période romano-bretonne la nef de l'église Saint-Martin à Cantorbéry. Outre un texte formel de Bède qui semblait favoriser cette opinion [9], on invoquait la disposition des fenêtres situées à l'ouest et le plâtre rose dont les murs sont enduits, mais cette imagination ne supporte pas l'examen. En effet, il faudrait admettre alors que le cancel, incontestablement plus ancien que le reste, est franchement romain. Il en serait de même pour l'église Saint-Pancrace à Cantorbéry, laquelle présente des points d'analogie incontestables, mais dont le plan et la disposition ne peuvent cependant être tenus pour romains; l'appareil moins encore, tout au plus peut-on y voir une contrefaçon barbare. Saint-Pancrace fait d'ailleurs partie d'un groupe nettement saxon.

III. Remarques générales. — Le terme d'architecture *saxonne* sous lequel on désigne les ouvrages élevés avant la conquête normande n'est guère plus exact que la dénomination de *gothique* dont on fait usage pour désigner les constructions de l'époque postérieure à cette conquête; mais, telles quelles, ces expressions son commodes, entendues généralement, et leur emploi fait gagner du temps. Cette division un peu grossière entre tous les édifices du moyen âge anglais suivant qu'ils appartiennent ou non au type ogival n'est pas ancienne.

En 1833, un antiquaire anglais dressait la liste de vingt édifices, dispersés dans tout le pays, qu'il tenait pour les représentants des périodes romaine et anglo-saxonne [10]. Voici cette liste : 1° Église de Whittingham (Northumberland); 2° Extrémité ouest de l'église de Kirkdale (Yorkshire); 3° Église de Laughton-en-le Morthen (Yorkshire); 4° Tour de Saint-Pierre à Barton-on-Humber (Lincolnshire); 5° Partie de l'extrémité occidentale de Ropsley-Church (Lincolnshire); 6° Extrémité orientale de l'église de Repton (Derbyshire); 7° Tour de l'église de Barnack (Northamptonshire) 8° Extrémité orientale de Whittering-Church (Northamptonshire); 9° L'église de Brigstock (Northamptonshire); 10° L'église de Brixworth (Northamptonshire); 11° Tour de l'église de Earl's Barton (Northamptonshire); 12° Tour de l'église de Clapham (Bedfordshire); 13° Tour de l'église de Saint-Benet (Cambridge); 14° Tour de l'église de Saint-Michel (Oxford); 15° Partie de la tour de Trinity-Church (Colchester); 16° Quelques petites parties de l'église de Stoke d'Abernon (Surrey); 17° L'extrémité orientale de l'église de North Burcombe (Wiltshire); 18° Les portails de Britfort-Church (Wiltshire); 19° Une petite partie de l'église de Worth (Sussex); 20° Tour de l'église de Sompting (Sussex). Quelques-unes des raisons invoquées pour établir l'origine antique de ces édifices ont été contestées, mais, en définitive ce classement subsiste et on n'a guère fait autre chose, depuis trois quarts de siècle, que d'y ajouter des noms [11].

Les principaux exemples de l'architecture saxonne, ceux d'entre eux qui fournissent les détails les plus caractéristiques et les types véritablement représentatifs sont, parmi plusieurs autres, la tour de Barnack (Northamptonshire); l'église de Barton-on-Humber, celle de Sainte-Marie de Bishophill-Junior (Yorkshire) l'église de Boarhunt (Hampshire); bien plus récente l'église de Bosham (Sussex) ne laisse pas de fournir son utile contingent de renseignements positifs. Citons encore « l'église de Brigstock (Northamptonshire), de Britford, de Brixworth; la tour de Saint-Benoît de

[1] Gildas, *Hist. Brittonum*, c. XVIII. — [2] Bède, *Hist. eccles.*, l. III, c. XXV, *P. L.*, t. XCV, col. 158. — [3] *Ibid.*, l. III, c. IV; cf. l. II, c. IV; l. III, c. XXIII. — [4] Will. Malmesbury, *Antiquit. Glaston.*, au sujet de l'église de Glastonbury. — [5] Bède, *Hist. eccles.*, l. I, c. XXVI, *P. L.*, t. XCV, col. 56. — [6] Bède, *Hist. eccles.*, l. I, c. XXXIII, *P. L.*, t. XCV, col. 74. — [7] Bède, *Hist. eccles.*, l. I, c. VII, *P. L.*, t. XCV, col. 32. — [8] Girald de Cambr., *Itiner. Cambr.*, l. I, c. V. — [9] Bède, *Hist. eccles.*, l. I, c. XXVI, *P. G.*, t. XCV, col. 56 : *Erat autem prope ipsam civitatem ad orientem ecclesia in honorem sancti Martini antiquitus facta, dum adhuc Romani Brittaniam incolerent.* — [10] Th. Rickmann, *Further observations on the ecclesiastical Architecture of France and England*, dans *The Archæologia*, 1836, t. XXVI, p. 26-46. — [11] J. T. Miklethwaite, *Something about saxon Churchbuilding*, dans *The archæological Journal*, 1896, t. LIII, p. 293.

Cambridge; celle de Clapham près Bedford; celle de la Trinité de Colchester; l'église de Corbridge (Northumberland); celle de Corhampton (Hampshire), petit monument rectangulaire qui peut dater du xe siècle; celle de Deerhurst (Gloucestershire), dont les pilastres cannelés et les frontons rappellent la façade carolingienne de Lorsch; celle de Diddlebury (Salop); Sainte-Marie, dans le château de Douvres, monument du xe siècle; l'église de Dunham-Magna (Norfolk), avec un curieux portail en mitre; celle d'Earl's Barton (Northamptonshire), avec sa tour bizarrement décorée; celle d'Escomb (Durham), qui passe pour une des plus anciennes; à Hexham, une crypte qui remonte authentiquement à Saint Wilfrid; à Jarrow-on-Tyne, des parties d'églises qui peuvent être fort anciennes; à l'église de Kirkdale (Yorkshire); celle de Laughton-en-le-Morthen (Yorkshire), dont le portail peut passer pour un chef d'œuvre de barbarie; celle de Monkwearmouth, avec sa tour montée sur un porche plus ancien, couvert d'une voûte en berceau, orné de fûts annelés et de sculptures étranges et surmonté primitivement d'un fronton qui encadrait une statue en demi-relief; l'église de North-Burcombe (Wilts); celle de Norton (Durham); la tour Saint-Michel d'Oxford; les fondations de l'ancienne cathédrale de Peterborough; le sanctuaire de l'église de Repton (Derbyshire) surmontant une crypte romane; la crypte de Ripon bâtie par l'évêque Wilfrid; l'église de Ropsley (Lincolnshire); à Sockburne-sur-Tees, une chapelle ruinée; l'église de Somphing (Sussex), avec des pignons décoratifs semblables à ceux des clochers germaniques; celle de Stenton-Lacy; celle de Stow (Lincolnshire) fondée en 678, brûlée par les Danois en 870 et qui montre encore des traces d'incendie; les fondations d'une petite église très ancienne à Stone près Faversham; les églises de Warden et Whittingham (Northumberland); la tour de Wickham (Berkshire) avec sa crypte; l'église de Worth (Sussex); celle de Wittering (Northamptonshire), qui est une des moins anciennes; celle de Worth, celle de Wooten-Waven (Warwickshire) peu ancienne, mais curieuse par la disposition de son clocher planté sur le sanctuaire même[1] ».

En étudiant les basiliques chrétiennes nous avons eu l'occasion de faire remarquer que dans un très grand nombre de villes anciennes on avait constaté d'une manière presque constante l'usage de bâtir l'église principale dans le voisinage de l'enceinte. La raison qu'on en peut donner c'est que les plus anciennes communautés ont été fondées ordinairement dans des propriétés particulières un peu à l'abri du bruit des villes; une autre raison non moins valable c'est que l'interdiction fréquemment renouvelée d'enterrer les défunts dans l'enceinte des cités avait imposé, aux époques où la loi était appliquée, l'obligation de s'établir hors les murs si on voulait posséder des corps saints dans l'église et surtout si on désirait se faire inhumer dans le voisinage de ces corps. Avec le temps on transféra ces édifices situés d'une manière trop excentrique pour la vie sociale de la cité, on les rapprocha du centre de la ville, ou bien le centre de la vie, doucement, progressivement et pour ainsi dire pas à pas, se déplaça pour se rapprocher de la « cathédrale, devenue le cœur de la vie politique, religieuse et parfois même économique. Dans l'île de Bretagne, la « cathédrale » conserva toujours un caractère plus spécifiquement et plus exclusivement religieux. Il y eut pour ainsi parler des cités épiscopales, un peu silencieuses et comme engourdies et des villes de commerce et de négoce affairées et bruyantes; ces dernières n'avaient pas de cathédrale. Le seul grand centre de population qui possédât un siège épiscopal était Londres. Un certain nombre d'autres villes, aujourd'hui devenues résidences épiscopales, ne possèdent cette dignité que depuis la Réforme ou même, comme Manchester, depuis moins d'un siècle. D'anciennes cités actives et florissantes, telles que Bristol, Northampton, Colchester, Oxford, qui jouèrent un rôle considérable dans l'histoire nationale, ne possédaient pas d'évêques. Au contraire, c'était dans les agglomérations paisibles et un peu assoupies, comme Salisbury, Lichfield, Wells, Chichester, Ely, que se réfugiaient les évêques.

Cependant, suivant la tendance que nous avons signalée à plusieurs reprises, tandis que l'Église bretonne prit ses inspirations et ses directions auprès de l'Église romaine, elle se montra disposée à juxtaposer les centres de la vie politique et administrative et les centres religieux. En 314, nous avons rencontré des évêques titulaires de Londres, de York et de Caerleon-on-Usk (peut-être Lincoln). Lorsque, plus tard, le pape Grégoire Ier enverra en Angleterre saint Augustin chargé de rétablir la hiérarchie dans l'île et de fonder l'épiscopat saxon, les sièges de Londres et d'York seront désignés comme métropolitains de douze suffragants chacun. Cette conception restera en faveur parmi les esprits romanisés et Bède la recommandera encore comme la plus naturelle de toutes dans sa lettre à Egbert. Les deux sièges métropolitains et leurs vingt-quatre suffragants nous conduisent bien près du nombre de vingt-huit cités que compte Gildas pour la Bretagne romaine. A mesure que l'influence romaine s'affaiblit graduellement et que prévaut l'influence saxonne, on constate l'abandon de ce parallélisme rigoureux qui peut se remarquer en Gaule entre les anciennes *civitates* et les sièges épiscopaux. Faute de documents, nous ne pouvons suivre la transformation à la suite de laquelle les *civitates* principales ont dû perdre leurs sièges épiscopaux transférés à des *civitates* secondaires. Vers l'an 680, l'archevêque Théodore a consacré et fait entrer cette grave modification dans les mœurs.

Dès la plus lointaine antiquité chrétienne, les lieux d'assemblées portèrent le nom du propriétaire sur le bien duquel l'église était construite, d'où ces expressions de *titulus Pudentianæ, titulus Clementis,* qui se sont conservés jusqu'à nos jours[2]. Parfois c'était le fondateur qui imposait son nom à l'église, par exemple Sainte-Marie Majeure longtemps désignée sous le nom de *Basilica Liberiana* en mémoire du pape Libère, son fondateur. Une coutume pareille a existé chez les Celtes et nous voyons dans le pays de Galles bon nombre d'églises dédiées à des personnages locaux qui ne sont autres que les fondateurs eux-mêmes. Quand ceux-ci avaient pris dans l'imagination populaire le prestige qui s'attache à la sainteté, et c'était souvent le cas pour les évêques missionnaires dont les œuvres puissantes s'étaient accomplies devant tout le peuple, le nom de ces fondateurs se transformait en celui de patrons[3].

Toutefois les dédicaces d'églises subirent d'étranges vicissitudes. Lorsque le savant John Barber Lightfoot prit possession de l'évêché de Durham, il constata avec surprise que nulle église des environs de sa ville épiscopale n'était dédiée à saint Aidan de Lindisfarne[4]. On savait cependant qu'Aidan avait construit un petit oratoire à Holy Island, oratoire relevé par son successeur. On devait s'attendre, sans aucun doute à y trouver son nom, mais il n'en était rien parce qu'après le départ des missionnaires celtes, l'archevêque Théodore consacra de nouveau cet oratoire sous le vocable de Saint-Pierre. Il est vraisemblable que les églises

[1] C. Enlart, *L'architecture chrétienne en Occident*, dans A. Michel, *Histoire de l'art*, in-8°, Paris, 1905, t. I, p. 121-122. — [2] H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrét.*, in-8°, Paris, 1907, t. I, p. 413. — [3] Rice Rees, *The welsh Saints*, in-8°, London, 1836, p. XIII. — [4] J. B. Lightfoot, *Leaders in the northern Church*, in-8°, London, 1890, p. 49.

dédiées à saint Aidan étaient nombreuses dans la région, elle furent toutes traitées de la même façon et débaptisées aprés le concile de Whitby (664) qui marque la fin de l'influence celtique et même la réaction contre l'œuvre accomplie par les missionnaires celtes. A une date postérieure, les Normands, maîtres du pays, affectèrent un profond dédain à l'égard des saints saxons ou danois, la plupart parfaitement obscurs, en l'honneur desquels un grand nombre d'églises avaient été construites. On procéda à leur égard comme nous venons de le dire pour saint Aidan. Sainte Mary's Abbey, à York, était primitivement dédié à saint Olaf qui possédait un autre oratoire sous son nom dans l'intérieur de la ville. On le dépossèda de l'église et on lui laissa l'obscure chapelle. A l'époque de la Réforme, les saints locaux qui avaient échappé ou que la piété populaire avait adoptés depuis la conquête normande eurent à subir un nouvel assaut sous prétexte qu'ils étaient trop peu célèbres ou bien que leurs noms évoquaient le souvenir de miracles et de superstitions locales; on leur substitua des noms plus retentissants, tels que *Holy Trinity, Christ Church, Saint Saviour, All Saints*.

Dans le Kent, la mission romaine de saint Augustin introduisit les dédicaces qui étaient familières à des gens ayant habité les pentes du Cœlius sur lesquelles se trouvait le monastère de Saint-André d'où ils sortaient. La cathédrale de Rochester, premier siège suffragant fondé par saint Augustin, fut dédiée à Saint-André. Dans la ville de Cantorbéry, des oratoires ou des églises furent élevés en l'honneur de saints romains : Saint-Pancrace et les Quatre-Couronnés. L'explication de dédicaces à des saints exotiques doit parfois se chercher dans la possession de reliqnes apportées de Rome. C'est ainsi qu'une église de l'île d'Axholme, dans le Lincolnshire, porte le nom de Saint-Pancrace en souvenir des reliques de ce saint envoyées de Rome par Vitalien au roi de Northumbrie, Oswy, qui dut faire élever une église pour les abriter [1]. Les dédicaces à saint Martin, si nombreuses dans le nord de la Gaule et jalonnant ses itinéraires apostoliques, se retrouvent en Angleterre. Dès le temps de l'occupation romaine en trouvait à Cantorbéry une église dédiée à saint Martin [2]. A Whitherne, en Galloway, saint Ninian élève une église à saint Martin [3] et celle qui existe sous le même vocable à Brampton (Cumberland) semble se rattacher à l'apostolat du même Ninian.

Sauf Londres et York qui conservent leurs évêques, les importantes villes romaines n'en ont plus, car nous ne saurions admettre que parmi les vingt-quatre suffragants dont nous avons parlé aucun d'eux n'appartint à quelqu'une des villes suivantes : Camolodunum (Colchester), Verulamium (S. Alban), Lindum (Lincoln), Deva (Chester), Isca Silurum (Caerleon-on-Usk), Calleva Atrebatum (Silchester), Glevum (Gloucester), Uriconium (Wroxeter). Tandis que nous trouvons des évêques dans les villes de médiocre importance telles que Durovernum (Cantorbéry), Durobriva (Rochester), Venta Belgarum (Winchester), Ratæ (Leicester), Worcester, Dorchester; et même de simples bourgades comme Hexham, Crediton, Ramsbury, Selsey, ou enfin des agglomérations n'ayant aucun caractère de villes : Lindisfarn, par exemple, et Abercorn.

L'énorme bouleversement des invasions saxonnes dans l'île de Bretagne, décrit d'une manière trop emphatique par Gildas, ne fut pas l'unique cause de ces anomalies. Il faudrait entrer pour chaque siège épiscopal dans une étude distincte et alors, on rencontrerait souvent, croyons-nous, parmi les causes de ces bizarreries l'antagonisme féroce qui régna si longtemps entre l'Église bretonne, ou ce qui en restait, et l'Église saxonne. A mesure que cette dernière venait à bout de ces Églises obstinées, elle prenait à tâche d'en abolir la mémoire comme d'en détruire les moindres vestiges pour les empêcher plus sûrement de renaître. A mesure aussi que les Églises bretonnes se sentaient contraintes de se replier devant l'envahissement méthodique, loin de se soumettre aux Saxons, elles se retiraient de ville en ville, de bourgade en bourgade. C'est ainsi qu'on peut expliquer qu'une place de l'importance d'Exeter, boulevard de la puissance romaine, ville importante qui paraît avoir été conquise d'une façon pacifique par les Saxons, n'ait pas de siège épiscopal. L'évêque — la cité romaine n'en pouvait pas ne pas avoir — se sera retiré au moment de l'évacuation, il aura transporté son siège n'importe où, plutôt que de se soumettre à l'organisation de l'Église saxonne. Celle-ci, trouvant la ville sans doute peu pourvue de fidèles, n'a pas fondé un nouveau siège ni établi un nouveau titulaire, et c'est ainsi que des Églises de l'importance qu'ont dû avoir celles de Exeter, de Caerleon, de Gloucester, ont perdu le souvenir et les titres de leur antique succession et de leur translation. Dans quelques villes les envahisseurs saxons maintinrent ou rétablirent les sièges, par exemple à Cantorbéry, à York, à Londres, à Winchester.

L'Église bretonne ne paraît pas avoir eu avec l'Église romaine des relations beaucoup plus cordiales qu'avec l'Église saxonne. On s'est même récemment posé la question de savoir si l'Église bretonne, acculée comme elle le fut à la disparition, n'emporta pas avec elle des éléments morbides que l'Église saxonne et l'Église celtique, très indépendantes à l'égard de Rome, ne possédaient pas au même degré. C'est là une question rigoureusement historique que nous ne pouvons aborder ici, mais elle se rapporte à notre étude strictement archéologique et monumentale par ce côté que les principales missions chrétiennes entreprises en vue de convertir les îles britanniques sont pour la plupart conduites par des indigènes jusqu'au temps de saint Grégoire Ier et il en est presque de même après la grande mission romaine de saint Augustin.

Ces premiers missionnaires ont été aussi les premiers constructeurs d'églises. Ils ont appliqué et fait adopter des types indigènes, au lieu d'introduire des types étrangers s'ils fussent venus d'Italie ou de la Gaule. C'est un point sur lequel nous croyons utile d'insister un peu [4]. Afin de le bien mettre en lumière, nous transcrivons ci-contre l'utile tableau dressé par M. G. Baldwin Brown.

Le concile de Whitby, en 664, marque le terme des missions celtiques indépendantes.

Vers 670, organisation et étroite liaison de l'Église anglaise avec Rome par l'archevêque Théodore.

La mission de saint Ninian n'a laissé que des traces bien frustes et assez douteuses. Bède nous apprend que ce missionnaire tourna son activité vers les peuplades de Pictes du Sud [5]. Il fonda une église à Whiterne en Galloway. Il est clair qu'on ne peut espérer en rien retrouver. La localité de Whiterne ne possède plus qu'une excavation creusée sur le bord de la mer et dont les parois portent entaillées des croix d'une forme ancienne [6]. Peut-être faut-il rapporter à une

[1] Bède, *Hist. eccles.*, l. III, c. XXIX, *P. L.*, t. XCV, col. 168. — [2] Bède, *Hist. eccles.*, l. I, c. XXVI, *P. L.*, t. XCV, col. 56: *Ecclesia in honorem sancti Martini antiquitus facta dum adhuc Romani Britanniam incolerent.* — [3] Albred of Rievaux, *Life of St. Ninian*, c. III, dans *Historians of Scotland*, t. V, p. 43. — [4] On voudra bien ne pas s'étonner de voir omettre la mission envoyée dans l'île de Bretagne par le pape Éleuthère. C'est une fantaisie qui a longtemps fait bonne figure historique et dont M. A. Harnack a heureusement déblayé l'histoire des origines du christianisme breton. — [5] Bède, *Hist. eccles.*, l. III, c. IV, *P. L.*, t. XCV, col. 121. — [6] *Proceedings of the Society of Antiquaries of Scotland*, 1884-1885, p. 82.

DATES.	NOMS.	NATIONALITÉS.	BASES D'OPÉRATIONS.	RÉSULTATS.
vers 400	Ninian.	Breton.	Envoyé probablement par l'Église de Tours.	Construction d'une église (*candida casa*) à Whiterne, dans le Galloway. Mission chez les Pictes méridionaux et dans le Strathelyde.
429 et 447	SS. Germain et Loup.	Gallo-romains.	Envoyés par un concile gallo-romain.	Combattent le pélagianisme, en Bretagne.
vers 430	Patrick.	Breton.	Église de Provence.	Mission en Irlande.
vers 550	Kentigern.	Breton.	Reçoit l'épiscopat en Irlande.	Fonde un siège à Glasgow. Mission dans le Strathelyde et le pays de Galles.
565	Columba.	Irlandais.	Envoyé par l'Église celtique.	Fonde Iona. Mission chez les Pictes septentrionaux.
après 589	Liudhard.	Franc.	Envoyé par l'Église des Gaules.	Chapelain de la reine Berthe à Cantorbéry. Inactif.
597	Saint Augustin.	Romain.	Envoyé par l'Église romaine.	Fonde le siège de Cantorbéry. Travaille à la conversion du pays. Relie l'Église d'Angleterre à l'Église romaine par le primat de Cantorbéry.
625	Paulin.	Romain.	Cantorbéry.	Conversions de Northumbrie et de Lindsey. Églises saxonnes à York et à Lincoln.
630	Félix.	Burgonde.	Envoyé par l'Église des Gaules ou par S. Colomban établi en Bourgogne.	Conversion de l'East-Anglie.
après 630	Fursa.	Irlandais.	Envoyé d'Irlande.	Mission dans l'East-Anglie.
634	Birin.	(Inconnue).	Avait été consacré évêque à Milan.	Premier apôtre de West-Saxonie.
	Agilbert.	Franc.		
	Wini.	Saxon.	Ordonné en Gaule.	Fondation du siège de Winchester.
635	S. Aidan.	Irlandais.	Iona et Irlande.	Conversion de l'Angleterre septentrionale depuis Lindisfarn.
	Cedd.	Saxon.	Lindisfarm.	Mission chez les East-Saxons.
	Chadd.	Saxon.	Lindisfarm.	Mission en Murcie. Fonde le siège de Lichfield.
vers 662	Cuthbert.	Saxon.	Old Melrose.	Prêche chez les Lothians.
681	Wilfrid.	Saxon.	Disciple d'Aidan à Lindisfarm devenu romanisant déterminé.	Conversion des Saxons du Sud.

époque très proche de cette mission, sinon à la mission même, des pierres levées en forme de mémorial ornées du type classique du Chi-Rho (X. P) monogrammatique [1]. Dans le district de Cumberland, en face de la péninsule de Galloway, on relève d'autres vestiges. Dans l'enceinte du cimetière de l'ancienne église de Brampton (Cumberland) il y avait un puits que nous trouvons ainsi désigné en 1704 : *Well or fountain called the* Nine wells *alias Priest-well* [2]. Aujourd'hui encore l'église de Saint-Ninian, à Brougham (Westmoreland) est connue par la tradition sous le nom de *Nine Kirks*. Le rapport d'analogie entre Ninian's Church (= Nine Kirks) et Nine Wells (= Ninian's Wells) saute aux yeux. Autre indice : Auprès du puits de Brampton se voit un arbre appelé S. Martin's Oak [3], or l'église de Brampton est dédiée au même saint dont Ninian introduisit le culte dans ces régions septentrionales [4].

La mission de saint Germain d'Auxerre et de saint Loup en Bretagne, en 429, prend place entre la fin de l'occupation romaine et le commencement de l'invasion saxonne. Cette mission concernait beaucoup moins l'apostolat du pays qu'une controverse théologique. Nous y pouvons noter cependant ce détail qui a son prix pour l'archéologie. *Cum quotidie irruente frequentia spitarentur divinus sermo non solum in ecclesiis verum etiam per trivia, per rura, per devia diffundebatur* [5]. D'où l'on peut induire, de cette nécessité de prêcher dans les rues, dans les champs et dans les terrains vagues que le christianisme breton était bien loin d'être localisé dans les cités romaines.

La mission de Kentigern est typique. Dans la seconde moitié du VIe siècle il arpente avec succès les régions de Strathelyde et de Galles. La vie du missionnaire a été écrite par Jocelin de Furness, au XIIe siècle, à l'aide de matériaux très anciens que l'auteur a su respecter à peu près. Au cours de ses pérégrinations, Kentigern dut se rendre de Strathelyde dans le pays de Galles. Il traversa la région montagneuse de Carlisle dont il évangélisa les habitants et en un certain lieu, nous dit la Vie, il dressa une croix de pierre, là même où, au XIIe siècle s'élevait une église [6]. Il s'agit de l'église bien connue de Saint-Kentigern, à Crosthwaite, par Derwentwater. Ce qui n'est pas moins important à retenir que le fait lui-même, c'est l'usage de lever une croix pour marquer un lieu de prédication et peut-être aussi d'établir un cimetière, avant d'entreprendre au lieu même la construction d'une église [7]. Jocelin nous apprend que Kentigern avait l'habitude de dresser « le triomphant étendard de la croix » dans les localités où il avait fait un séjour un peu prolongé, ou bien lorsqu'il y avait obtenu de grands succès de conversions; c'est ce qu'il fit en particulier à Glasgow [8]. Cette simple indication suffit à faire entrevoir l'importance de cette question archéologique des croix de pierre dans l'histoire des itinéraires des missionnaires

[1] G. Baldwin Brown, *The arts in early England*, in-8°, London, 1903, t. I, p. 161. — [2] Puits ou fontaine appelé les *Neuf puits* ou encore le puits du prêtre. — [3] Le « Chêne de Saint-Martin ». Sur une carte conservée à Naworth Castle et datée de 1603. — [4] *Transactions of the Cumberland and Westmoreland antiquarian and archeological Society*, t. X, p. 169. — [5] Constantius, *De vita Germani*, I, 23, dans Surius, *Vitæ sanctorum*, in-fol., Colon. Agripp., 1618, t. VII, jul. 31, p. 363 sq. — [6] *Life of Kentigern*, c. XXIII, dans *Historians of Scotland*, t. V. — [7] C'est, on le voit, exactement la même coutume que celle qui existe encore de nos jours, d'élever à l'entrée d'un village une « croix de mission ». — [8] *Life of Kentigern*, c. XLI.

et de l'évangélisation des peuples bretons, celtes et saxons [1].

La mission de saint Augustin envoyé de Rome par le pape saint Grégoire eut une longue et profonde influence sur le développement ultérieur du christianisme dans l'île de Bretagne. Cantobéry demeurera pendant des siècles une porte toujours ouverte à l'influence romaine. Mais toutefois, il importe d'en faire la remarque, longtemps avant l'archevêque Théodore et en contradiction avec le projet du pape Grégoire, saint Augustin renonce à faire choix de la *civitas Londinensis* [2] métropole civile à laquelle un romain, avec ses habitudes d'esprit, semblait devoir attribuer le siège épiscopal du primat plutôt qu'à la très infime capitale du royaume du Kent. La protection très appréciable d'Ethelberth justifiait surabondamment le choix, mais le fait n'en demeurait pas moins évident d'une sorte de disjonction entre la cité administrative et la cité épiscopale. C'était un démenti donné à l'usage romain qui avait, semble-t-il, prévalu à peu près sans contestation pendant la première évangélisation de l'île, au temps de l'église bretonne. On se donna raison sans doute et on ne manqua pas de faire valoir que la capitale du Kent était l'ancienne Durovernum; on dut rappeler l'existence d'un antique oratoire dédié à saint Martin et restauré par les soins de la reine Berthe.

Cependant l'esprit régnant à Cantorbéry était trop profondément romain pour renoncer aux idées favorites, aussi voit-on Augustin faire un établissement à Rochester, ce qui paraît n'avoir dû être dans sa pensée qu'un acheminement vers Londres, située alors à proximité de plusieurs royaumes saxons. Mais on était loin de compte, ainsi qu'on le vit lors de la réaction qui suivit la mort d'Ethelberth et un peu plus tard, quand les habitants de London fermèrent à l'évêque Mellitus les portes de sa ville épiscopale [3]. Dans le Nord, Paulin appliqua et développa le plan du pape Grégoire Ier pour rétablir le siège métropolitain d'York et ses suffragants. En 627, le siège d'York était relevé. On construisit d'abord une église de bois à laquelle succéda une église en pierre; mais York, si elle garda ses murailles, sa population et son importance municipale, ne fut plus bientôt que la capitale nominale du roi Edwin de Northumbrie [4]. C'était jouer de malheur.

Paulin convertit un nommé Blæcca, *præfectus* de Lincoln. L'église qui porte à Lincoln le vocable de saint Paul, située presque au centre de l'enceinte romaine, paraît bien être un souvenir de l'apostolat de saint Paulin à qui elle fut dédiée et non à saint Paul [5]. C'est d'ailleurs le cas à Saint-Paul de Cray dans le Kent [6]. Partout ailleurs une église comme Saint-Paulin de Lincoln eût pris l'importance d'un siège épiscopal. La ville gardait une certaine importance; pendant la période danoise, elle fut un des cinq *boroughs*, cependant elle ne devint siège épiscopal qu'après l'invasion normande.

La pointe hardie poussée vers le nord par Paulin avait obtenu des résultats aussi brillants que fragiles. A la conversion générale succéda une apostasie presque générale [7]. Le champ était ouvert aux missions celtiques. Celles-ci s'avancèrent avec moins d'impétuosité, mais graduellement et comme pas à pas, or ces pas étaient néanmoins rapides. Le nombre des conversions s'accroissait sans que la qualité des recrues y perdit. Ces missions celtiques avaient été conduites avec une si incontestable habileté que l'on a pu dire avec quelque complaisance patriotique que ce n'était pas Augustin mais Aidan qui avait été le véritable apôtre de l'Angleterre [8].

Les autres missions dont nous avons indiqué les chefs et la tendance eurent une influence moins considérable que celles dont nous venons de parler, néanmoins elles contribuèrent à diversifier les idées et les préoccupations et à compliquer l'histoire de la civilisation et des œuvres de toute nature dont elles procurèrent la réalisation.

Au temps où l'archevêque Théodore entreprit avec l'esprit d'indépendance et d'originalité que l'on sait la restauration du christianisme en Angleterre on pouvait s'attendre à voir prévaloir la conception romaine. Théodore avait reçu toute son éducation dans une Église de l'Orient où cette conception régnait sans conteste. Son principal lieutenant, Hadrien, qui devint abbé de Cantorbéry, était Africain, c'est-à-dire originaire d'un pays où la tradition de ce qu'on pourrait appeler un « épiscopat municipal » n'était pas moins répandue. On savait d'ailleurs à n'en pouvoir douter les idées régnantes à Rome puisqu'une lettre du pape Zacharie à l'apôtre de la Germanie, Boniface, lui rappelait l'interdiction portée par les canons contre l'érection de sièges épiscopaux dans les villes infimes et cela *ne vilescat nomen episcopi* [9]. En dépit de tout Théodore se montra favorable à la disjonction des sièges épiscopaux et des cités importantes. Il procéda à une répartition nouvelle des sièges et les fixa aux villes suivantes : Abercorn (681-685), Lindisfarn (635), Whiterne (730 [397]), Hexham (678), Chester le Street (900), Durham (990), York (664[625]), Stow (678), Lichfield (656), Leicester (680), Elmham (673), Worcester (680), Hereford (669), Dunwich (630), Dorchester (870[634]), Ramsbury (909), Londres (654[604]), Wells (909), Rochester (604), Cantorbéry (597), Crediton (909), Sherborne (705), Winchester (662), Saint-Germans (931), Selsey (709) [10] (fig. 1629).

Dans cette répartition, Théodore avait eu à compter avec le caractère monastique très prononcé que les missions d'Augustin et d'Aidan avaient donné à l'Église saxonne. Le rayonnement du christianisme se faisait

[1] La signification de ces croix est assez variée. Tombeaux, stations d'une procession funèbre (Will. Malmesbury, *Gesta pontificum*, Rolls series, n. *52*, p. 383), signature de traités (*Codex diplomaticus*, n. CCXXXVIII; Birch, *Cart. Sax.*, n. *919*); passage d'un gué (Christian Malford, dans le Wiltshire — Christemeleforde — ford of the memorial of Christ); embranchement de deux chemins (p. ex. à Longthorpe près de Peterborough; J. T. Irvine dans *Journal of the archæological Association*, t. XLIII, p. 372); emplacement de foires ou de marchés (Earle, *Land Charters*, p. 467). Entre toutes ces variétés nous ne nous occupons ici que des croix qui servaient à marquer l'emplacement d'une réunion chrétienne ou d'une future église. Bède, *Epistola ad Ecgbertum*, n. 7; *Hist. eccles.*, l. III, c. XXVI; l. IV, c. XXVII, *P. L.*, t. XCV, col. 163, 220, nous apprend que vers le début du VIIIe siècle, afin d'établir des églises et des paroisses, les prêtres circulaient de village en village pour prêcher, baptiser et confesser. C'était en pareil cas qu'une croix servait de point de repère aux gens des environs. La *Vita Willibaldi* nous fournit un exemple de cette pratique jusque dans le cœur du Wessex. Une nonne anglo-saxonne, cloîtrée à Heidenheim en Germany, écrivit vers la fin du VIIIe siècle la vie de Willibald et raconta que le saint, qui était né en 699, n'étant encore âgé que de trois ans, fut consacré solennellement par ses parents au service de Dieu au pied de la croix qui s'élevait près de leur demeure. La nonne ajoute : *quia sic mos est saxonicæ gentis, quod in nonnullis nobilium bonorumque hominum prædiis, non ecclesiam, sed Sanctæ Crucis signum Domino dicatum... in alto erectum, ad commodam diurnæ orationis sedulitatem, solent habere. Acta sanctor.*, jul. t. II, p. 502. — [2] Bède, *Hist. eccl.*, l. II, c. III; *Multorum emporium populorum terra marique venientium, P. L.*, t. XCV, col. 81. — [3] Bède, *Hist. eccl.*, l. II, c. VI; *Mellitum vero Lundonienses episcorum recipere noluerunt, P. L.*, t. XCV, col. 91. — [4] Bède, *Hist. eccl.*, l. III, c. 1, *P. L.*, t. XCV, col. 115. — [5] Stukely, cité par Gough's *Camden*, t. II, p. 263; Venables, *Assoc. Soc. Reports*, 1888, p. 342. — [6] St. Paul's ecclesiological Society, *Transactions*, t. III, p. 263. — [7] Bède, *Hist. eccl.*, l. II, c. XIV, XVI, *P. L.*, t. XCV, col. 105, 108. — [8] J. B. Lightfoot, *Leaders in the northern Church*, in-8°, London, 1890, p. 9. — [9] *P. L.*, t. LXXXIX, col. 918. — [10] Les dates d'érection ou de re-érection des sièges permettront d'écarter ceux qui sont postérieurs à Théodore.

principalement autour des monastères qui servaient de point d'attache aux missionnaires. Ce caractère monastique s'étendait aux nouvelles Églises dans lesquelles Augustin et Laurent, suivant la remarque d'Ordéric Vital, remplaçaient volontiers le *presbyterium* et le corps canonial par la communauté monastique. Celle-ci était naturellement étanche à la vie municipale et cette circonstance inattendue venait renforcer la tendance déjà signalée à la disjonction.

Une conséquence toute naturelle de cette situation fut le caractère des édifices épiscopaux destinés à être desservis par des moines. Ce n'est qu'exceptionnellement



1629. — Carte d'Angleterre où figurent les églises saxonnes et les monastères nommés par Bède. D'après *Journ. of the Brit. archæol. Association*, 1868, t. XXIV, pl. 22.

que les églises cathédrales étaient desservies par des clercs séculiers, aussi on comprend que dans presque tous les cas nous devons nous attendre à rencontrer la cathédrale flanquée des bâtiments monastiques indispensables à l'observance régulière. C'est d'abord le cloître qui s'impose sans discussion [1]. L'*atrium* est non moins indispensable avec sa ceinture d'officines. Les anciens édifices tels que Saint-Ambroise de Milan, Sainte-Cécile du Trastevere, Tébessa et Rusguniæ en Afrique, Kalat Sem'an près d'Antioche présentent des dispositions de ce type. Le procès-verbal de l'église de Cirta (= Constantine) nous montre la proximité des bâtiments d'habitation et de l'église. En Gaule, même situation. A Toulouse, un évêque donne l'hospitalité à un prince mérovingien *in domo ecclesiæ* [2], Grégoire de Tours reçoit le roi à Orléans, dans sa demeure voisine de la basilique de Saint-Avit [3], mêmes façons à Tours et à Lyon, le successeur de Nicetius († 573) fait dans ce but *ædificium domus ecclesiasticæ exaltari* [4].

On s'explique dès lors sans peine que les cathédrales monastiques aient été pourvues d'un cloître, d'un atrium et, en général, de tout ce qu'exige la vie régulière de leurs desservants. Les cathédrales qui n'étaient pas desservies par des moines le furent souvent, à partir du IXe siècle, par des chanoines réguliers dont la vie entraînait à peu près toutes les mêmes exigences et imposait la même organisation que l'institution monastique.

L'influence celtique s'accommoda plus ou moins à ces usages et aux types qu'ils imposaient.

Les traces d'édifices anglo-saxons se trouvent localisées en Angleterre; l'Écosse paraît jusqu'ici n'en posséder aucun spécimen [5], on y relève plutôt des indices d'influence celtique comme sur la tour de Restennet Priory, Forfarshire, la chapelle de Saint-Regulus à Saint-Andrews, l'étage supérieur de la tour de Abernethey (Perthshire). Dans le pays de Galles, c'est bien à tort que M. H. Bloxam a cru découvrir une origine anglo-saxonne à la tour de Priestholm ou Puffin Island. Aucune trace monumentale des Anglo-saxons dans la Cornouaille car on ne saurait rien induire de certain d'après quelques indices discutables de l'église de Tintagel. Dans ces diverses régions toutes les constructions religieuses appartiennent au type qualifié généralement de celtique. Les indices de travail saxon dans l'église priorale de Horoth (Dublin Bay) ne sauraient prévaloir contre les traces celtiques bien évidentes.

Il n'en faudrait pas conclure que l'architecture saxonne est demeurée confinée dans l'Angleterre proprement dite. Les exemples sont rares mais non inconnus, dans la partie occidentale qui s'étend du Cumberland à la Mersey, dans le Staffordshire et le Cheshire. Ils deviennent moins rares dans la partie méridionale, comtés de Monmouth, Somerset, Dorset et Devon. Il faut faire remarquer dans le Shropshire, au plein cœur de la tradition et de l'influence celtiques, un bon exemple d'architecture saxonne.

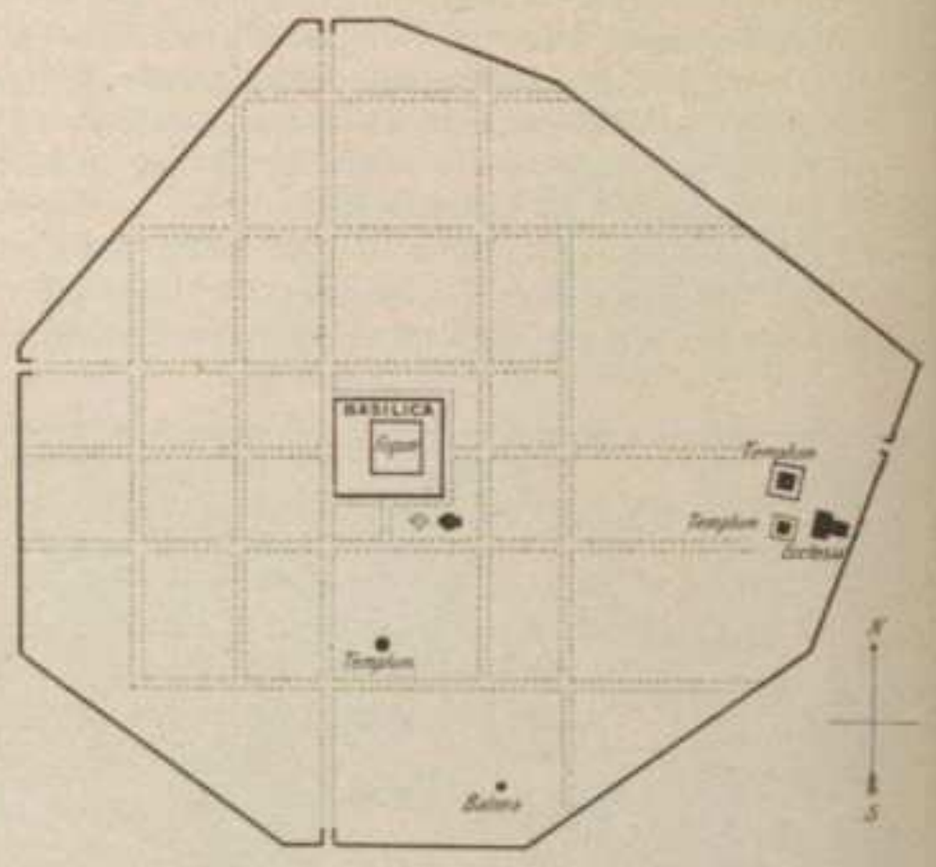
Les hésitations que nous constatons relativement à l'attribution de tel ou tel monument à l'époque saxonne tiennent à des idées préconçues qu'une étude très méthodique et des comparaisons multiples peuvent seules corriger. C'est ainsi qu'il faut aujourd'hui renoncer à l'opinion d'après laquelle les églises saxonnes se distingueraient par leur longueur excessive et disproportionnée à la largeur. Pour quelques exemples tels que Escomb ($13^m22 \times 4^m25$), Monkwearmouth ($19^m76 \times 5^m77$) et Jarrow ($22^m49 \times 5^m47$) dont l'aspect rappelle plutôt celui d'un corridor que d'une nef d'église, nous rencontrons un grand nombre d'édifices dont les proportions n'offrent rien d'anormal : Kirk Hammerton ($6^m23 \times 4^m10$), Whitfield ($6^m38 \times 3^m95$), Warcham ($4^m44 \times 5^m00$), Bradford-on-Avon ($7^m60 \times 3^m95$), Deerhurst Chapel ($7^m75 \times 4^m86$), Bessingham ($8^m20 \times 4^m56$), Bracebridge ($9^m27 \times 5^m47$), Lyminge ($9^m72 \times 5^m16$), Rockland ($10^m33 \times 5^m77$), Woolbeding ($10^m48 \times 5^m77$), Avebury ($11^m10 \times 5^m16$), Greens Norton ($11^m40 \times 5^m47$), Saint-Martin, Cantorbéry ($11^m70 \times 7^m29$), Ropsley ($12^m16 \times 4^m70$), Brigestock ($12^m30 \times 4^m56$), Rochester ($12^m76 \times 8^m51$), Saint-Pancrace, Cantorbéry ($12^m90 \times 8^m05$), Corbridge ($14^m59 \times 5^m16$), Coln Rogers ($16^m27 \times 5^m47$), Saint-Mildred, Cantorbéry ($16^m94 \times 7^m29$) [6].

Plusieurs particularités dans lesquelles on avait pensé longtemps posséder des critères certains de la maçonnerie saxonne sont aujourd'hui abandonnées. La

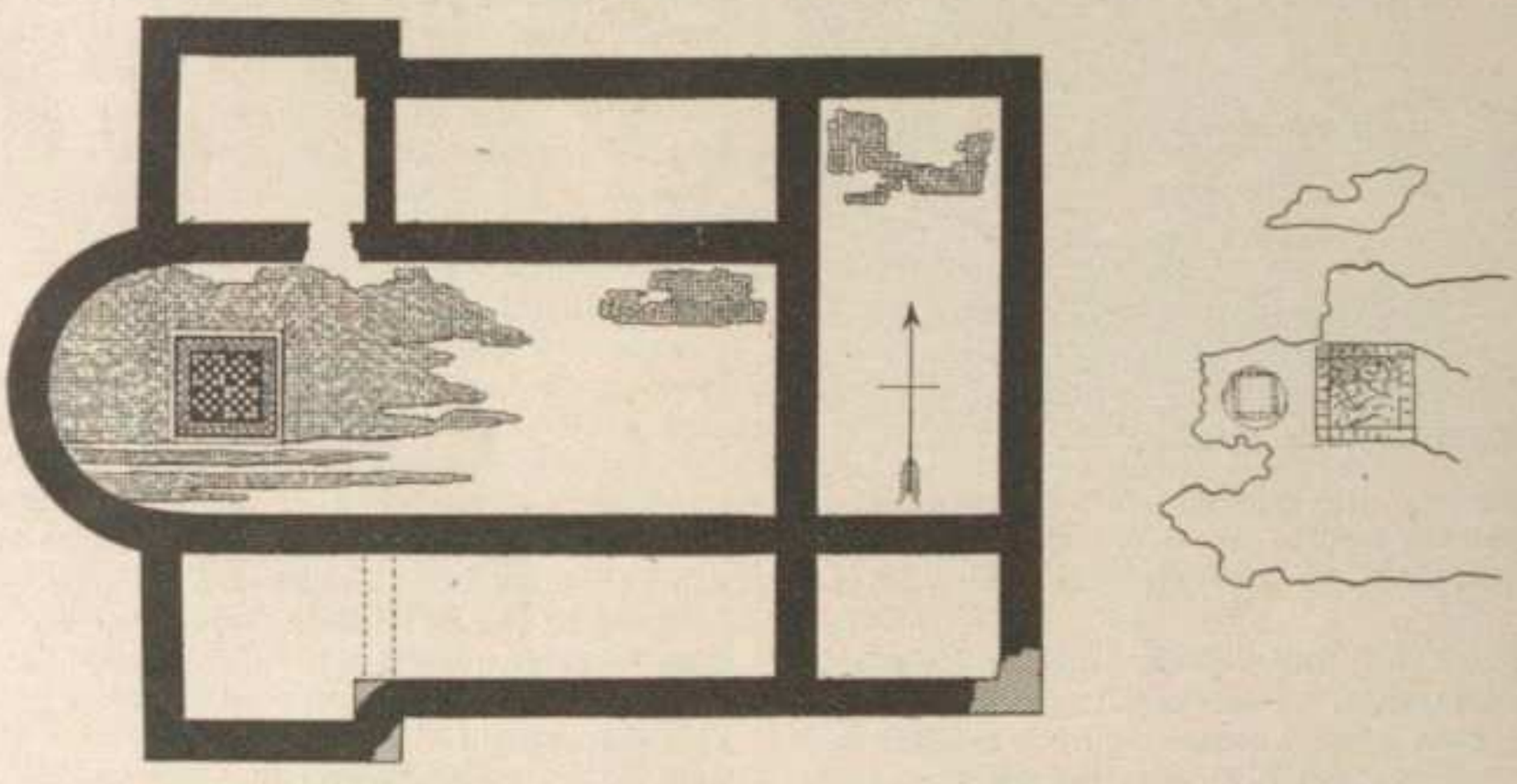
[1] J. Schlosser, *Die abendländische Klosteranlage des früheren Mittelalters*, in-8°, Wien, 1819, a entrepris de démontrer que le cloître n'était pas caractéristique des anciennes maisons monastiques. — [2] Grégoire de Tours, *Hist. Francor.*, l. VII, c. XXVII, *P. L.*, t. LXXI, col. 431. — [3] *Ibid.*, l. VIII, c. II, *P. G.*, t. LXXI, col. 449. — [4] *Ibid.*, l. IV, c. XXXVI, *P. G.*, t. LXXI, col. 298. Possidius, dans sa *Vita Augustini*, nous fait connaître avec quelle rigueur les évêques tenaient parfois cette *domus ecclesiastica*. Dans une lettre écrite en 562, Nicetius de Lyon mentionne le *rector domus ecclesiæ*. — [5] Mac Gibbon et Ross, *The ecclesiastical architecture of Scotland*, in-8°, Edinburgh, 1896-1897. — [6] J. Baldwin Brown, *The arts in early England*, 1903, t. II, p. 84

construction par rang de matériaux inclinés de façon à former une figure dite « arête de poisson » est spéciale aux constructeurs normands. L'épaisseur des murailles n'est pas beaucoup plus démonstrative aujourd'hui, après avoir été jadis un argument irrésistible [1]. Le profil des plinthes des murs anglo-saxons n'offre rien non plus de rigoureusement spécifique [2].

IV. Basilique bretonne. — La plus grande incertitude règne dès qu'il s'agit de déterminer la date des églises que leur style invite à classer parmi les édifices de la période saxonne. Les indices sont si vagues et parfois si contradictoires qu'on se trouve en présence de traits positifs complétement insuffisants pour déterminer si, comme c'est le cas pour l'église de Dover Castle, nous nous trouvons en présence d'un ouvrage contemporain du roi Ethelberth de Kent ou d'Édouard le Confesseur, et ces deux règnes sont séparés par un intervalle de quatre siècles et demi. Si les moindres modifications de technique et de style à l'époque gothique ont été relevées avec tant de minutie qu'elles permettent aujourd'hui de fixer avec une quasi-certitude la date d'une cathédrale, il n'en est pas de même à l'époque saxonne. A cette époque, il faut procéder par groupes et déterminer une progression sans prétendre lui appliquer une trop rigoureuse chronologie. Cela tient en partie à ce fait que l'architecture saxonne, ou ce qu'on appelle de ce nom, n'est pas une conception originale, mais une imitation de plus en plus dégénérée de l'architecture romaine des basiliques. Les ruines plus ou moins informes des églises construites à l'époque romaine ont inspiré et instruit les rudes artisans bretons. On peut d'après cela présumer qu'à mesure que le temps s'écoulait la barbarie se faisait plus épaisse et les constructions plus pitoyables; ce n'est pas cependant un critère certain à l'aide duquel on puisse dater les édifices conservés jusqu'à nos jours. Au lieu de chercher dans l'appareil de plus en plus négligé les éléments d'une chronologie, il semble qu'on puisse, avec plus de raison, étudier le plan par terre des plus anciennes églises dans l'espoir d'y trouver des indices moins aventureux. A vrai dire, ces plans eux-mêmes ont eu à subir des remaniements aussi graves, ou peu s'en faut, que les murailles auxquelles ils servaient de bases. Certains n'ont cessé de marquer pendant huit siècles, d'autres pendant treize siècles, l'emplacement de l'édifice du culte chrétien tour à tour allongé, élargi, sectionné, etc., ce qui laisse à penser les modifications apportées au plan primitif. Car c'est un fait que nous aurons, à plusieurs reprises, l'occasion de constater; on s'attacha à l'emplacement primitif des églises et on les reconstruisit à l'époque saxonne, à l'époque normande, et même depuis, sur le lieu même où les chrétiens de l'époque bretonne avaient élevé leurs basiliques ou leurs oratoires.



1630. — Plan de la *Civitas* de Silchester.
D'après Baldwin Brown, *The arts in early England*, 1903, t. I, p. 146, fig. 19.



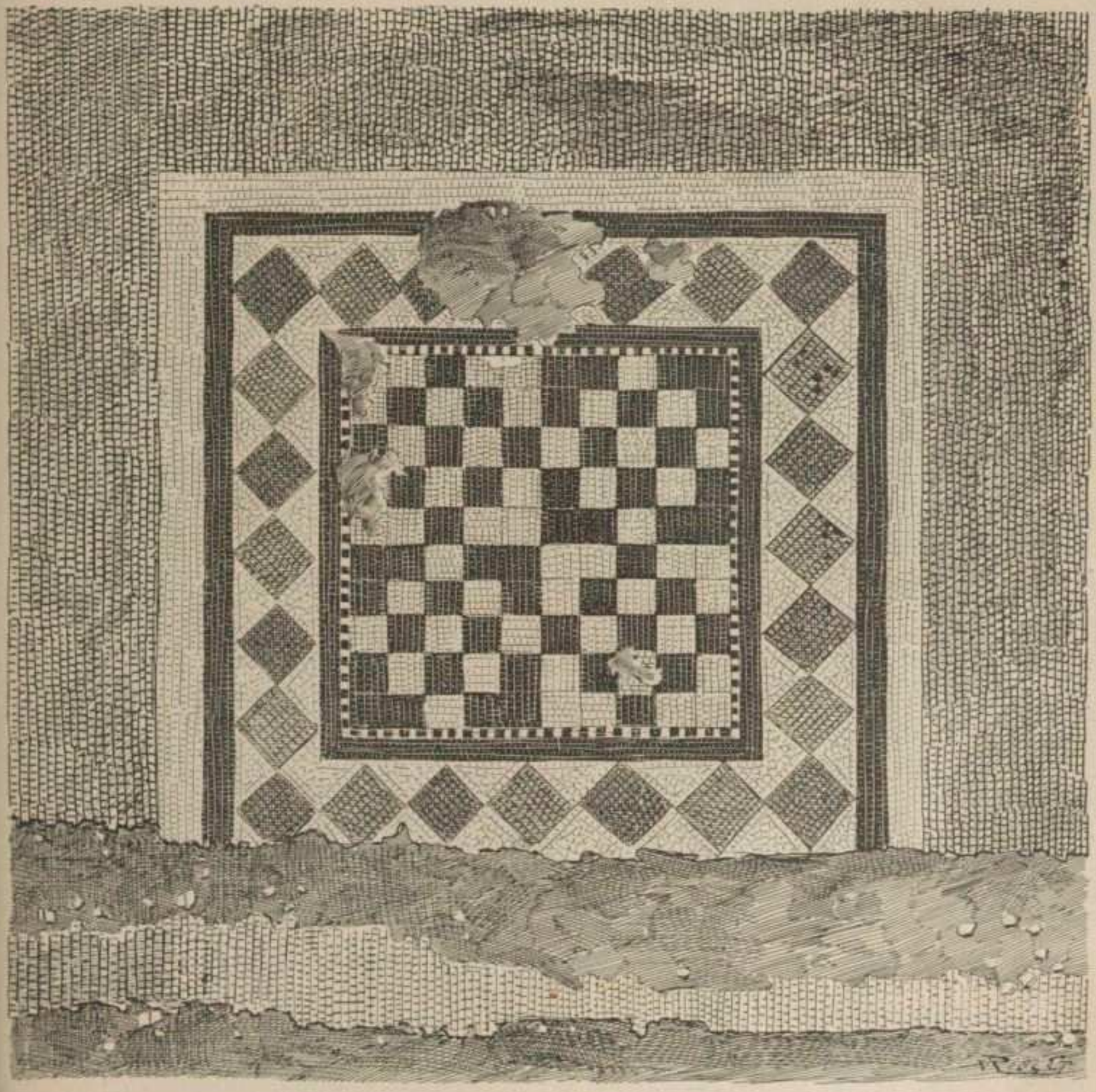
1634. — Plan de la basilique de Silchester. D'après *The Archæologia*, 1892, t. LIII, p. 564, fig. 4.

Heureusement la seule église d'Angleterre qui peut être raisonnablement reportée à l'époque romaine n'a pas eu à subir ces retouches successives; c'est la petite basilique de Silchester qui offre bien des points de ressemblance avec les églises de Reculver, Brixworth et Hexham. Silchester (Hampshire) était vraisemblablement une *civitas* du type des cités gauloises (fig. 1630). Cependant elle était très romanisée et elle présente aujourd'hui le type le plus achevé, pour l'Angleterre, de la civilisation romaine. L'enceinte mesure un mille et demi, elle contient une basilique et les divers édifices civils voisins du forum. C'est près de ce forum qu'on a relevé le plan d'une petite église chrétienne de forme

[1] Il semble que, d'après les statistiques, la moyenne des murs saxons doive présenter entre 2 pieds et 2 pieds 6 pouces. — [2] J. Baldwin Brown, *op. cit.*, t. II, p. 85, fig. 31 : plinthes de murs anglo-saxons : Dunham Magna (Norfolk), Hainton Church tower (Lincolnshire), St. Martin, Wareham (Dorset), Clee, tower-arch (Lincolnshire), Stow, south transept (Lincolnshire).

basilicale. La ruine de la cité de Silchester a eu ce résultat de nous conserver l'enceinte et ses principales constructions. A l'époque médiévale une église a été bâtie proche du mur d'enceinte.

Les procédés de construction ont leur grand intérêt pour l'histoire de l'architecture religieuse anglo-saxonne, peut-être le tracé du plan est-il plus instructif encore. Si on n'en a pas fait la remarque depuis longtemps, c'est peut-être parce que les fouilles étant



1632. — Pavement de mosaïque de la basilique de Silchester. D'après *The Archæologia*, 1892, t. LIII, pl. XL.

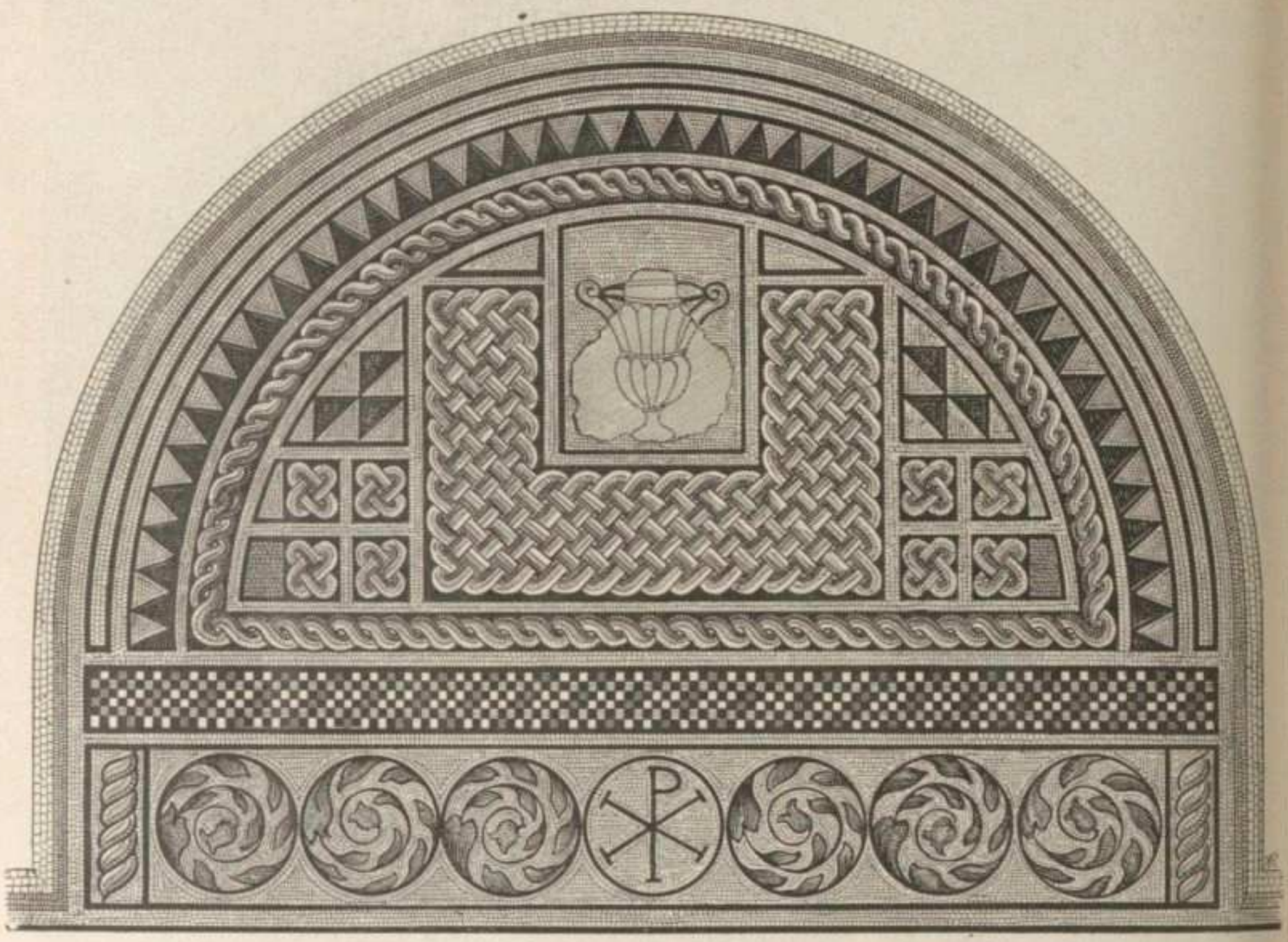
rares et généralement conduites avec peu de méthode on en tirait des conclusions insuffisantes et écourtées. Le détail architectural des édifices restés debout se prêtait mieux aux dissertations et aux croquis.

Entre tous les édifices religieux relevés sur le sol de l'Angleterre, le seul qui appartienne à l'époque romano-bretonne est, sans contestation possible, celui que les fouilles de 1892 ont fait découvrir à Silchester. Le plan affecte la forme d'une petite basilique rappelant les plus anciennes basiliques de Rome et présente des particularités que nous retrouverons à Reculver, à Brixworth et à Hexham, d'où elles passeront dans la tradition monumentale de l'Angleterre. La cité entière de Silchester était divisée en larges espaces encadrés de rues et portant le nom classique d'*insulæ*. La petite basilique chrétienne faisait partie d'une *insula* située au sud du *forum* et de la basilique civile [1], elle occupait le centre de l'*insula*. Elle se compose d'une nef terminée par une abside semi-circulaire tournée à l'ouest; sa longueur est de 9 mètres, sa largeur de 3 mètres. Au nord et au sud, la nef est flanquée de deux ailes assez peu spacieuses puisqu'elles ne mesurent que 1m52 de large; elles sont terminées par de petites chambres ayant un faux air de transept. La chambre située au nord était séparée par un mur du reste du bas côté, tandis que la chambre située au sud n'avait peut-être pas cette séparation. A l'est de l'édi-

[1] En 1891, les fouilles de Silchester ont révélé l'existence d'une ville romaine : *Calleva Atrebatum*. On trouvera une description très complète par G. E. Fox, *Excavations on the site of the roman city of Silchester, Hants, in 1891*, dans *The Archæologia*, 1892, t. LIII, p. 263-288, pl. XXI-XXV; *Excavations on the site of the roman city at Silchester, Hants, in 1892*, p. 539-579, pl. XXXVII-XLI; J. T. Micklethwaite, *Something about saxon Churchbuilding*, dans *The archæological Journal*, 1896, t. LIII, p. 295-319; C. R. Peers, *On saxon churches of the Saint-Pancras type*, dans la même revue, 1901, t. LVIII, p. 434; G. Baldwin Brown, *The arts in early England*, in-8°, London, 1903, t. II, p. 11-12.

fice un porche s'étendait sur toute la largeur de la façade; ce porche mesurait 7m80 en longueur et 1m84 en profondeur. La longueur totale de l'édifice, prise à l'extérieur était de 12m76; les murs mesuraient deux pieds d'épaisseur, ils se composaient de matériaux de remploi avec les coins marqués par des tuiles. La nef centrale conserve une partie notable de son ancien pavement de mosaïque. A une distance de 3m34 environ dans la direction de l'Orient, en avant du porche et dans l'axe de l'église, se voit une excavation mesurant 1m18 en carré, dont la partie intérieure est revêtue de tuiles; à l'est de ce puits se trouve un trou de peu de profondeur tapissé de silex. A 6m80 à l'ouest de la basilique et dans son axe se voit un puits dont la partie inférieure est encore tapissée de bois. Ce puits était rempli de silex et de quelques pavés, restes d'un édifice dont il ne subsiste aucune trace. A quelque distance du puits on recueillit trois monnaies à l'effigie de Victorinus et presque au fond du puits et deux petits tasses d'étain de forme conique.

Les fondations seules de l'église subsistent encore; on en est donc réduit à des conjectures pour tout ce qui concerne l'aménagement intérieur. Il est vraisemblable que les bas-côtés communiquaient avec la nef centrale au moyen de baies divisées par des colonnes ou par des pilastres. Toutefois les deux chambres formant *narthex* ne communiquaient probablement avec le sanctuaire que par une simple porte. Mêmes incertitudes pour le porche où il semble que trois portes, correspondant à la nef centrale et aux bas-côtés, devaient être percées; en outre une colonnade traçait probablement la façade du porche. L'éclairage de la basilique n'est indiqué par aucun vestige, il est clair qu'on devait avoir des fenêtres, mais ni linteaux, ni jambages n'ont été retrouvés. A l'intérieur, les parois étaient enduites de plâtre peint dont on a retrouvé des fragments; quelques-uns de ceux-ci ont permis d'induire que, suivant la mode du temps, ces lambris de plâtre représentaient du marbre. L'autel était certainement dressé sur le panneau de mosaïque situé devant l'abside. Nous ignorons sur quels vestiges peut s'appuyer M. W. H. St John Hope pour soutenir que l'autel de bois primitif fut remplacé par un autel plus solide en pierre ou en marbre dont la présence a laissé quelques traces, des débris de ciment. Les dimensions par trop restreintes entre l'emplacement de l'autel et le pourtour de l'abside ne permettent pas de supposer



1633. — Pavement de la petite niche de Frampton. D'après Sam. Lysons, *Reliquiæ Britannico-Romanæ*, 1801, pl. v.

que l'évêque et son clergé y prenaient place; c'eût été matériellement impossible. La conservation des incrustations inviterait même à croire qu'elles n'ont dû être foulées aux pieds qu'exceptionnellement, tandis que la partie de ces incrustations, située à l'est, est très détériorée. Il serait quelque peu arbitraire de tirer de ces indices des conclusions trop arrêtées; rien ne laisse simplement supposer que le pavement n'a pas été refait à l'époque qui précéda immédiatement la ruine de l'église, ni que ce pavement n'ait été recouvert par une natte ou par un tapis.

La petite excavation devant le porche, qui a été mentionnée plus haut, doit être certainement identifiée avec la fontaine à laquelle les fidèles se lavaient le visage et les mains avant de pénétrer dant l'église. L'*atrium* qui précédait le porche a disparu sans laisser le moindre vestige, mais cet *atrium* a-t-il existé? C'est une question qu'il nous paraît hasardeux de résoudre par des conjectures. Ce qu'on peut faire observer c'est que la basilique s'élevait au centre de l'*insula IV*, d'où on pourrait inférer que les dispositions offrai

quelque analogie avec celles de telle basilique de la Syrie centrale placée au centre d'un mur de clôture très éloigné. A Silchester, l'*area* limitée par des rues sur trois de ses faces mesure 30m47 en largeur sur 39m61 en longueur. Cette *area*, sauf à l'entour de la fontaine, était entièrement couverte de gravier et une dépression profonde a été remarquée le long des faces sud et est.

Nous avons parlé d'une mosaïque servant de pavement à la nef centrale. Les incrustations sont assez grossières et se composent de cubes en tuileau rouge mesurant 0m025 de côté. Au centre et au niveau de l'abside on a réservé un panneau de 1m50 en carré, d'une mosaïque un peu plus délicate puisque les incrustations ne mesurent que 0m017. Le dessin est des plus simples et purement géométrique (fig. 1632). Un carré intérieur représente une sorte de damier aux cases noires et blanches. Une large bordure l'entoure, faite de losanges alternativement rouges et verts se détachant sur fond blanc, le tout enfermé par un filet noir que sertit un bandeau blanc. Les incrustations de couleur verte sont en marbre, celles de couleur rouge en tuileau, celles de couleur noire en pierre calcaire, mais plusieurs semblent ne présenter qu'une sorte de recouvrage ou de placage, enfin celles de couleur blanche sont faites de liais blanc et de clunch.

La tonalité douce des tuileaux qui couvraient la plus grande partie du sol de la basilique devait donner à celle-ci quelque chose d'opulent et de chaud, un peu à la façon d'un immense tapis de moquette rouge unie. On a constaté sous le porche l'emploi du même pavement, mais ce qui subsiste en cet endroit est insignifiant. La date de la mosaïque ne saurait être abaissée au-dessous du début du Ve siècle, elle peut être un peu plus ancienne[1]. L'omission de tout symbole chrétien sur cette mosaïque ne saurait être invoquée contre la destination liturgique de l'édifice auquel elle servait de pavement. Cette omission pourrait n'être qu'une preuve de haute antiquité puisque sur une mosaïque dont nous allons parler on a inséré un monogramme du Christ à une date postérieure à celle de la mosaïque et du règne de Constantin.

La mosaïque à laquelle nous venons de faire allusion servait de pavement à une vaste salle dont un des côtés offrait une petite niche également pavée de mosaïque. La décoration est géométrique avec quelques médaillons représentant des épisodes mythologiques tels que Paris et Vénus. Le pavement de la petite niche présente, comme décoration, un cratère parmi des entrelacs, des torsades, des dents de scie, des macarons (fig. 1633). C'est à la partie inférieure qu'on a inséré, à une date qui ne saurait être antérieure au milieu du IVe siècle, un *chrismon*[2]. Si on s'en rapporte à la reproduction en couleurs donnée par Samuel Lysons cette mosaïque aurait été encore éclatante de fraîcheur à



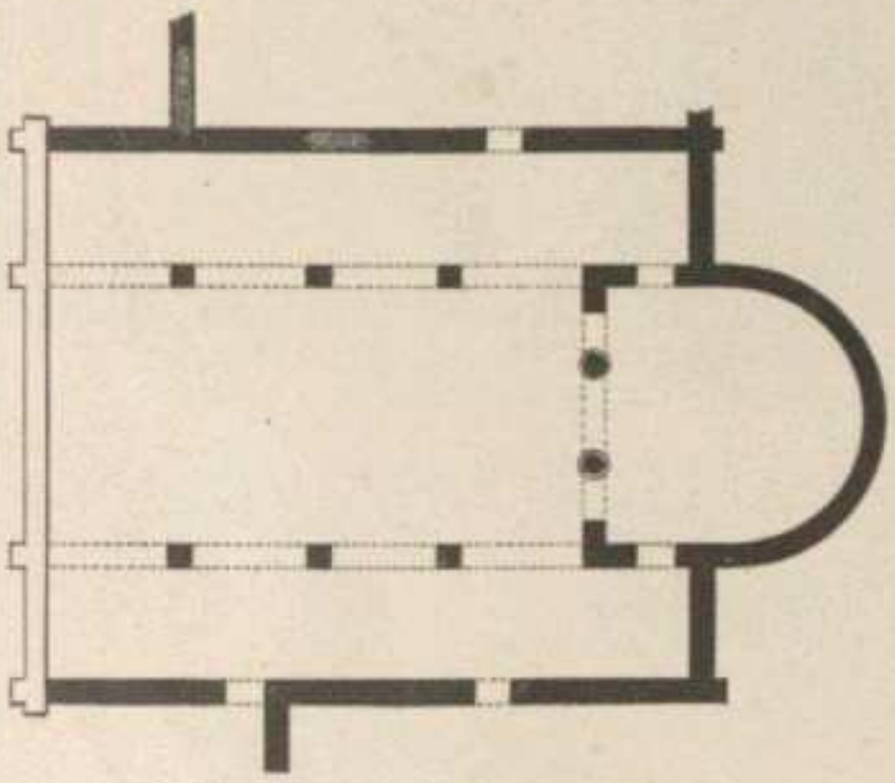
1634. — Pavement de mosaïque à Horkstow. D'après Sam. Lysons, *Reliquiæ Britannico-Romanæ*, pl. III.

l'époque où elle fut découverte. Mais toutes les planches de l'ouvrage de Lysons rivalisent ainsi de ces tonalités crues qui font la joie des coloristes de l'Angleterre contemporaine ; on peut croire qu'en réalité les tons étaient beaucoup plus amortis. Cette mosaïque a été trouvée à Frampton, dans le Dorsetshire.

Un autre pavement de mosaïque découvert à Horkstow, dans le Lincolnshire, fut également publié avec un brillant coloris par S. Lysons (fig. 1634). Cette mosaïque a passé inaperçue auprès de tous les archéologues chrétiens ; nous ne doutons pas cependant de son origine chrétienne. Ce qui subsiste nous laisse voir dans un médaillon central Orphée jouant de la lyre. Autour de ce médaillon rayonnent huit compartiments inscrits dans un cercle dont le diamètre mesure 5m62. Chaque compartiment contient un animal de grandes dimensions et un sujet composé d'animaux plus petits ou de volatiles. Dans les compartiments conservés on voit un éléphant, un ours, un sanglier. Au-dessus des colombes, dans les angles les têtes (des Saisons?) et des croix[3].

[1] G. E. Fox et W. H. St. John Hope, *Excavations on the site of the roman city at Silchester, Hants, in 1892*, dans *The Archæologia*, 1892, t. LIII, p. 563, 567, pl. XL. — [2] Samuel Lysons, *Reliquiæ Britannico-Romanæ containing figures of Roman antiquities discovered in England*, in-fol., London, 1801-1817, pl. V, p. 6; E. Hübner, *Inscript. Britann. christianæ*, in-4°, Berolini, 1876, p. 12, n. 31. — [3] Samuel Lysons, *Reliquiæ Britannico-Romanæ*, pl. III, p. 2. Les couleurs de cette mosaïque sont le gris bleuté, le rouge, le blanc, le bleu sombre, le brun et quelques teintes neutres.

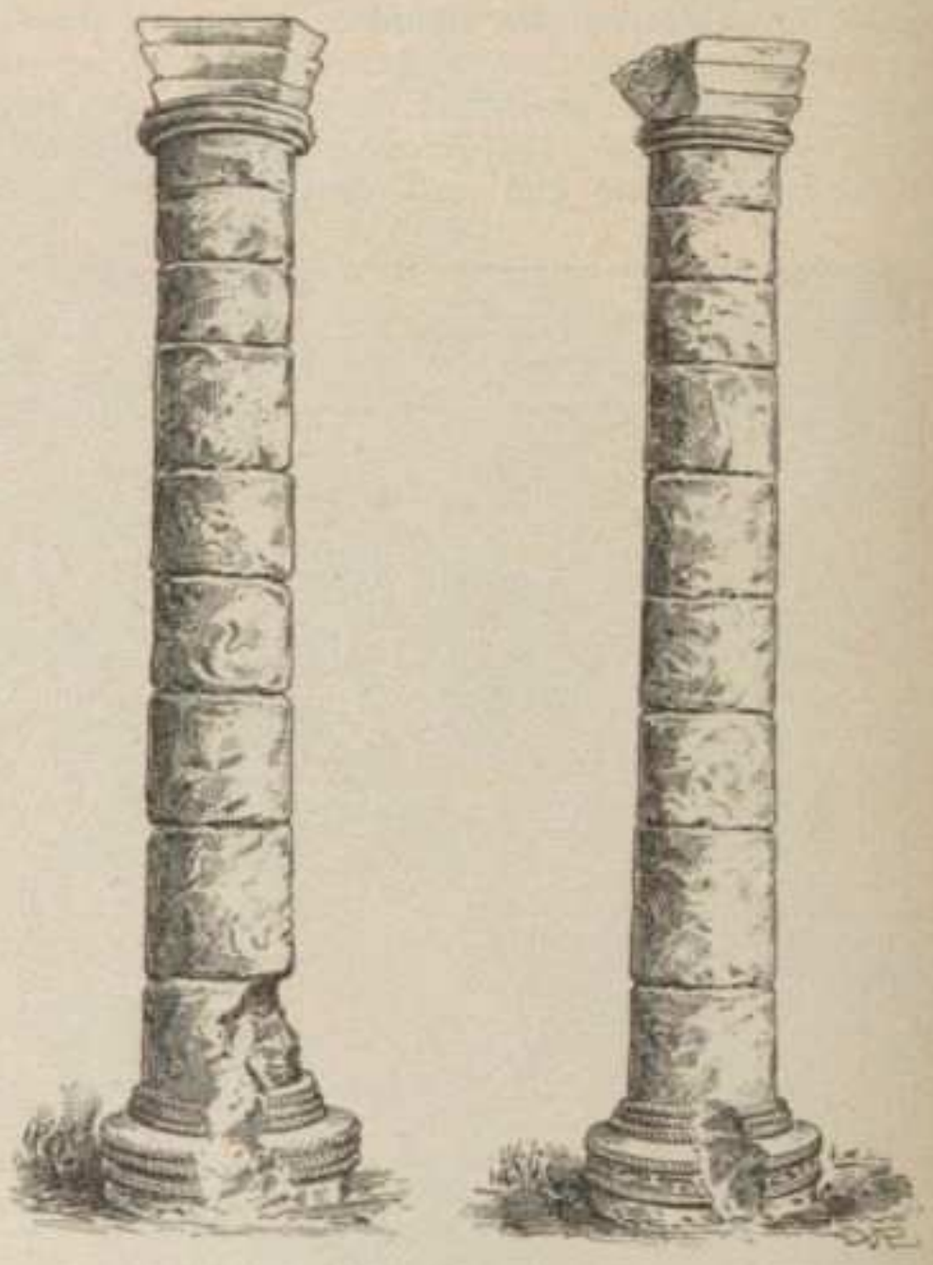
V. Basiliques saxonnes. — La période des invasions barbares, depuis l'an 449 jusqu'à l'arrivée de saint Augustin de Cantorbéry et de ses compagnons, n'est marquée par aucune construction. En ce qui concerne la nef de Saint-Martin de Cantorbéry, en dépit de tout ce qu'on en a pu dire, il reste impossible de faire la preuve qu'elle remonte, fût-ce en partie, à l'époque romaine. Quant à la cathédrale élevée par saint Augustin, elle aura dû recevoir bien des modifications et des agrandissements jusqu'à l'époque du grand incendie de 1067. Eadmer nous en a laissé une description aux termes de laquelle on voit que cette cathédrale était bâtie *Romanorum opere et ex quadam parte ad imitationem ecclesiæ beati apostolorum principis Petri.* L'église comportait une abside et un autel à ses deux extrémités. L'autel de l'est était considéré comme l'autel majeur et le chœur des moines se trouvait en avant, formant une sorte d'enclos. L'abside de l'ouest, qui était vraiment primitive, possédait jadis la chaire épiscopale par devant laquelle se dressait l'autel; quand on agrandit l'édifice on se détourna de cette abside de l'ouest et on se tourna à l'extrémité opposée. Étant donnée



1635. — Plan de l'église de Reculver.
D'après *The archæological Journal*, 1896, t. LIII, p. 298, fig. 1.

la stérilité avérée des Celtes en fait de constructions monumentales, on est fondé à supposer que la mission de saint Augustin contribua au maintien du type architectural romain qu'avaient reproduit jadis les chrétientés bretonnes. La réminiscence de la basilique est évidente, quoique toutes les parties n'offrent pas les dimensions classiques, et même parfois diverses parties de la basilique ont été supprimées ou gravement altérées. La *confessio* était quelquefois oubliée, l'édifice coupé et dénaturé, réduit à un seul portique.

Un des plans les mieux caractérisés de cette catégorie d'édifices est celui d'une petite église construite vers 670 à Reculver, dans le Kent, et détruite au début du XIXe siècle. Cette église se trouve doublement rapprochée, par sa date et sa situation, du centre de l'influence latine : Cantorbéry. Quelques ruines et le tracé des fondations nous permettent de nous en faire une idée assez approchante de l'état primitif. Ainsi qu'on peut s'en rendre compte sur le plan (fig. 1635) l'édifice se composait d'une nef longue de 15m23 sur une largeur de 7m31. Cette nef est tracée par trois rangées de deux piliers formant quatre arches. A l'est s'ouvre une abside de toute la largeur de la nef, tandis que ce qui se voyait à l'ouest semble avoir été détruit et remplacé par des constructions postérieures. Une particularité à noter à l'entrée de l'abside, c'est l'aveu d'incapacité des maçons à jeter un arc de la largeur de la nef; ils s'en sont dispensés en subdivisant cette arche en trois arcades supportées par deux petits piliers de pierre, aujourd'hui conservés dans le *Close* de la cathédrale de Cantorbéry (fig. 1636). Ce sont des colonnettes d'un travail bien fruste et dans lequel néanmoins on retrouve clairement la trace de l'influence corinthienne [1]. Avec cette basilique de type encore régulier, mais où nous relevons de si curieuses timidités, nous sommes, on le voit, loin de la basilique de Silchester. Vraisemblable-



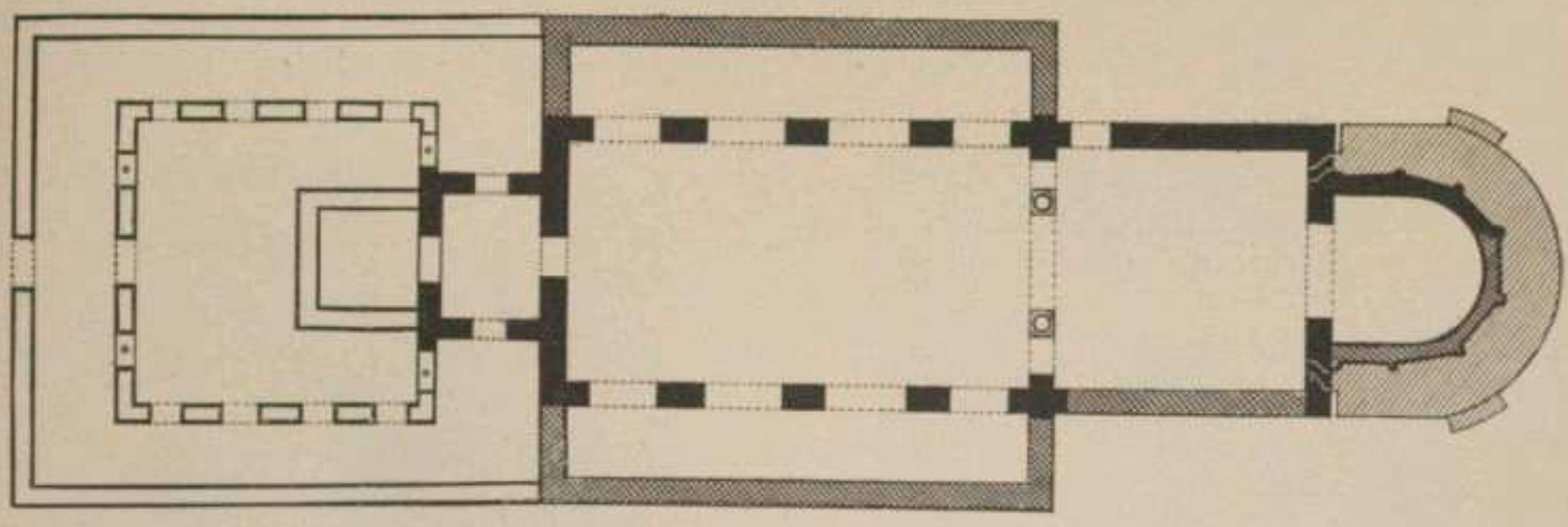
1636. — Colonnettes de l'église de Reculver.
D'après C. Roach Smith, *Collectanea antiqua*, 1868, t. VI, pl. XLV.

ment l'église de Reculver n'est pas antérieure à l'année 670. Nous venons de dire que la façade ouest a pu subir des remaniements, un texte relatif à l'église de l'abbaye d'Abingdon, fondée en 675, est précieux à noter pour la description qu'il contient. Il y est dit : *Habebat in longitudine c et XX pedes et erat rotundum tam in parte occidentali quam in parte orientali.* Trois siècles plus tard l'église était restaurée sur le même plan : *Cancellus rotundus erat, ecclesia est rotunda, duplicem habens longitudinem quam cancellus; turris quoque rotunda est.* Il est clair que ces rotondes s'appliquaient aux extrémités, c'étaient des absides.

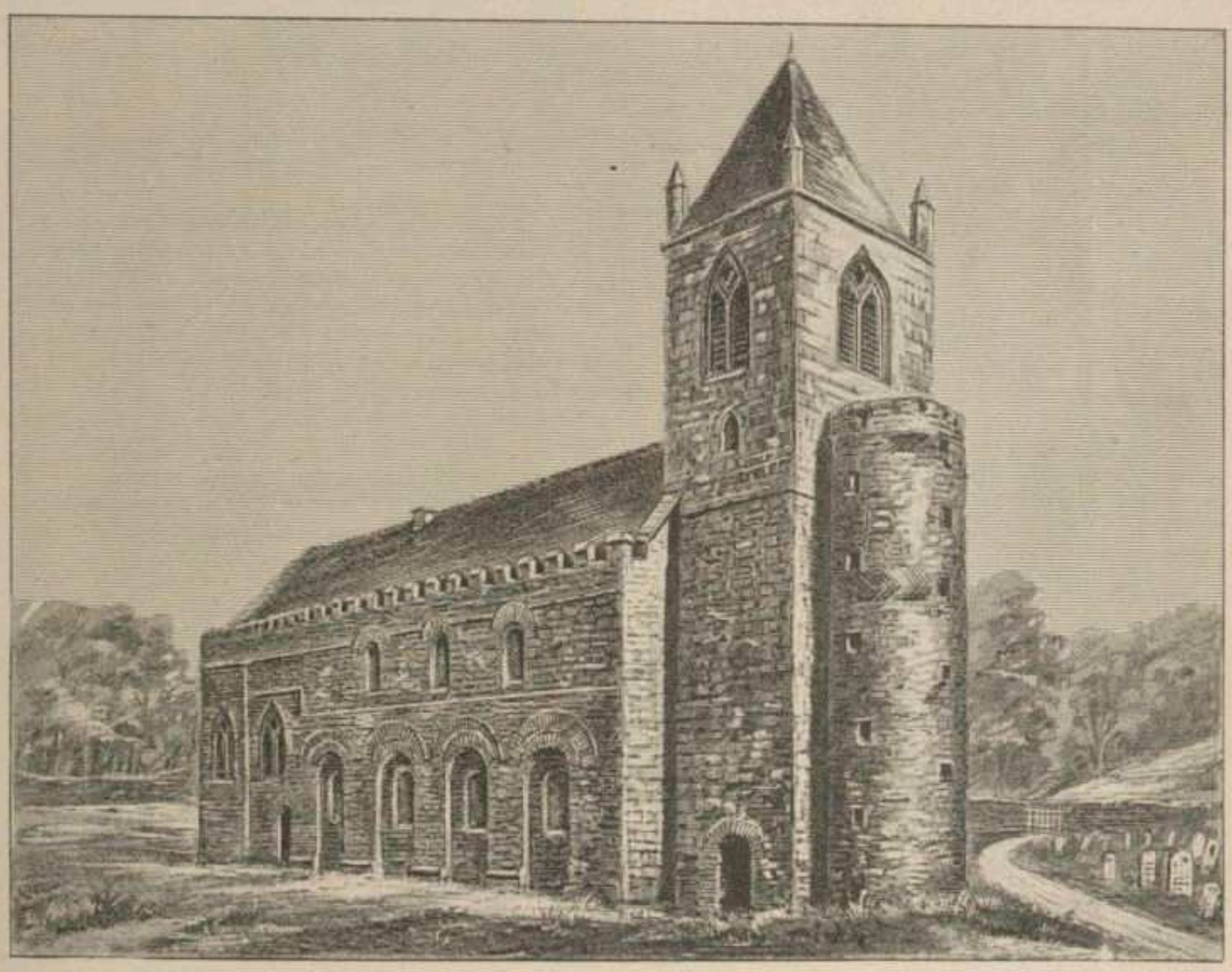
L'église de Brixworth (Northamptonshire) est, en son genre, la plus complète que nous possédions, bien

[1] J. T. Micklethwaite, *Something about saxon Churchbuilding*, dans *The archæological Journal*, 1896, t. LIII, p. 298, fig. 1; G. Baldwin Brown, *The arts in early England*, in-8°, London, 1903, t. II, p. 256, fig. 155, 156; C. Roach Smith, *Collectanea antiqua*, in-8°, London, 1868, t. VI, p. 222-227 : *The columns of Reculver church*, pl. XLV.

qu'elle ait perdu ses bas-côtés [1]. La nef mesure environ 18m20 en longueur sur 9m10 en largeur; elle est beaucoup plus large que la nef de Reculver, bien qu'elle compte le même nombre d'arcades ouvrant jadis sur les bas-côtés. L'arc principal, comme à Reculver, est divisé par trois piliers, mais au lieu de s'ouvrir sur l'abside, il donne accès dans un appartement de 9m10 carré et qui semble tenir ici la place du transept dans le type ordinaire des basiliques. A l'est de cette chambre une arche de dimensions restreintes donne accès dans l'abside (fig. 1637), on verra de chaque côté de l'entrée de cette abside deux traits qui marquent l'emplacement de deux petits escaliers donnant accès à un corridor qui circule extérieurement autour de l'abside et qui devait servir à l'époque où il y avait à cette place une confession. D'après les dimensions et la disposition des deux petits escaliers conduisant à la crypte, on peut se convaincre que le transept — ou ce que nous appelons de ce nom — n'a pas été rétréci. Devant l'entrée de l'église, c'est-à-dire à l'ouest, se voit une tour qui remonte, mais pour sa partie inférieure seulement, à l'époque saxonne. Cette tour forme une sorte de chambre



1637. — Plan de l'église de Brixworth. D'après *The archæological Journal*, 1896, t. LIII, p. 300, fig. 2.

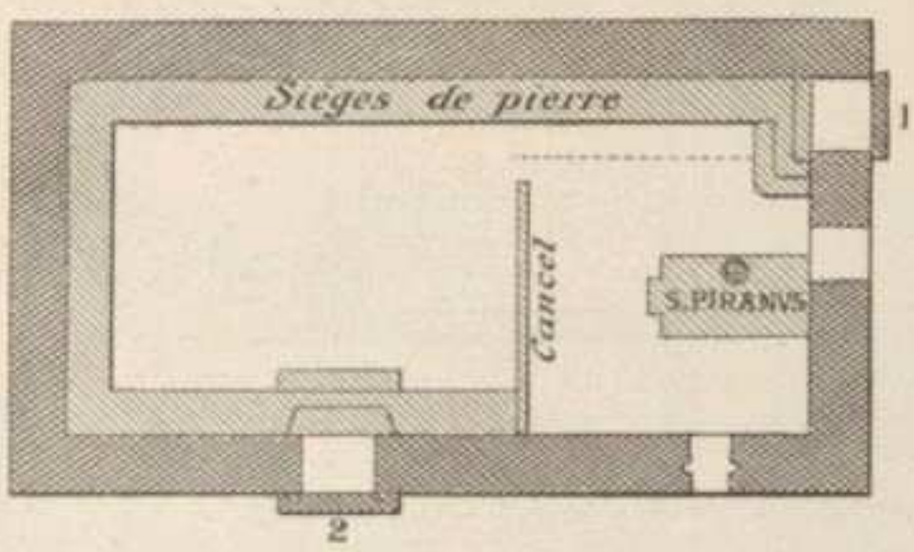


1638. — Église de Brixworth, vue du nord-ouest.
D'après G. Baldwin Brown, *The arts in early England*, t. II, p. 246, fig. 14.

[1] Rickman, *Architect. in England*, édit. Parker, in-8°, Oxford, 1862, p. 74; *Journal for Archæol. Association*, 1863, p. 285 sq.; *The archæological Journal*, 1896, p. 299, fig. 2; G. Baldwin Brown, *The arts in early England*, t. II, p. 245, fig. 149

N. 6693

carrée dont les quatre parois sont percées d'une baie. Tandis que la baie située à l'est donne entrée sur l'église, la baie située à l'ouest s'ouvre sur une petite tourelle dans laquelle on a cru voir, sans raisons bien convaincantes, l'emplacement du baptistère primitif. En avant de la tour saxonne a pu se trouver une sorte



1639. — Plan de l'oratoire de Kyeran.
D'après *The archæological Journal*, 1846, t. II, p. 228.
1. Porte des prêtres et degré. — 2. Porte du sud et degré.

de cloître ou d'atrium ressemblant à ce qui est figuré sur le plan (fig. 1638).

VI. Oratoires de la Cornouaille. — Pour modeste qu'elle soit, la basilique de Silchester offrait encore quelque pensée architecturale; il n'en va plus ainsi dès que nous abordons l'étude des édifices saxons.

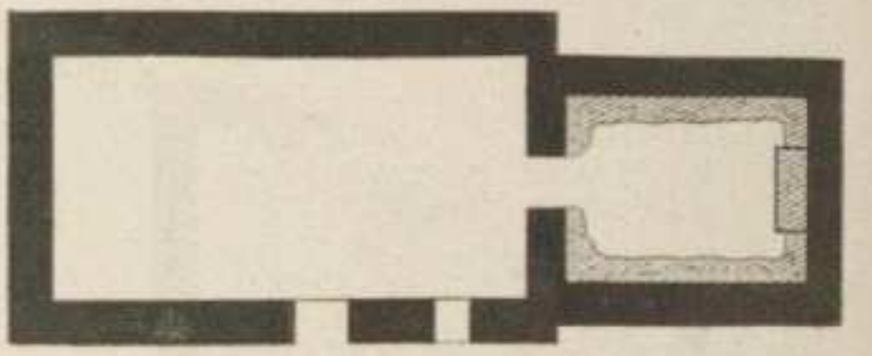


1640. — Porte d'entrée de l'oratoire de Kyeran.
D'après *The archæological Journal*, 1846, t. II, p. 229.

L'idée même de la disposition basilicale semble abolie. Les vestiges les plus anciens tiennent moins des souvenirs de l'époque romaine que des traditions rudimentaires importées par les apôtres celtes. Les oratoires rectangulaires de Skellig Michael, au sud de l'Irlande, avec leur propension à s'étendre démesurément en longueur aux dépens de la largeur, vont inspirer un grand nombre de constructions dans lesquelles l'idée des proportions de la basilique s'oblitère progressivement. Les édifices et les productions de l'art celtique sont étudiés à leur place dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne;* avant d'aborder les édifices saxons, il faut dire quelques mots des édifices de la Cornouaille. En 1835, on découvrit dans cette contrée l'oratoire de Saint-Piran, enseveli dans le sable depuis des siècles. Les conditions politiques et religieuses de la Cornouaille ne furent pas les mêmes que celles du reste du pays. Après le départ des Romains, les indigènes retrouvèrent leur autonomie, et, libres des Saxons qui ne poussèrent pas jusque-là



1641. — Porte de la chapelle de Clonmacnoise.
D'après *The archæological Journal*, 1846, t. II, p. 229.



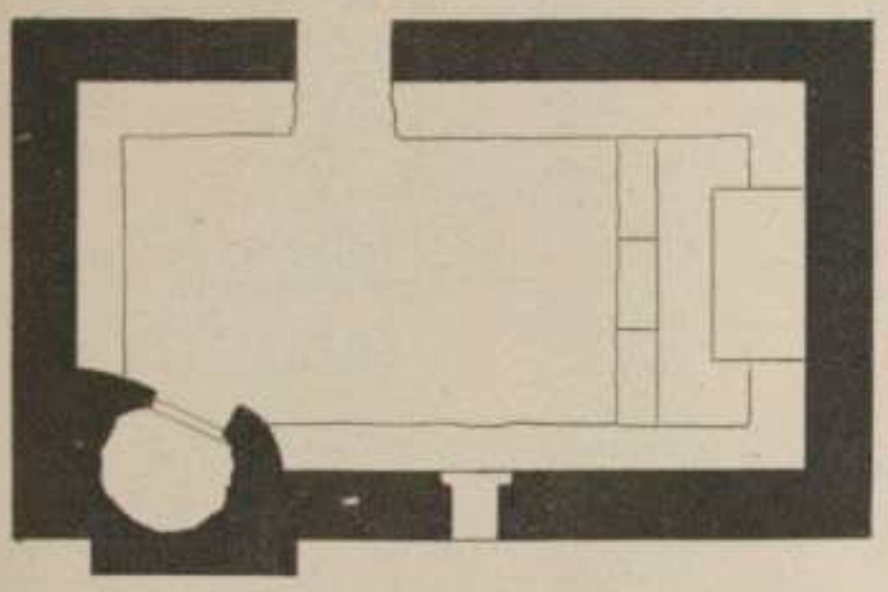
1642. — Plan de l'église de Saint-Gwythian.
D'après *The archæological Journal*, 1846, p. 230.

leurs expéditions, ils revinrent en grand nombre au druidisme qui ne cessa de gagner du terrain. Depuis le Vᵉ jusqu'au VIIIᵉ siècle, le druidisme alla en décroissant devant l'effort des missionnaires irlandais qui sillonnaient le pays. C'est ce qui explique comment la plupart des églises et des oratoires de la Cornouaille sont dédiés à des saints irlandais que les Normands et les Réformés ne s'aventurèrent pas à déposséder jamais. Ces édicules sont extrêmement modestes, on ne saurait l'être plus; on les désigne sous le nom de *stone churches* qui est le nom qu'on donne en Irlande aux édicules contemporains dus parfois aux mêmes personnages.

L'oratoire de Saint-Piran ou Kyeran [1] remonte au Vᵉ siècle, et est situé dans une région de sables mouvants;

[1] A quelques milles au nord-est de Perranporth. Cf. W. Haslam, *Perran-Zabuloe, an account of the past and present state of the oratory of St. Piran in the sands*, London, 1844; *Anc. Orator. of Cornwall*, dans *The arch. Journ.*, 1846, t. II, p. 228-240.

sa découverte excita à l'époque où elle eut lieu le plus vif intérêt (fig. 1639). L'édifice était demeuré dans sa condition primitive malgré quelques altérations. La porte et les ouvertures de la muraille ont été bouchées et le toit enlevé. Trois jours après la découverte, la porte s'écroula et le sable sembla menacer de nouveau la chapelle d'enlisement. Les dimensions sont à l'intérieur, 7m60 × 3m64, à l'extérieur, 8m81 × 5m01. Le pignon du côté de l'ouest était encore debout et mesurait 5m77 en hauteur, les murs latéraux 4m25 environ. La porte et la fenêtre nous sont heureusement connues par de bons croquis. L'autel, les bancs et les murailles à l'intérieur de l'église étaient recouverts d'une sorte de plâtras blanc[1]. Le sol est fait de la même substance mélangée de sable grossier. Chaque porte donne accès dans l'église à condition de descendre trois marches, usage exceptionnel en Angleterre où le pavement de l'église n'est généralement pas au-dessous du sol extérieur; au contraire, cette coutume était fréquente dans les habitations privées. La porte d'entrée, aujourd'hui détruite, était agréablement décorée de trois masques et d'une moulure; ces objets sont entrés au musée de



1643. — Plan de l'oratoire de Saint-Maddern.
D'après *The archæological Journal*, 1846, p. 232.

Truro (fig. 1640). Une porte décorée de façon analogue se voyait dans l'ancienne chapelle de Clonmacnoise, près Sear Kyeran (King's County), Irlande, qu'on croit fondée par saint Piran (fig. 1641).

De Saint-Piran, passons à Saint-Gwythian que l'ensablement a également bien conservé (fig. 1642). Peu de temps après la découverte, en 1846, les murailles mesuraient huit pieds de haut dans la nef et trois pieds dans le chancel. Dans le mur du sud on vit la trace d'un trou ou d'une fenêtre assez semblable à une meurtrière. Comme à Saint-Piran, il existe une porte dans la nef et une autre dans le coin nord-est du chancel. Le sol est ici encore au-dessous du niveau du sol extérieur. Les caractères généraux des deux oratoires diffèrent à peine entre eux. Entre le chancel et la nef un étroit passage de 0m92 sert de communication. Voici les dimensions de l'oratoire. Nef, à l'intérieur, en longueur 9m57, en largeur 4m68. Chancel, en longueur 4m35, en largeur 3m84. Épaisseur des murs de la nef : 0m92; épaisseur des murs du chancel : 0m75. Contrairement à ce que nous avons vu à Saint-Piran, il n'y a pas à Saint-Gwythian, de bancs de pierres pour l'assistance, mais il est probable qu'on y faisait usage des banquettes en bois. Le chancel est seul pourvu d'un banc en pierre qui environne l'autel; ce banc mesure 0m45 en hauteur et 0m45 en largeur. Le mode de construction est le même qu'à Saint-Piran : des pierres de toutes formes engagées les unes dans les autres sans emploi de la chaux. L'autel est en pierre; ses dimensions sont : en longueur 1m46 et il est probable qu'il ne mesurait pas plus de 0m758 en largeur. Sa hauteur est de trois pieds (0m91).

[1] Ce qu'on appelle de nos jours « argile de Chine ».

Nous décrirons encore un de ces petits monuments. Penzance possède un oratoire dédié à Saint-Maddern (fig. 1643). Cette chapelle mesure à l'intérieur 6m08 en longueur et 3m04 en largeur; les murailles ont 0m60 d'épaisseur et environ 2m76 en hauteur. Le sol est au-dessous du niveau du sol extérieur. La nef et le sanctuaire sont séparés, en sorte que la nef mesure 3m04



1644. — Puits voisin de l'oratoire de Saint-Maddern.
D'après *The archæological Journal*, 1846, p. 232.

en longueur et le sanctuaire 1m52 seulement. Un banc de pierre règne tout autour de la chapelle dont l'autel est également en pierre. Le mur du sud présente une fenêtre mesurant 0m37 en largeur et dont la voûte a été détruite. En face de la fenêtre une porte de 0m85 de largeur et dont la voûte s'est également effondrée. L'oratoire est construit près d'un ruisseau qui coule sous l'angle sud-ouest; en cet endroit on a creusé un puits (fig. 1644). Ce puits est enfermé dans une maçonnerie grossière. L'ouverture prend sur la nef ; cette ouverture



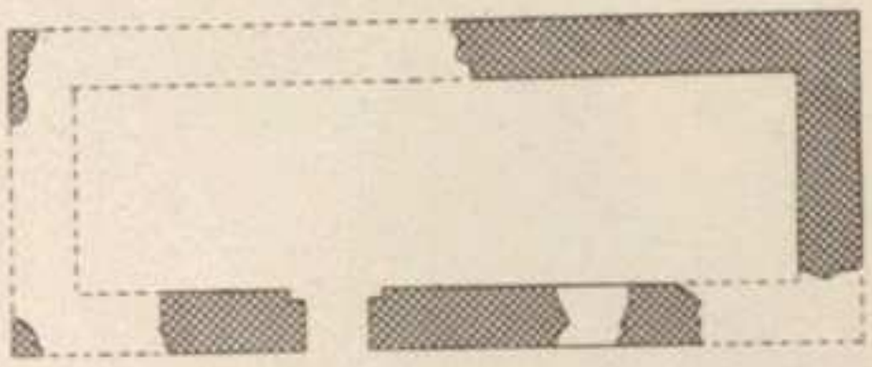
1645. — Autel de Saint-Maddern.
D'après *The archæological Journal*, 1846, p. 234.

a 1m21 en hauteur et 0m75 en largeur. La présence de ce puits en pareil lieu rappelle celui de l'ambulacre des Flaviens. Voir *Dictionn.*, t. I, fig. 173. L'oratoire de Saint-Maddern fut détruit sous Cromwell. Ce qui subsiste n'est que ruines. Les murs sont en granit. La porte est au nord. Sa largeur est de 0m82 et la fenêtre lui est directement opposée, dans le mur du sud. Cette fenêtre mesure environ 0m37 en largeur.

Tous ces oratoires présentent de l'un à l'autre des ressemblances qui nous invitent à y voir les applications peu variées d'un archétype. L'autel de Maddern comme celui de Gwythian avaient la même disposition ; nord-sud. Celui de Maddern se composait d'une large dalle de granit mesurant 1m52 en longueur, 0m75 en lar-

geur et 0m225 en épaisseur; il était placé sur une maçonnerie et sa hauteur au-dessus du sol était de 0m90 environ. Presque au centre une cavité était creusée, disposée en carré et mesurant 0m024 en profondeur; nulle décoration, ni croix, ni moulures (fig. 1645).

Deux autres oratoires sont situés au nord de Saint-Maddern, dans la paroisse de Zennor. L'un d'eux offre de grandes ressemblances avec l'oratoire qui vient d'être décrit : longueur 4m86, largeur 2m70; épaisseur des murs 0m60, hauteur des murs 1m80 à 2 mètres; sol au-dessous du niveau du sol extérieur de 1m22 à 1m50. La pierre d'autel ressemble à celle de Maddern, mais

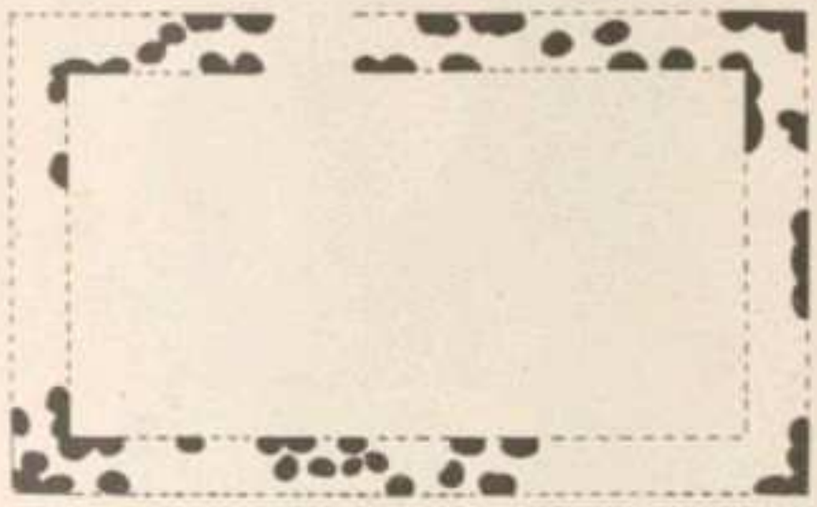


1646. — Plan de St. Patrick's Chapel, Heysham.
D'après G. Baldwin Brown, *The arts in early England*, t. II, p. 101, fig. 51 *c*.

elle est plus petite; elle ne mesure que 1m35 en longueur, 0m80 en largeur, 0m175 en épaisseur. Elle ne se trouve plus aujourd'hui à sa place primitive, car elle n'a pu être transportée à l'ouest de la ruine qu'au mépris de sa première destination. Autre oratoire à Tregominion, paroisse de Morvah, à l'ouest de Zennor.

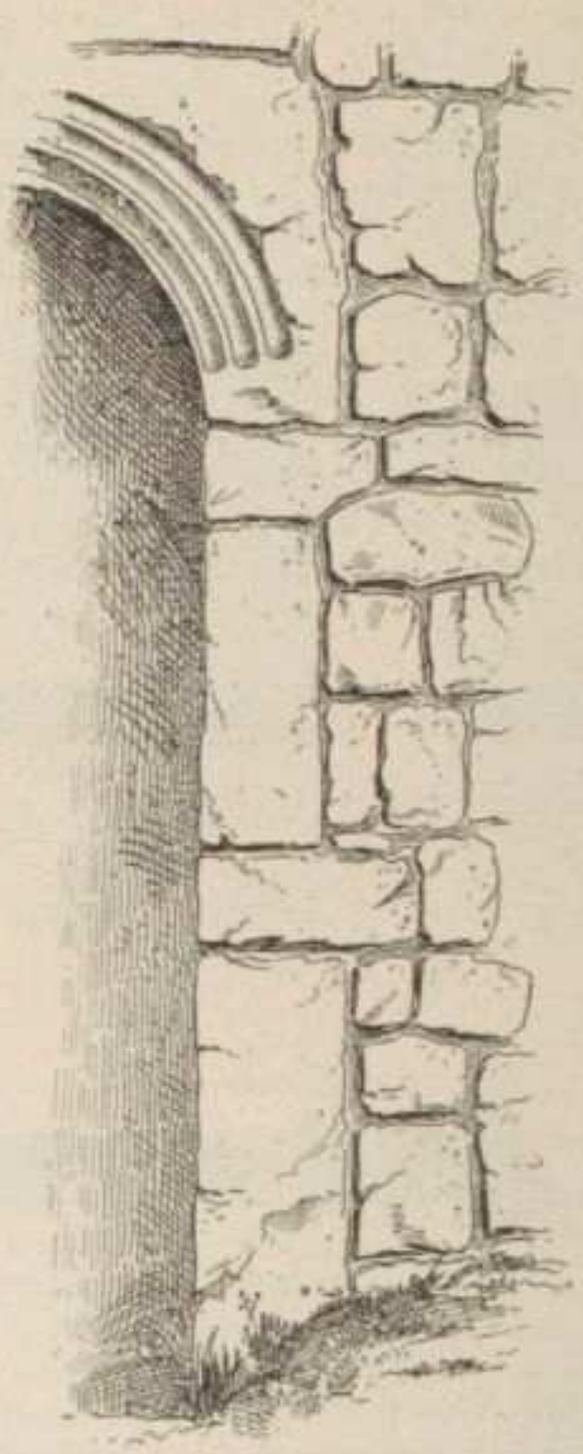
VII. Églises saxonnes. — Après l'étude de la basilique de Silchester et des oratoires de la Cornouaille, nous pouvons aborder les églises saxonnes.

Il semble que le type le plus ancien soit aussi le plus simplifié. C'est un rectangle sans plus. Nous en rencontrons deux exemples bien caractérisés pour l'un



1647. — Plan d'un oratoire près Aber, North Wales.
D'après G. Baldwin Brown, *op. cit.*, t. II, p. 101, fig. 51 *d*.

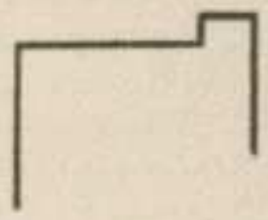
desquels l'influence celtique semble survivre dans le vocable de « St. Patrick's Chapel », situé à Heysham sur la côte du Lancashire (fig. 1646). Cet oratoire est élevé sur le roc à l'ouest de l'église paroissiale de Heysham qui est elle-même, en partie du moins, d'époque saxonne. L'autre oratoire, dont il ne reste que des traces à peine reconnaissables, est situé près d'Aber (North Wales) (fig. 1647). Les dimensions de la chapelle de Saint-Patrick sont 8m20 en longueur sur une largeur qui varie entre moins de 2m43 et plus de 2m73. L'épaisseur des murs est de 0m72. La porte du sud est un premier exemple du *long and short work*, pour les jambages, tandis que le linteau du sommet est découpé en forme de cintre et orné d'une triple moulure offrant l'aspect des câbles (fig. 1648). Le même type de construction et de décoration se trouve dans la porte du nord de l'église saxonne de Somerford Keynes (Wilshire)[1]. On peut voir sur le plan que les jambages de la porte d'entrée de Heysham présentent une particularité extrêmement rare dans les édifices saxons. La partie intérieure présente une découpure à angle droit qui donne deux arêtes vives. Le portail de Diddeburg (Shropshire)[2] nous montre dans une disposition semblable les crochets de fer encore scellés au mur et qui servaient de gonds à la porte. Même



1648. — Porte du sud de St. Patrick's Chapel à Heysham.
D'après G. Baldwin Brown, *The arts in early England*, t. II, p. 102, fig. 52.

disposition à Brixworth, à Saint-Pancrace de Cantorbéry, à Barnack, à Earl's Barton et à Barton-on-Humber, à Monkwearmouth (porche du nord et porche du sud). A Escomb la porte du nord de la nef et probablement les deux autres présentent cette échancrure[3] (fig. 1649).

Les oratoires de la Cornouaille nous ont montré un type moins simplifié que celui d'Heysham. Nous retrouvons ce type de l'oratoire rectangulaire pourvu d'un

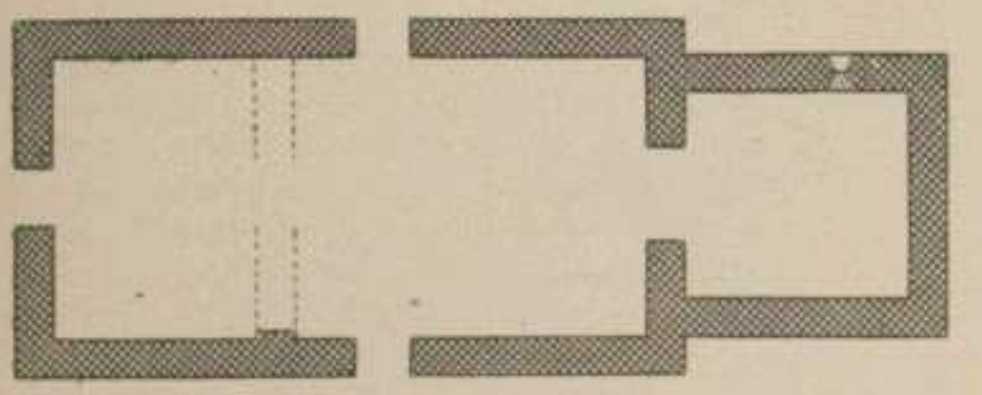


1649. — Profil de la porte nord à Escomb. *Ibid.*

sanctuaire rectangulaire à l'une de ses extrémités, dans le sens de la longueur, à Whitfield, près de Douvres (Kent), et dans un grand nombre d'autres constructions saxonnes. Ce type est fréquent aussi bien en Irlande qu'en Écosse et en Bretagne. Le sanctuaire est séparé de la nef par une arche posée sur deux piédroits empiétant sur la largeur de la nef et du sanctuaire, de manière à bien marquer leur séparation.

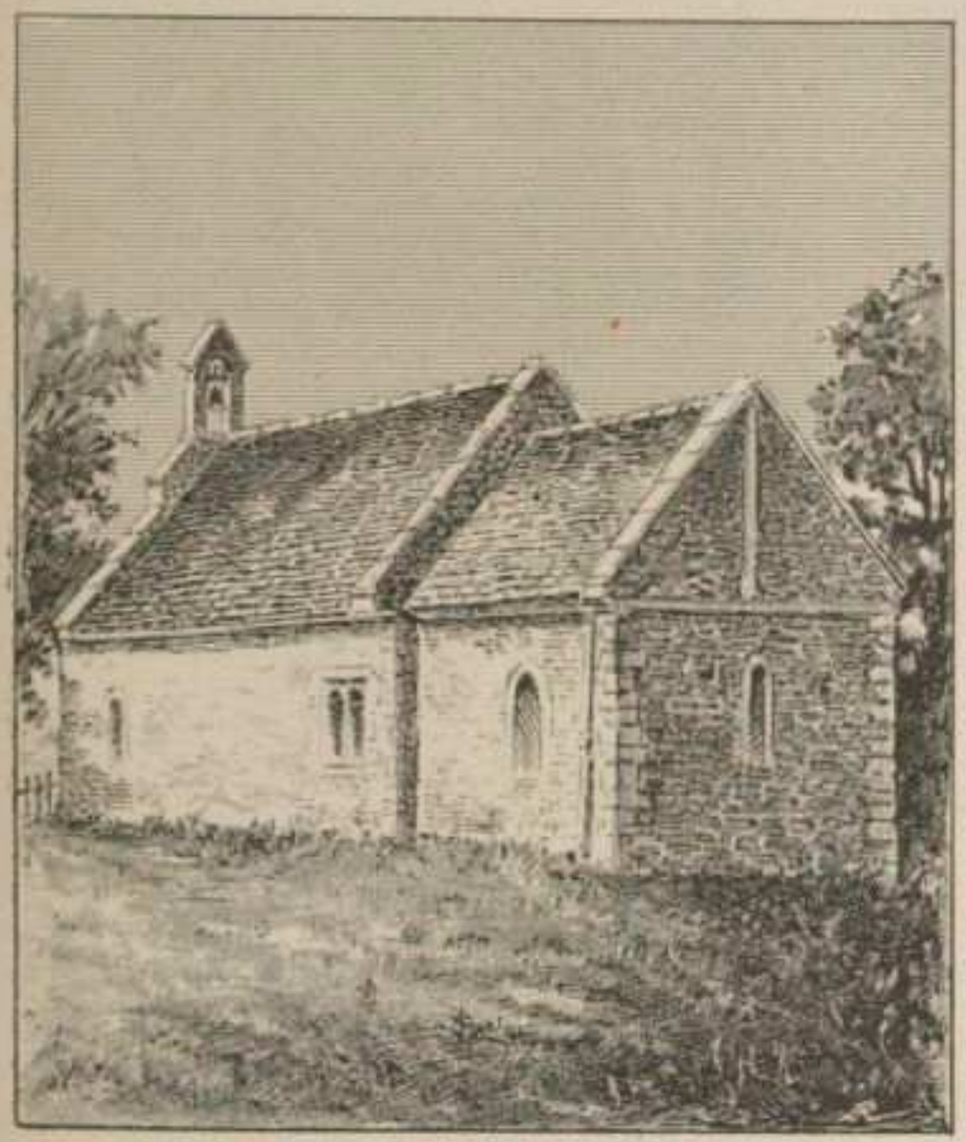
[1] G. Baldwin Brown, *The arts in early England*, t. II, p. 103, fig. 53. — [2] *Ibid.*, t. II, p. 95, fig. 44. — [3] *Ibid.*, t. II, p. 114, fig. 66.

Une des églises saxonnes les mieux caractérisées de ce type est celle de Boarhunt (Hampshire) dont nous donnons le plan et une vue de l'extérieur (fig. 1650-1651). Ce plan présente une particularité notable, c'est la présence d'un mur de refend dans la nef, suivant une disposition que nous retrouvons à Duglingworth (Glou-



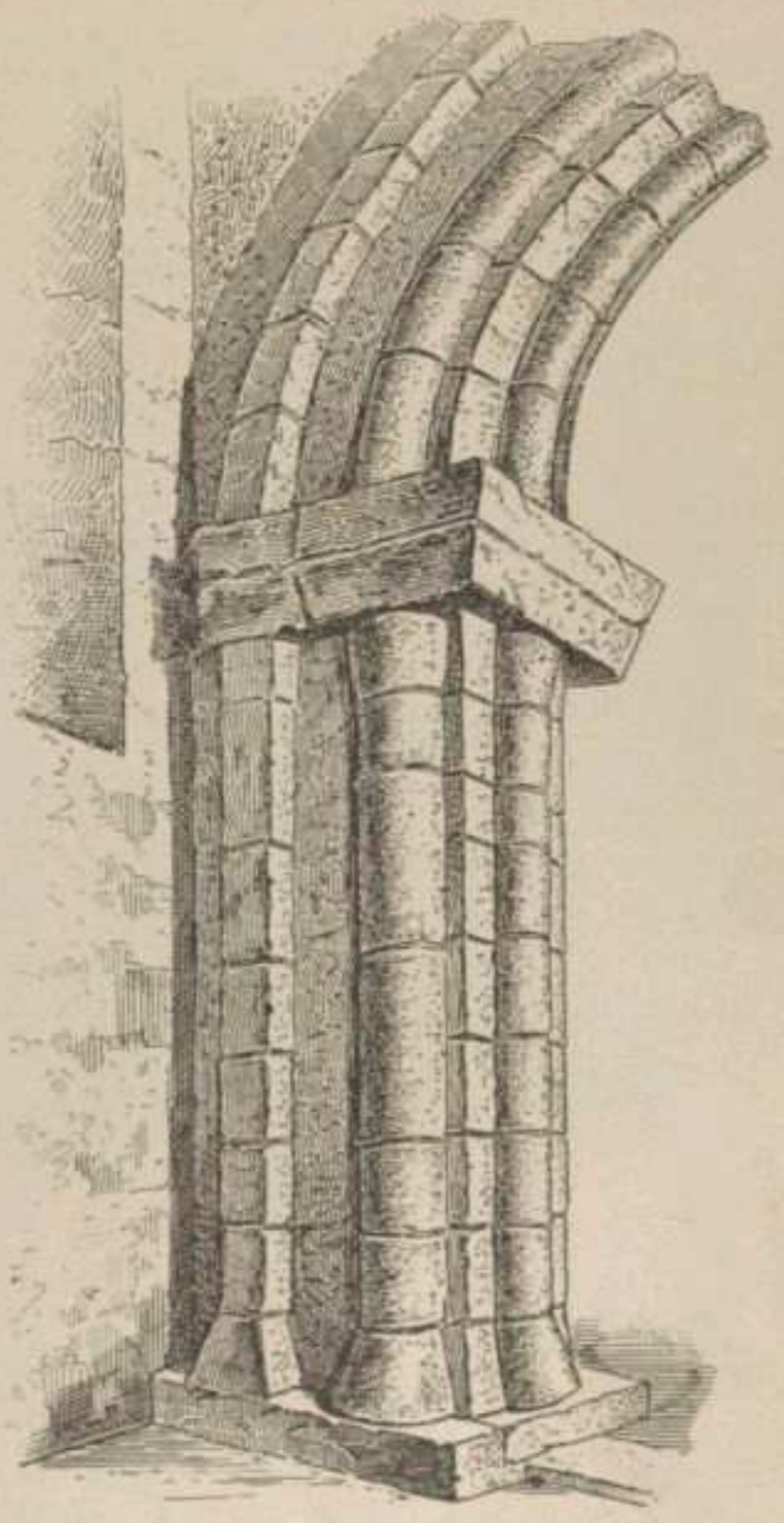
1650. — Plan de l'église saxonne de Boarhunt (Hampshire).
D'après G. Baldwin Brown, *op. cit.*, t. II, p. 105, fig. 55.

cestershire). Les deux portes latérales ont été murées, celle de l'ouest est seule restée en usage. Dans le sanctuaire ou chancel était percée une fenêtre ornée d'une torsade. On voit encore les attaches du volet de bois qui servait primitivement de fermeture. Un pilastre engagé monte jusqu'au point central du pignon du côté est. Ce fait est suffisamment caractéristique pour laisser supposer que tous les autres exemples qu'on en rencontre doivent dater environ du même temps. On le relève sur le pignon ouest de l'église de Kirkdale, près de Kirby Moorside (Yorkshire) dont une inscription fixe la construction vers l'an 1060. Ces pilastres engagés



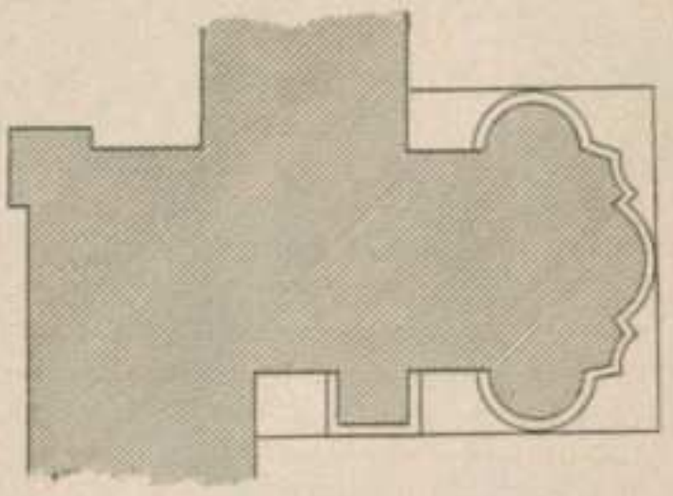
1651. — Église de Boarhunt vue du sud-est.
D'après G. Baldwin Brown, *op. cit.*, t. II, fig. 57.

nous reportent donc aux derniers temps de la période saxonne; ils sont d'un usage fréquent dans les églises de cette période construites dans le Hampshire, le Sussex et le Surrey environ jusqu'à la hauteur de Brighton, par contre on ne les retrouve pas dans le Kent. Nombreux dans les districts du centre, ils sont rares dans les districts du nord. Le type que nous venons de décrire se diversifie assez peu d'un exemple à l'autre. L'église de Saint-Martin à Warlham (Dorset) se distingue de Boarhunt, de Wolbeding et du groupe qui avoisine Winchester par la hauteur de ses murs. Le chancel et deux angles de la nef de Wittering (Northamptonshire), présentent des encoignures qui rappellent celles de la tour d'Earl's Barton[1]; en dehors de là le plan ne présente rien d'original. Les angles de



1652. — Arc du chancel de l'église de Wittering.
D'après G. Baldwin Brown, *op. cit.*, t. II, p. 108, fig. 52.

l'édifice présentent des exemples soignés de *long and short work*. L'entrée du sanctuaire offre une baie de 4m37 de hauteur, l'écartement entre les jambages qui en supportent l'arc est de 2m 10. Ces jambages sont d'un



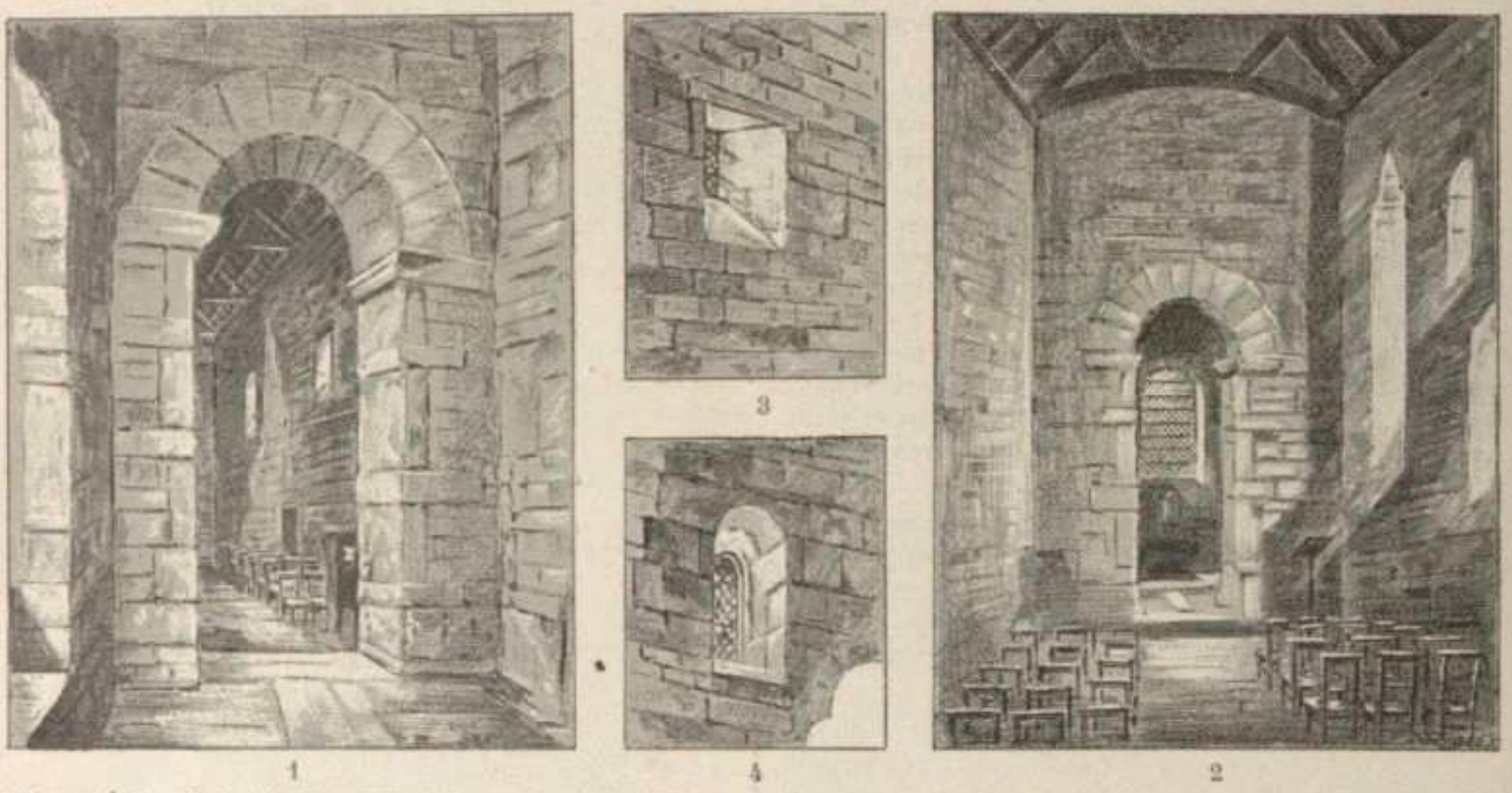
1653. — Profil de l'arc de chancel de l'église de Wittering.
D'après G. Baldwin Brown, *op. cit.*, t. II, p. 108, fig. 59.

agréable effet. Quoique très massifs encore, ils nous mettent sur la voie des faisceaux de colonnades destinés dans la suite à un si durable succès[2]. Ces trois

[1] Baldwin Brown, *op. cit.*, t. II, p. 107, fig. 58. — [2] *Ibid.*, p. 108, fig. 59.

demi-colonnes rassemblées sur un pilier carré dont deux angles apparaissent pour séparer les colonnes sont un thème favori de l'architecture saxonne (fig. 1652). Mais cet essai de décoration est encore bien timide. C'est par exception que nous voyons à Wittering quelque chose qui semble vouloir imiter bases et chapiteaux, ailleurs nous ne retrouvons même pas ces embryons, par exemple à Clayton, près de Brighton[1] (fig. 1653). L'église d'Escomb (Durham) est de beaucoup le spécimen le plus intéressant du type que nous étudions, et son origine saxonne est tellement assurée qu'on peut la prendre pour terme de comparaison avec les édifices d'origine plus douteuse[2] (fig. 1654).

Le plan est développé en longueur aux dépens de la largeur. Les murs sont construits en appareil régulier avec des pierres taillées sur lesquelles des marques de tacherons et l'empreinte de certains outils permettent de reconnaître des matériaux taillés par les Romains et arrachés de quelque édifice élevé par eux (peut-être de Vinovium, aujourd'hui Binchester). Le fait est assez rare et mérite d'être signalé. L'intérieur de l'église se trouve offrir ainsi un aspect différent, notamment la porte du sanctuaire, de l'aspect de la plupart des édifices saxons. L'épaisseur des murs est de 0m67 ou 0m62. Sauf le porche du sud, l'édifice est complet et ce fait contraste avec l'état d'autres églises primitives, telles que celles de Dover Castle, Worth, Stanton, Lacy ou même Bradford, et place Escomb bien avant d'autres églises qui semblent n'offrir plus que des parties plus ou moins réduites des édifices primitifs, comme c'est le cas à Sompting, à Bosham, à Monkwearmouth, à Jarrow, etc. Les caractères de la construction à Escomb sont dignes d'attention. Sauf pour l'arche du sanctuaire, les baies sont toutes traversées par des linteaux carrés; cependant dans quelques cas ces linteaux sont creusés en forme d'arc, par exemple, dans les fenêtres du sud. L'arc du sanctuaire, quoique plus large que tous les autres, est aussi plus audacieux, cependant il diffère des arcs plus anciens en ce qu'il n'offre pas de membre en saillie sur son rebord extérieur, contrairement à ce qui se voit à Holy Trinity, à Colchester, à Worth, à Bosham, à Barnack, à Dover Castle et ailleurs. L'arc ne présente aucune trace du cordon de pierre qui, ordinairement, borde l'arche comme en bourrelet, les pierres sont difformes et de tailles différentes. L'emploi du *long and short work* est tout à fait remarquable par les dimensions des pierres. L'imposte à la naissance de l'arc fait un ressaut sous le soffite. Les encoignures de l'édifice nous offrent l'emploi de ces grandes pierres qu'on rencontre dans les bâtiments anciens comme Saint-Martin et Saint-Mildred à Cantorbéry, Dover Castle et ailleurs. Ce qui est plus surprenaut encore c'est l'emploi de ces pierres de très grandes dimensions à l'intérieur. L'explication qu'on en peut proposer, c'est qu'on aura manqué pendant la construction de matériaux plus maniables et ainsi on aura utilisé ce qu'on avait sous la main. Les fenêtres ne semblent pas avoir eu des vitres à l'origine, puisque la rainure des volets est encore visible sur la fenêtre du sud. A l'est et à l'ouest de larges fenêtres modernes altèrent le caractère de la construction primitive. En définitive, en dehors des ouvrages de l'époque romaine, il n'existe en Angleterre aucune construction en pierre qu'on puisse faire remonter à une date antérieure à celle de l'église d'Escomb.

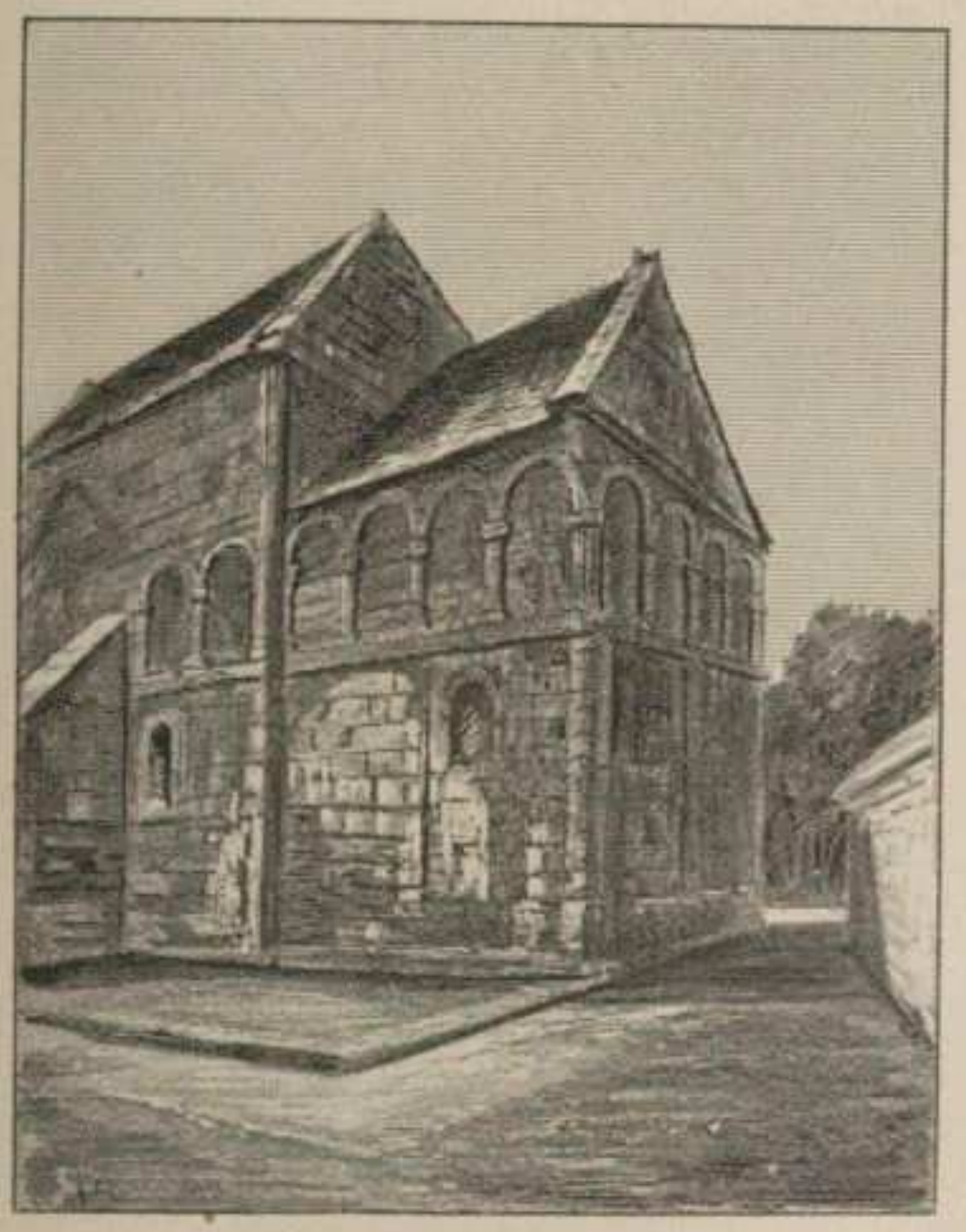


1651. — Église de Saint-Jean à Escomb. D'après *The Journal of the bristish archæological Association*, 1887, t. XLIII, p. 46.
1. Vue intérieure vers l'ouest. — 2. Vue intérieure vers l'est. — 3. Fenêtre au nord. — 4. Fenêtre au sud.

Après le type de sanctuaire rectangulaire nous abordons le sanctuaire sur plan absidal dont on ne connaît jusqu'ici de spécimens que dans le Kent. Un premier exemple se rencontre à Bradwell (Essex), il est désigné sous le nom de Saint-Peter-on-the-Wall et se trouve sur l'emplacement de la porte principale de la forteresse romaine d'Othona. Le plan montre une *cella* de forme oblongue mesurant 15m09 sur 6m58 et terminée par une abside aujourd'hui détruite et qui appartient à la tradition des constructeurs romains, bien plus qu'à celle des Celtes, ainsi qu'on pourrait s'y attendre en un lieu marqué par une mission de Cedd, en 653. Autre abside circulaire à Lyminge (Kent) à Rochester et à Saint-Martin de Cantorbéry. Cette dernière église est la plus intéressante de l'Angleterre par l'ancienneté des souvenirs qui s'y rattachent, puisqu'ils se confondent avec les traditions relatives à l'introduction du

[1] Baldwin Brown, *op. cit.*, t. II, p. 109, fig. 60. — [2] *Ibid.*, p. 110, fig. 62, 63, 64.

christianisme à l'époque saxonne. L'édifice se compose d'une tour carrée, d'une nef et d'une chambre oblongue terminée par une abside. La nef et la partie occidentale de la chambre susdite sont certainement saxonnes et représentent l'emplacement primitif. D'autres additions sont postérieures. Le mur du sud, épais de 0m65,



1655. — Vue de l'église de Bradford-on-Avon, côté sud-est.
D'après *The Journal of the british archæological Association*, 1905, vis-à-vis p. 211.

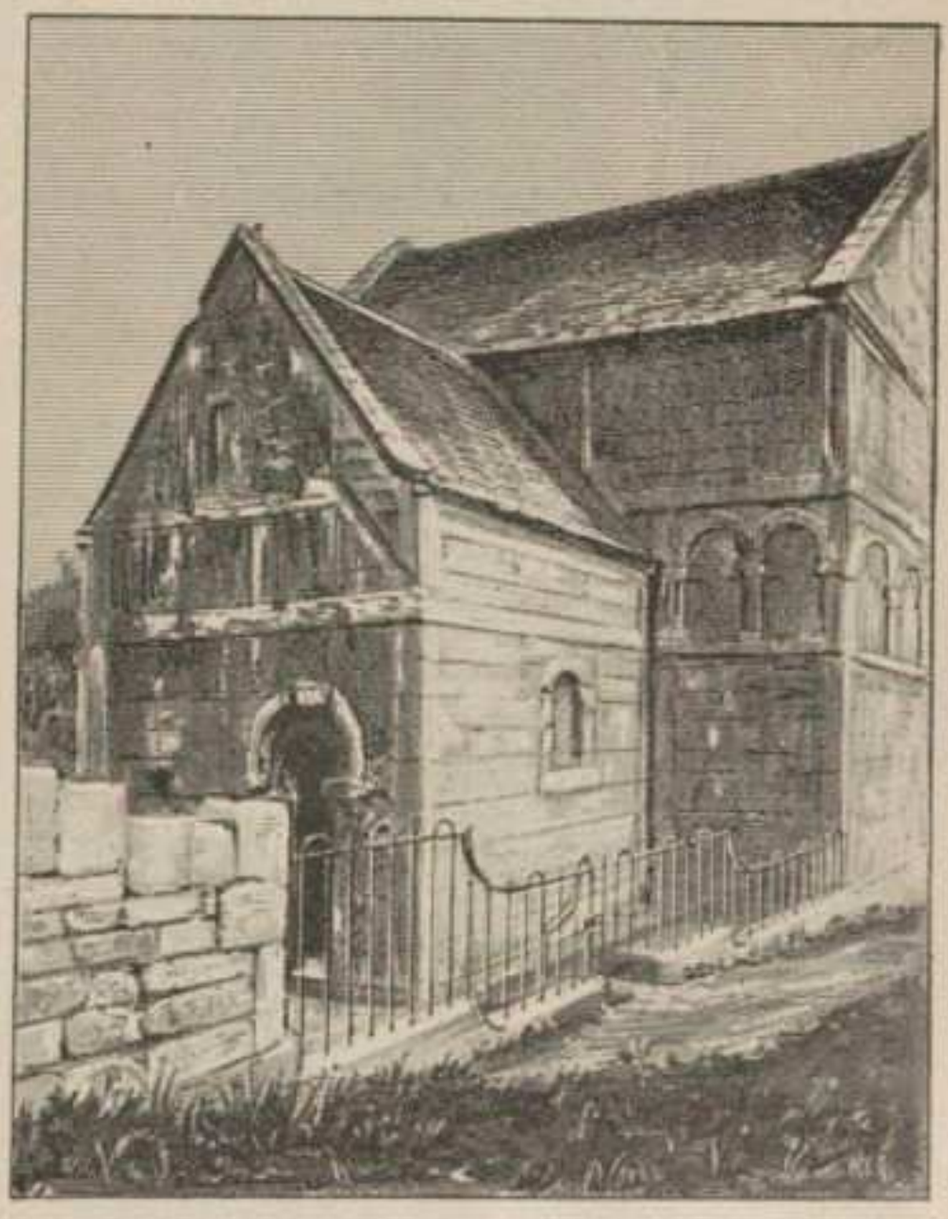
est entièrement composé de briques romaines disposées d'une façon régulière.

Saint-Pancrace de Cantorbéry nous offre un autre exemple d'abside.

Diverses dispositions varient légèrement le type que nous étudions. L'abside s'amorce à la nef en laissant un long espace libre et rectangulaire. C'est une sorte de *presbyterium* qui précède l'abside.

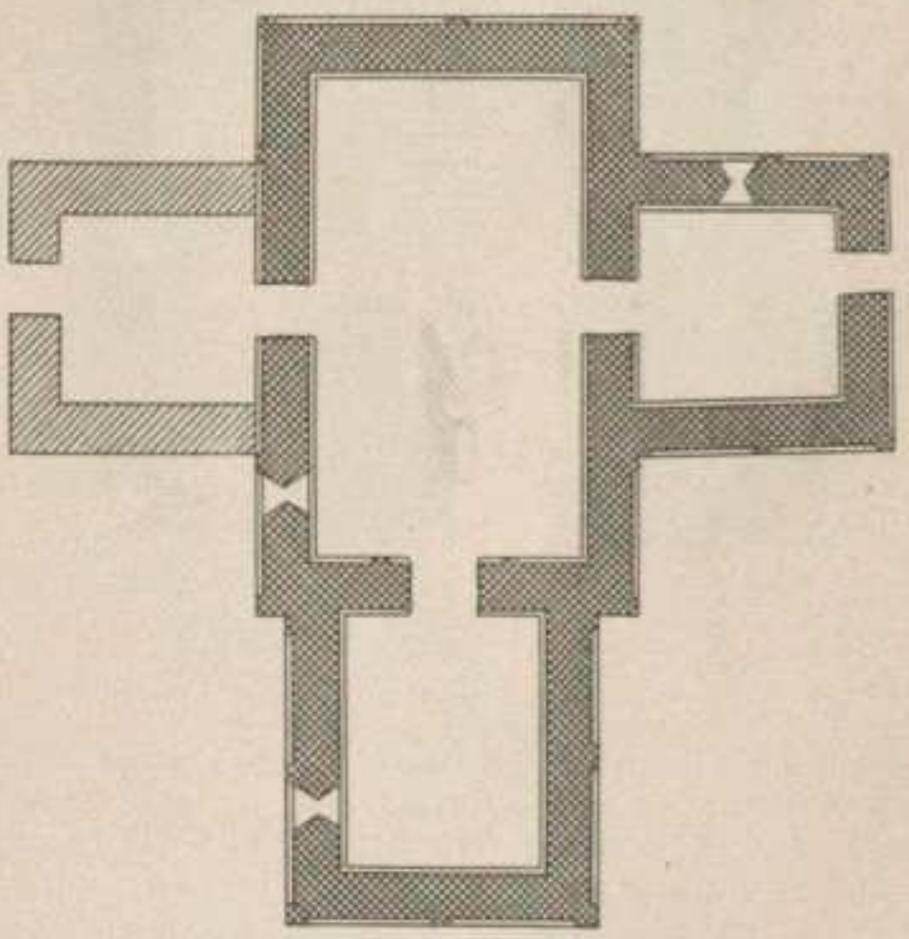
Saint-Pancrace de Cantorbéry nous montre une disposition appelée en Angleterre à un large et durable succès, c'est le porche. La construction, parfois minuscule, qui porte ce nom diffère complètement du porche ou *porticus* des basiliques. Au lieu d'une colonnade ou d'une entrée solennelle, le porche se réduit à n'être souvent qu'une sorte de petite guérite plaquée contre le mur devant la porte d'entrée. A peine mérite-t-elle le nom de vestibule, tant ses dimensions sont exiguës. A Saint-Pancrace les chapelles latérales étaient appelées *porticus* tandis que l'entrée avec le petit édicule qui la précède portait le nom de *porticus ingressus*. Ce terme de portique est employé d'une manière assez large puisqu'on lui fait signifier les bas-côtés, *alas vel porticus*, ou bien encore le pourtour concentrique à un cercle ou à un octogone : enfin Bède semble ne désigner qu'une chapelle latérale quand il mentionne la cérémonie funèbre du roi Ethelberth accomplie *in porticu Sti Martini*. Richard de Hexham nous parle de Wilfrid et de son église de Sainte-Marie *a quatuor partibus totidem porticus habens*.

Le portique se montre contre une petite annexe dans les églises saxonnes, principalement à la partie occidentale (Saint-Pancrace, Monkwearmouth, Corbridge) quelquefois au sud (cathédrale de Cantorbéry, Bishopstone) et plus rarement encore au nord (Bradford-on-Avon) (fig. 1655-56). A Saint-Pancrace, le porche mesurait en hauteur 3m34 et en largeur 1m97. Il ne subsiste aucun vestige d'une porte. A Monkwearmouth



1656. — Vue de l'église de Bradford-on-Avon.
Porche du nord. *Ibid.*, vis-à-vis p. 224.

et à Corbridge, les porches ont perdu leur caractère quand on a élevé par-dessus des tours d'une hauteur considérable. La plupart des porches des églises

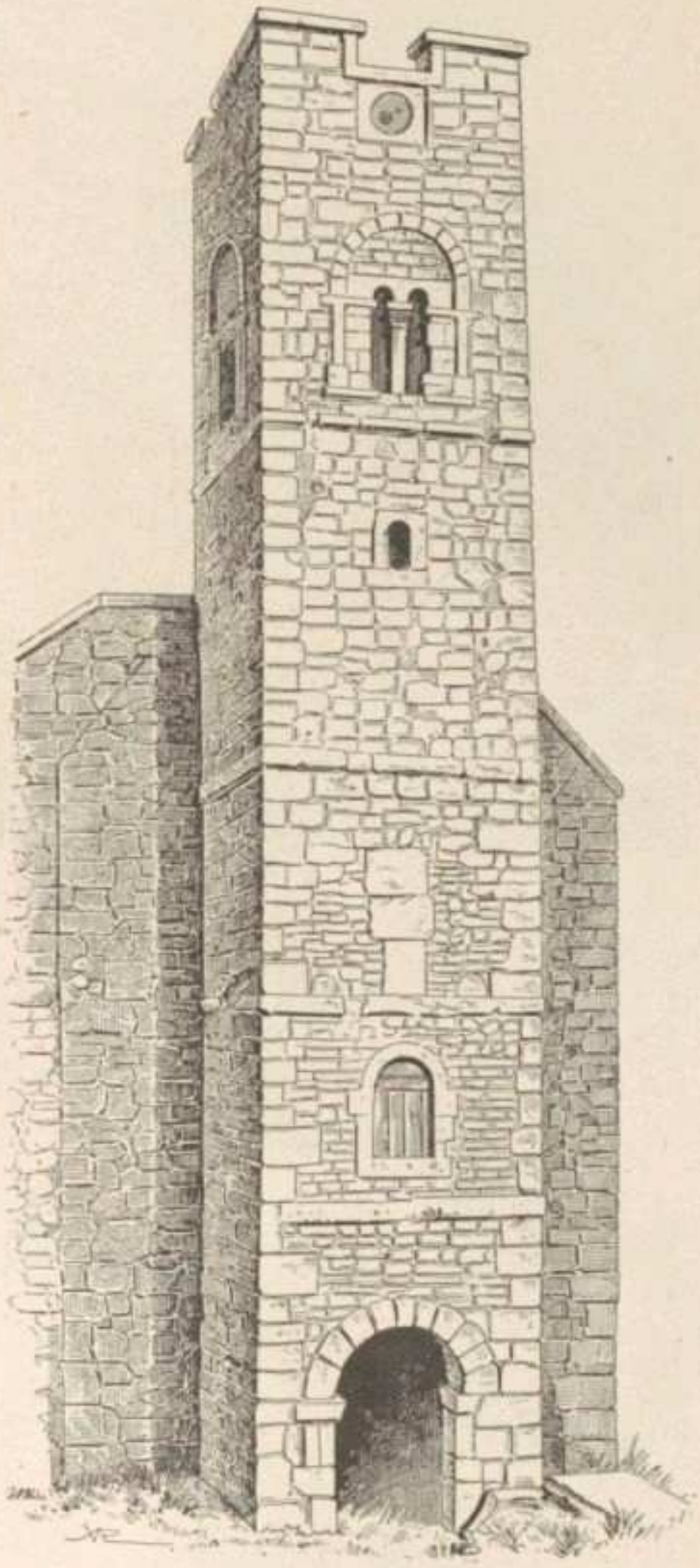


1657. — Plan de l'église de Bradford-on-Avon.
D'après G. Baldwin Brown, *op. cit.*, t. II, p. 132, fig. 74.

saxonnes ont disparu, mais on les a remplacés par d'autres, par exemple à Breamore (Hampshire), à Daglingworth (Gloucestershire). Un type de porche latéral bien conservé se voit à Bishopstone, près de Seaford (Sus-

se(x; à l'époque normande on y appliqua un avant porche minuscule [1].

L'église de Bradford-on-Avon (Wiltshire) offre deux porches latéraux. C'est un remarquable monument, un de ceux dont l'aspect extérieur donne l'idée la plus avantageuse de l'art saxon. Une restauration ntelligente lui à rendu son cachet, quoique sur bien pis points les surfaces aient été si complètement



1658. — Tour de Monkwearmouth.
D'après G. Baldwin Brown, *op. cit.*, p. 142, fig. 79.

rajeunies que la bâtisse originale disparaisse presque entièrement [2]. La maçonnerie est en larges pierres mesurant environ 0m60 en hauteur et 0m30 en épaisseur d'un grain serré et fin qui a servi à toutes les autres constructions de la localité. Ces pierres sont taillées sans grand soin, les jointures ne sont ni verticales ni horizontales, mais souvent obliques. Les murs ont une épaisseur de 0m72 sans compter les plinthes et pilastres. Le *coinage* n'offre rien de particulier, mais on constate qu'on a calculé de manière à ce que la décoration en pilastres et arcatures fasse à chaque coin une sorte d'encadrement. Cette décoration qu'il serait superflu de décrire donne à l'église un aspect d'élégance sobre qui contraste avec l'apparence fruste et presque délabrée de la plupart des églises saxonnes. On avait imaginé que cette décoration était très postérieure à l'édifice, il est prouvé qu'elle lui est contemporaine [3].

Quelques églises saxonnes ont des bas-côtés et des arcades sur piliers, c'est le cas à Reculver (Kent), Brix-

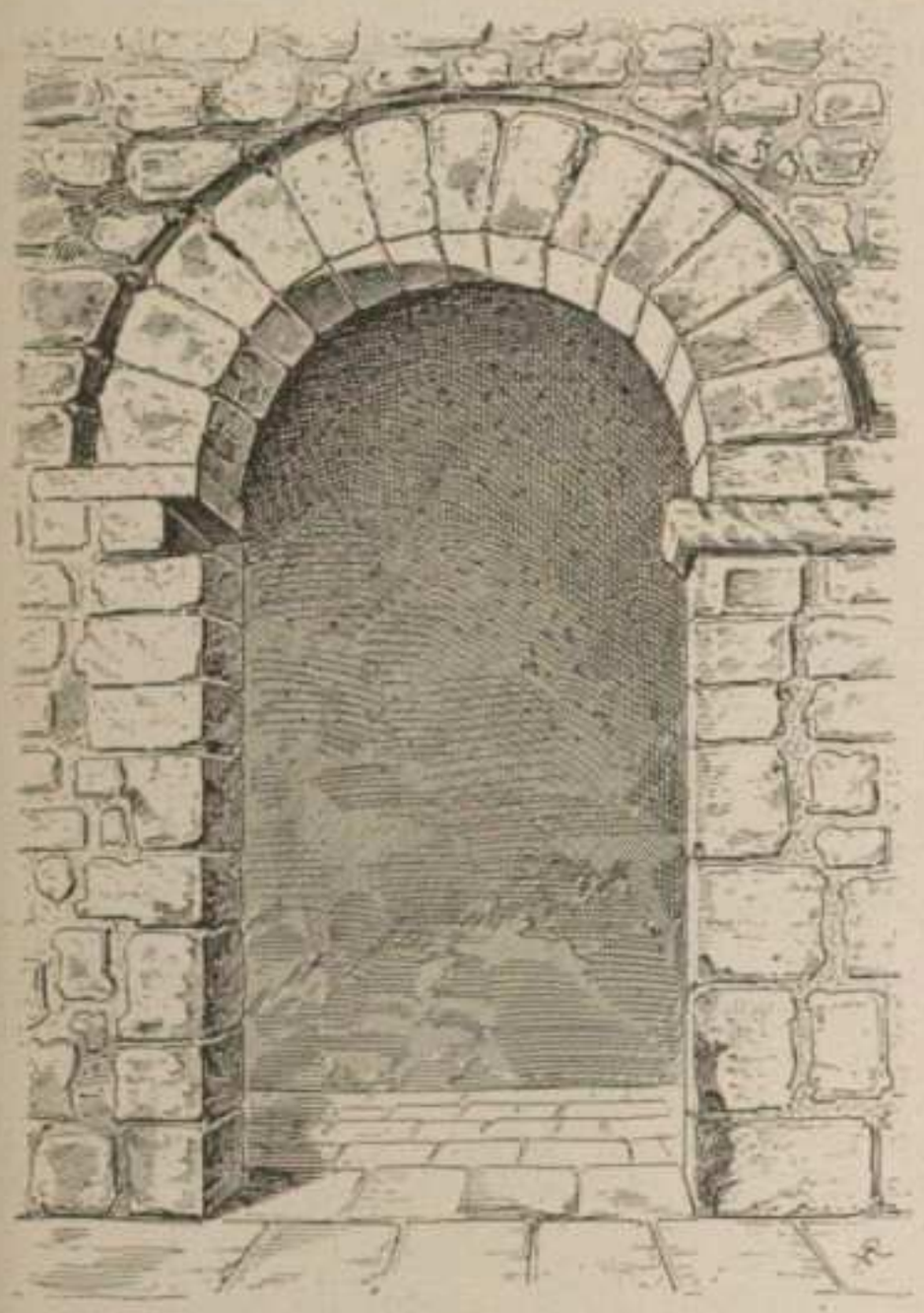


1659. — Porche de la tour de Monkwearmouth.
Ibid., p. 143, fig. 80.

worth (Northamptonshire); plus nombreuses sont celles qui présentent le vaisseau simple, généralement très étroit et très haut; nous avons vu à Brixworth une chambre carrée occupant l'emplacement et pouvant rendre le service du transept. Les églises qui comportent cette disposition du transept nous le font voir comme une saillie accentuée, par exemple à Worth (Sussex), à Sainte-Marie dans le château de Douvres, Repton (Derbyshire), Stow (Lincolnshire), Norton (Durham), Stanton-Lacy (Shropshire), Deerhurst (Gloucestershire). Les églises de Grande Bretagne présentent cette particularité que l'abside circulaire est généralement remplacée par un chevet rectangulaire, ainsi qu'on le voit à Escomb (Durham), Wittering (Northamptonshire), Boarhunt (Hampshire), Arlington (Sussex) et

[1] G. Baldwin Brown, *op. cit.*, t. II, p. 131, fig. 72, et pl. en face de la page 132. — [2] *Ibid.*, p. 132, fig. 73, 75. — [3] C. Enlart, *L'architecture chrétienne en Occident*, dans A. Michel, *Histoire de l'art*, in-8° Paris, 1905, t. I, p. 121 : « L'église de Bradford-on-Avon ressemble assez au baptistère Saint-Jean de Poitiers, avec sa nef rectangulaire courte cantonnée d'un sanctuaire et de deux porches également rectangulaires et avec sa décoration extérieure composée de pilastres de faible relief et d'une prise continue d'arcatures sur pilastres cannelés dans le haut des murs; la partie sculpturale est de style carolingien, mais l'appareil parfaitement dressé et les joints fins font hésiter à assigner à cet édifice la date reculée dont témoignent les caractères précités. L'acuité des toits ne prouve rien, car elle a existé très tôt en Angleterre. »

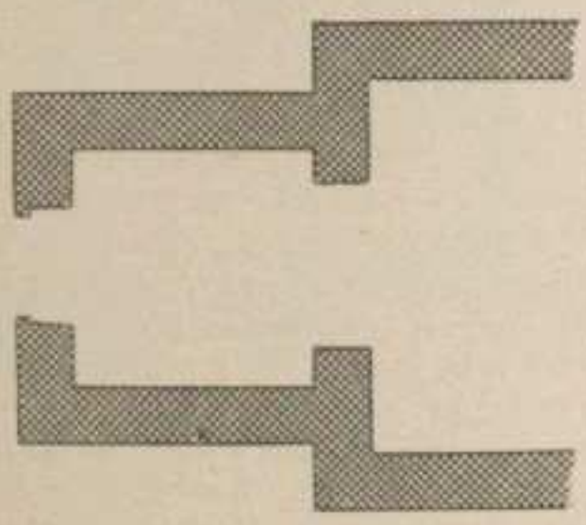
même dans de grandes églises comme Peterborough et Repton. Parfois l'abside s'amorce sur un transept qui comme à Reculver et à Brixworth n'a que la largeur d'une travée ordinaire de la nef. Dans les plus anciennes églises d'Angleterre, d'Écosse et d'Irlande on voit l'habi-



1660. — Portail de l'ouest de l'église de Corbridge.
D'après G. Baldwin Brown, *op. cit.*, t. II, p. 153.

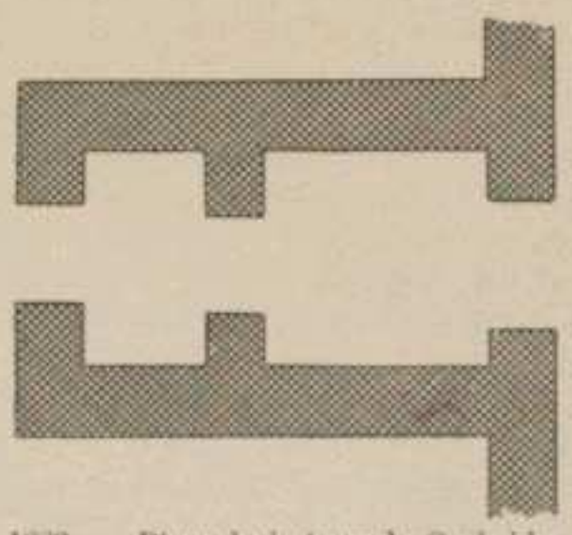
tude de rétrécir l'arc triomphal formant comme un second portail à peine plus large que celui de l'entrée et percé dans un mur qui remplit l'office de jubé (Reculver, Brixworth, Rochester, etc.).

VIII. Tours. — Les églises saxonnes se font remarquer dans quelques-uns de leurs plus beaux spécimens par



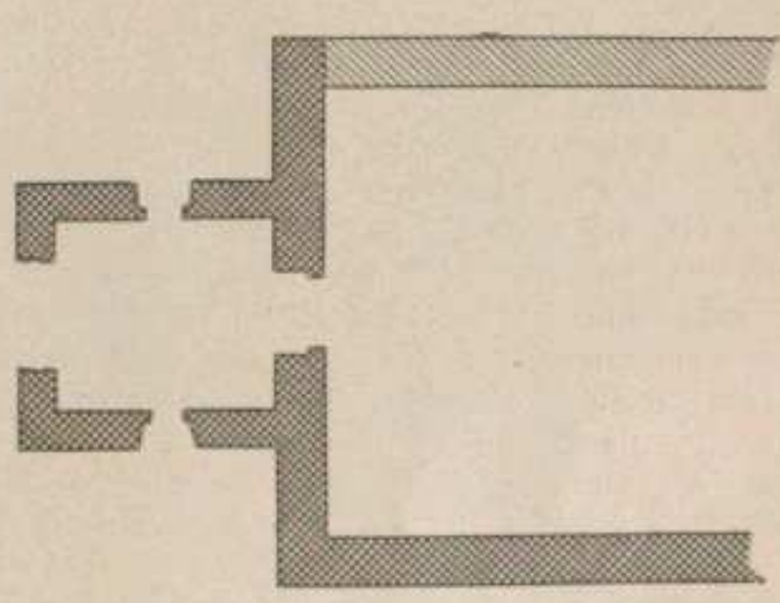
1661. — Plan de la tour de Monkwearmouth.
D'après G. Baldwin Brown, *op. cit.*, p. 141, fig. 78.

la présence d'une tour. L'exemple le plus remarquable est celui de Monkwearmouth (Durham) (fig. 1658-1659). En 675-680, Benoît Biscop fonda un monastère à l'embouchure de la Wear, et un autre à peu de distance de Jarrow-upon-Tyne. L'église de Saint-Pierre, à Monkwearmouth, est en partie conservée pour ce qui appartient à l'époque saxonne. La nef, dont la longueur est anormale, mesure 19m76, tandis que la largeur n'est que de 5m77. Des réparations portent le caractère de la période normande, il s'agit parfois de reconstructions complètes. Le sanctuaire actuel est normand, et le peu de goût des architectes de cette nation pour les églises



1662. — Plan de la tour de Corbridge.
Ibid., t. II, p. 151, fig. 84.

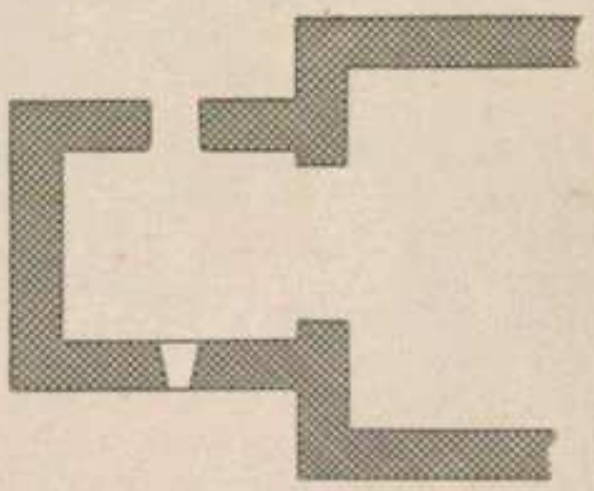
de forme très allongée ne permet guère de supposer qu'ils n'aient pas tout simplement élevé l'édifice sur l'emplacement de celui qu'il remplaçait. La technique est peu intéressante. Les pierres sont d'assez grandes



1663. — Plan de la tour de Bardsey.
Ibid., t. II, p. 156, fig. 86.

dimensions, assez bien taillées et ajustées, on ne remarque pas l'emploi du *long and short work*.

La hauteur de la tour est de 6m84. Elle s'élève sur le porche qui mesure 2m43 sur 2m85 et que recouvre une voûte cylindrique. Chaque côté est percé d'une porte;



1664. — Plan de la tour de Deerhurst.
Ibid., t. II, p. 299, fig. 169.

les portes situées au nord et au sud présentent des encastrements pour les portes. L'entrée principale, large de 1m46, n'a jamais eu de battants de porte. Cette entrée nous offre un exemple remarquable de décoration. A la partie inférieure deux serpents entrelacés, au-dessus deux cigognes croisant leurs becs et pour remplir le reste de la hauteur sous arc deux colonnettes moulurées, hautes de 0m70 sur un diamètre de 0m25. Le tra-

vail de ces quatre balustres est très supérieur à celui de toutes les autres balustres de main d'œuvre anglo-saxonne. Ces colonnes supportent une massive imposte de 0m27 en hauteur, chanfreinée par-dessous et dont toutes les tranches s'amortissent par un rouleau fileté. L'archivolte est faite de neuf pièces bien taillées mais de proportions différentes. A une hauteur de 4m02 au-dessus de l'arc, la face du porche est ornée d'une sorte de large cordon plat composé de panneaux encadrés de moulures et présentant des sculptures en bas-relief de quadrupèdes et une figure humaine. A l'étage le plus élevé se voit une fenêtre d'assez grandes dimensions. La date de cette fenêtre est sujette à discussion, elle présente de faibles dormants à l'intérieur; l'ouverture qui n'est à l'extérieur que de 0m64 va s'élargissant et offre à l'intérieur 0m85. Sur l'arête intérieure se voit un ornement en forme de cable mouluré comme sur d'autres parties du porche. L'arche extérieure a été refaite à la moderne dans quelques parties, mais l'arche intérieure semble antique.

Nous connaissons un autre exemple certain d'une tour élevée sur un ancien porche et quelques exemples douteux. Dans tous ces cas douteux il s'agit d'un porche à l'ouest, tandis qu'un document ancien nous fait mention d'une tour élevée sur un porche situé sur un des murs latéraux de l'église. L'exemple certain d'une tour, dont la position rappelle exactement celle de Monkwearmouth, se trouve à Corbridge (Northumberland) (fig. 1660). L'église est antérieure à la conquête normande, elle était précédée d'un vaste porche dont le portail mesurait 1m50 de largeur sur plus de 2m70 en hauteur, terminé par un arc que surmontait un autre arc faisant partie intégrante de la construction et lui servant en même temps d'ornement, car ses voussoirs sont ornés d'un type très ancien de chevrons. Cet ornement consiste en une rangée de bossoirs : une sur chaque voussoir et toutes de grandeurs différentes. Immédiatement au-dessus de la porte vient une petite fenêtre dont la partie supérieure est arrondie, largement ouverte à l'intérieur. Entre le porche et la nef se voit un magnifique portail mesurant 2m48 de largeur sur 4m86 de hauteur. Les jambages sont faits d'énormes blocs de toute la largeur du mur, de sorte qu'ils ne comportent pas de points verticaux. A une hauteur de 3m19 à partir du sol se trouve placée une imposte épaisse de 0m25, détachée de quelque édifice romain. Les voussoirs sont au nombre de treize et ces matériaux semblent également dérobés à un monument romain, et une partie des murs est dans le même cas. Ce portail est tout à fait remarquable, tant par ses proportions que par la beauté des matériaux avec lesquels il est construit. Les dimensions sont les suivantes : à l'intérieur, de l'ouest à l'est 3m40, du sud au nord 3m27, tandis que les mesures correspondantes à Monkwearmouth sont 2m82 et 2m40. Ces dimensions s'accordent avec celles des porches saxons demeurés intacts et dans lesquels on constate que la largeur est plus grande que la profondeur. Le porche de Bishopstone mesure 3m76 sur 2m75; celui de Bradford-on-Avon 3m12 sur 3m05; le porche occidental de Saint-Pancrace de Cantorbéry 3m17 sur 2m85. A Bardsey, près de Leeds, le porche a son entrée au nord.

Quelques tours paraissent n'avoir rien de commun avec les porches, bien qu'elles en aient l'apparence. C'est le cas à Ledsham, entre Selby et Leeds (Yorkshire), à Middleton par Pickering (Yorkshire) et à Wharram-le-Street par Malton (Yorkshire). La tour de Deerhurst se trouve dans des conditions exceptionnelles, elle se compose pour ainsi dire de deux tours soudées l'une à l'autre ayant à l'intérieur un mur qui forme croisillons.

La cathédrale primitive de Cantorbéry, si bien étudiée par le professeur Willis, possédait à l'époque saxonne deux tours latérales flanquant le milieu de chacun des bas-côtés. L'un de ces porches, celui du sud, mis sous l'invocation de saint Grégoire, servait d'entrée principale. C'était, ainsi qu'on peut le conjecturer avec le plus de vraisemblance, un simple porche qu'on coiffa ensuite d'une tour. La présence des tours à côté des basiliques romaines n'était pas tellement exceptionnelle qu'on soit obligé d'en retarder la construction assez tard pour la refuser à la première génération saxonne.

Outre les tours sur porche, les Saxons ont construit des tours qui se retrouvent en grand nombre aujourd'hui dans plusieurs régions, principalement dans le Lincolnshire, tellement qu'on a pu donner à ces tours le nom de *Lincolnshire bell-towers*. On en rencontre ailleurs cependant, dans les districts de l'est et même

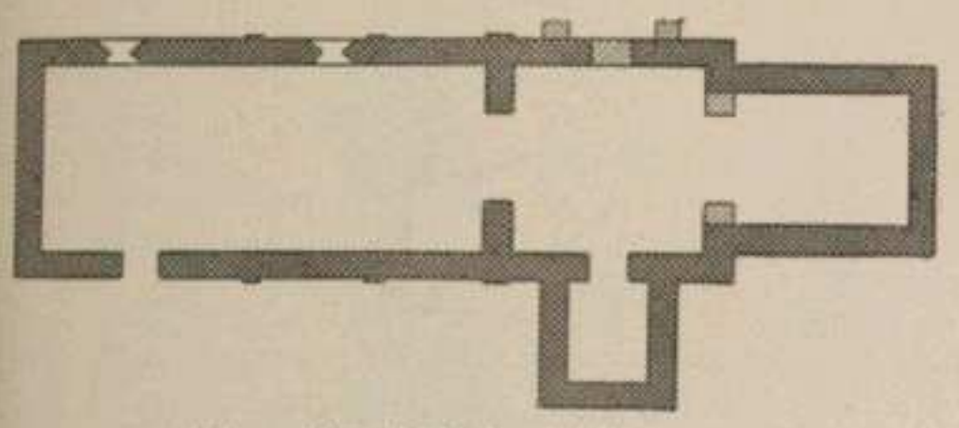


1665. — Porche de la tour de l'église de Barnack.
D'après G. Baldwin Brown, *op. cit.*, t. II, p. 206, fig. 122.

ailleurs encore, par exemple à Wickham (Berkshire), à Bosham et à Sompting (Sussex). Ces tours, principalement celles du Lincolnshire, possèdent un beffroi double avec des meurtrières dans l'épaisseur de la muraille; là où ce beffroi a été reconstruit, l'existence ancienne de ces meurtrières ne peut être inférée que par analogie. Cependant ces beffrois sont ordinairement dépourvus des caractères les plus usuels de la période antérieure à la conquête, tels que *long and short quoins*, pilastre à large chapiteau et fenêtre à double dormant. Si on doutait que ces beffrois ne fussent antérieurs à la conquête, il faudrait remarquer néanmoins que certains d'entre eux, qui ressemblent aux autres, possèdent cependant ces caractères : par exemple à Brixworth, Saint-Martin à Wareham (Dorset), Worth (Sussex); Wing (Bucks).

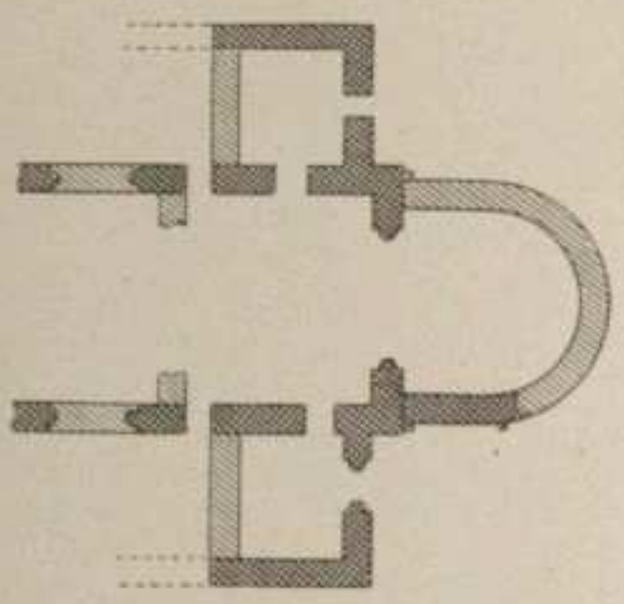
Les églises anglo-saxonnes nous offrent un autre exemple de l'emploi des tours. Celles-ci prennent parfois des dimensions égales à celles de la nef dont elles semblent n'être que le prolongement. Un exemple bien caractéristique de ce type est celui de Barnack Tower. Les impostes sont d'un modèle rare, ils semblent vouloir figurer des briques romaines superposées; on re-

trouve ces impostes à Saint-Pancrace de Cantorbéry, à Brixworth et à Wings (Bucks). On remarquera la niche à fronton qui a pu servir de siège; lors de la restauration de la tour, en 1854-1855, on releva des traces de



1666. — Plan de l'église de Breamore.
D'après G. Baldwin Brown, *op. cit.*, p. 233, fig. 141.

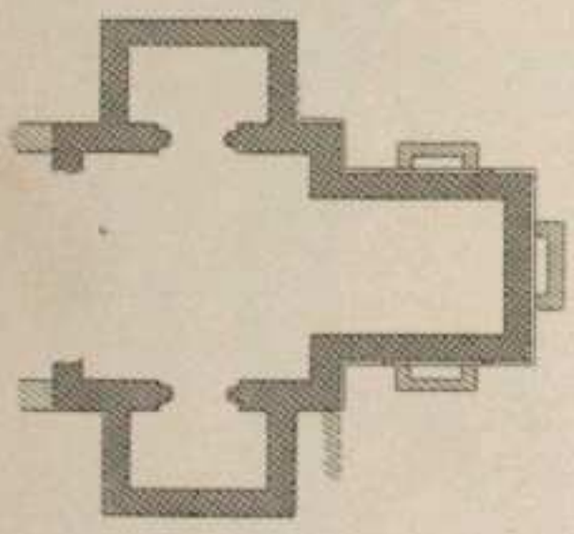
sièges qui entouraient à gauche et à droite le siège central. On sait que les églises anglo saxonnes servaient officiellement aux transactions légales. Le porche du sud de la cathédrale de Cantorbéry avait cette destination de cour de justice, les vastes dimensions de la



1667. — Plan du transept de l'église de Deerhurst.
Ibid., t. II, p. 231, fig. 140.

tour de Barnack ont pu lui valoir un semblable usage (fig. 1665).

A Barton-on-Humber la tour est située au centre de l'église, et à deux de ses côtés s'amorcent deux bâtiments qui peuvent être considérés comme formant la



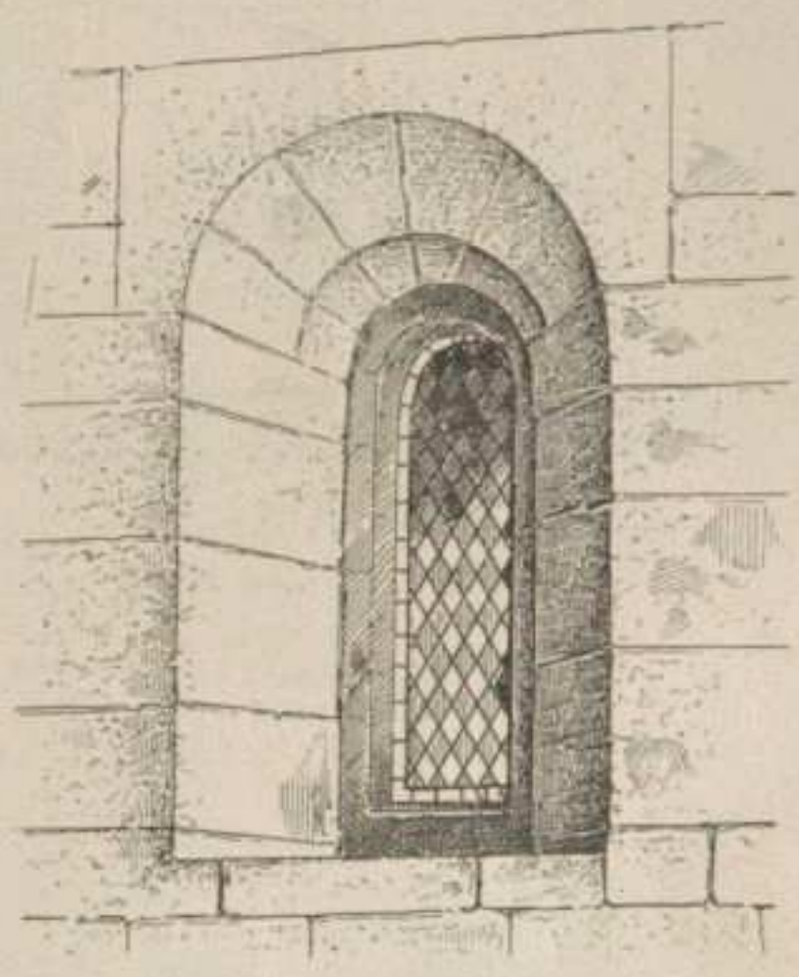
1668. — Plan du transept de l'église de Repton.
Ibid., t. II, p. 231, fig. 139.

nef et le sanctuaire. Ce type est destiné à une grande vogue à mesure qu'on le complétera et qu'on lui donnera sa caractéristique avec la tour centrale. Ce n'est toutefois que peu à peu qu'on y viendra. Le type de Barnack Tower conservera longtemps des partisans et nous le retrouverons à South Elmham (Suffolk), à North Elmham, à Dunham Magna (Suffolk); il sera encore en faveur à l'époque normande. Quand la tour centrale sera passée dans la pratique, elle aboutira très vite au plan crucial. Nous constatons cet acheminement à Breamore (Hampshire) (fig. 1666), où la tour centrale est flanquée d'un porche, à Deerhurst (fig. 1667), où nous voyons deux porches dont les dimensions sont encore disproportionnées à celles que devraient avoir les branches de la croix, tandis qu'à Repton (Derbyshire) la tour est ajustée de manière à donner le plan crucial (fig. 1668). A Stow et à Northon, le transept se développe de plus en plus. A Douvres et à Worth nous avons le plan cruciforme.

Les variétés se multiplient; vers 970, l'abbaye de Ramsey (Huntingdonshire) fait élever une église ornée de deux tours, l'une à l'ouest, l'autre, la principale, au centre de l'édifice. Même disposition à Exeter. Mais nous ne pouvons nous attarder à ces édifices qui, par leur date, s'éloignent de plus en plus de la limite de nos études.

L'église de Sainte-Marie, au château de Douvres, possède une belle tour lanterne sur la croisée.

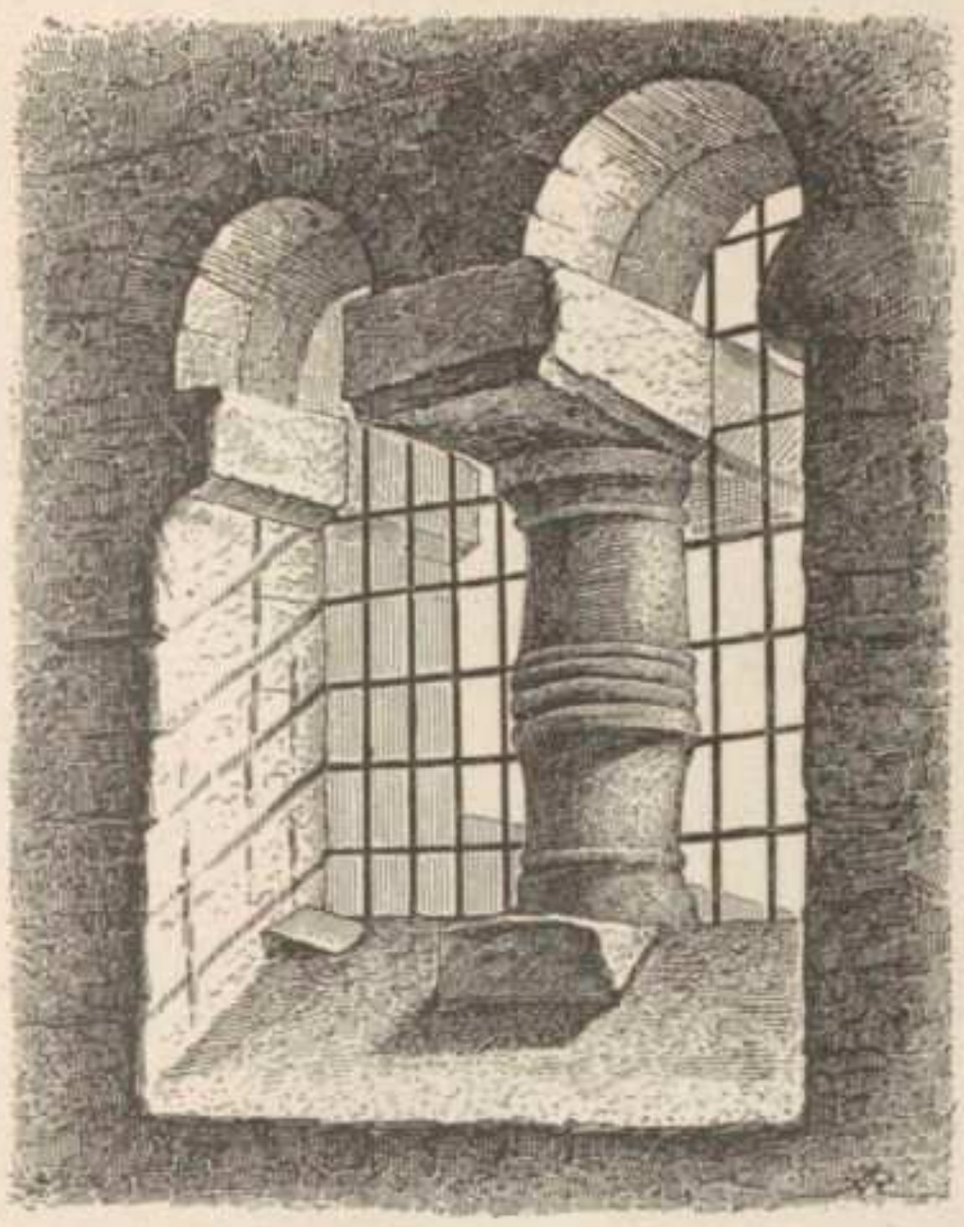
IX. Fenêtres. — Dans les églises anglo-saxonnes les



1669. — Fenêtre de l'église de Diddleburg.
D'après G. Baldwin Brown, *op. cit.*, p. 93, fig. 40.

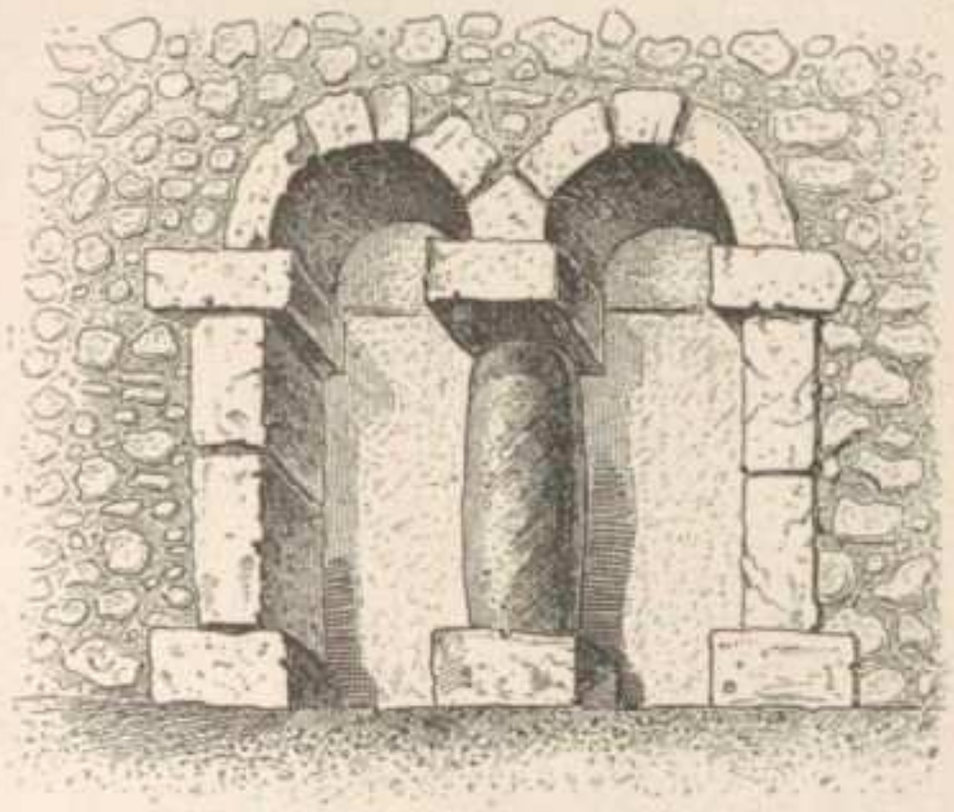
fenêtres présentent quelques particularités. L'ouverture est tantôt unique, tantôt dédoublée, passant du type le plus rudimentaire à un profil assez orné. Dans la tour de Brigstock (Northants) l'ouverture est étroite et surmontée de deux pierres rapprochées à angle aigu. L'église de Brigstock nous offre une fenêtre cintrée et dont les montants sont faits de deux jambages de pierre. Mais ce sont là des types d'une grande simplicité. A Diddleburg (Shropshire) (fig. 1669), nous voyons une fenêtre à doubles dormants percée dans l'épaisseur du mur, ce qui lui donne un aspect de meurtrière. Plus originales sont les fenêtres à double ouverture dont la description sera utilement remplacée par les croquis de deux types de fenêtres à balustre. L'une se voit dans la tour de Barton-on-Humber (Lincolnshire) (fig. 1670), l'autre dans le mur du nord de la nef de Worth (Sussex) (fig. 1671). La partie vraiment originale de ces fenêtres est la balustre avec la dalle qui la coiffe et déborde de tous côtés. La balustre est parfois remplacée par une colonnette un peu renflée dans sa partie centrale ou bien également cylindrique sur toute sa hauteur. On rencontre quelquefois un petit pilier de forme octogonale ou carrée avec des coins arrondis. Le chapiteau est souvent réduit à sa plus simple expression, tantôt un cube, tantôt une simple dalle. Un autre caractère notable des églises saxonnes, ce sont les entrées. Celles-ci

se trouvent situées au nord et au sud. Le plus souvent elles sont opposées l'une à l'autre à l'extrémité occi-



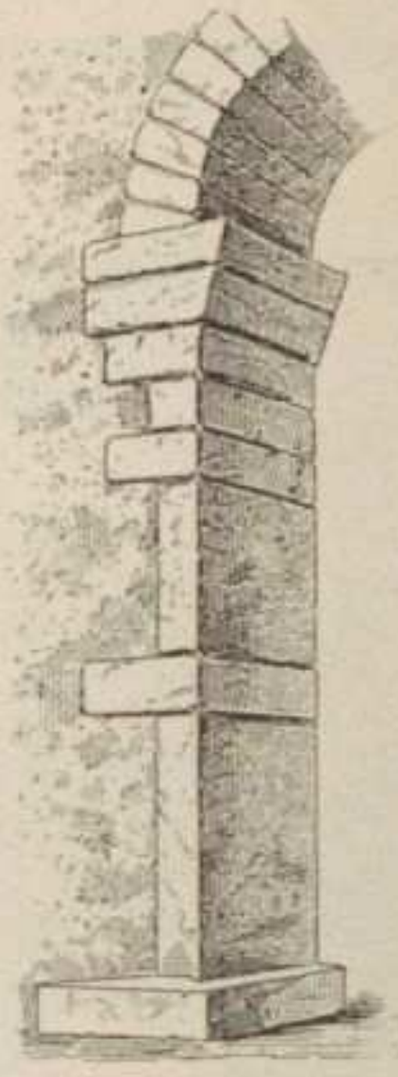
1670. — Fenêtre de la tour de Barton-on-Humber.
Op. cit., t. II, p. 91, fig. 38.

dentale de la nef. Une de ces entrées fut, dans la suite, jugée inutile, aussi dans un grand nombre d'églises l'entrée du nord est murée.



1671. — Fenêtre à balustre à Worth.
Op. cit., t. II, p. 92, fig. 39.

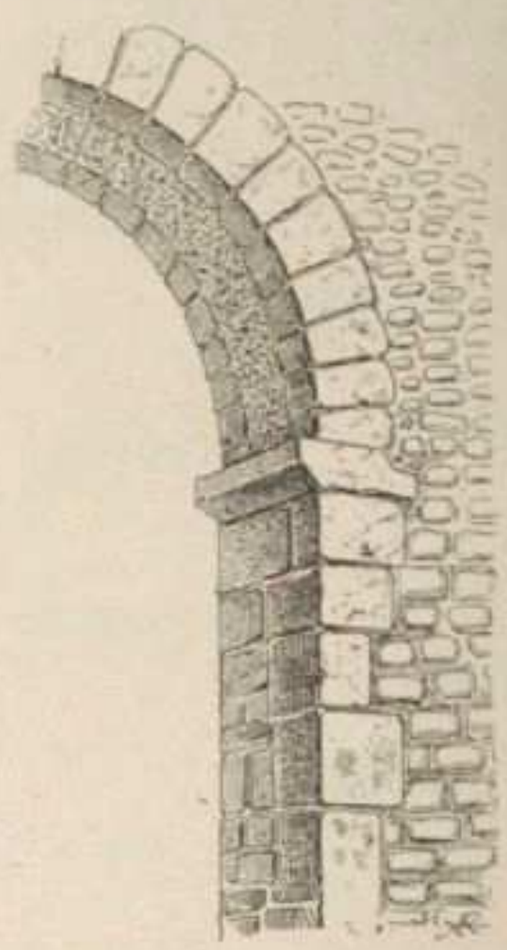
A l'intérieur de l'édifice, si c'est une église pourvue d'ailes, on relève souvent des traces d'arcades jadis percées dans la muraille. Parfois les Normands ont percé de ces arcades dans des murs compacts d'origine saxonne, en pareil cas l'époque à laquelle le mur a été construit doit être discutée indépendamment des pré-



1672. — Exemple de *coinage*, à Market Overton.
Op. cit., t. II, p. 96, fig. 46.

somptions que donnent les arcades, car il n'est pas sans exemple que les Normands aient ainsi percé des murs normands.

L'art du constructeur saxon nous apparaît, dans ses œuvres et dans leurs particularités, bien grossier et bien rudimentaire. La maçonnerie rappelle les procédés en usage à l'époque romaine pour la construction



1673. — Exemple de blocage, à Stainton-by-Tickhill.
Op. cit., t. II, p. 96, fig. 47.

des archivoltes. La pierre pleine est souvent remplacée par des cordons engagés dans des concrétions de matériaux en blocage. Nous revoyons dans la tour de Market Overton (Rutland) le système de « coinage » à une époque certainement saxonne et peut-être romaine (fig. 1672). A Stainton-by-Tickhill (Yorks), c'est la construction en blocage et le *long and short work* (fig. 1673).

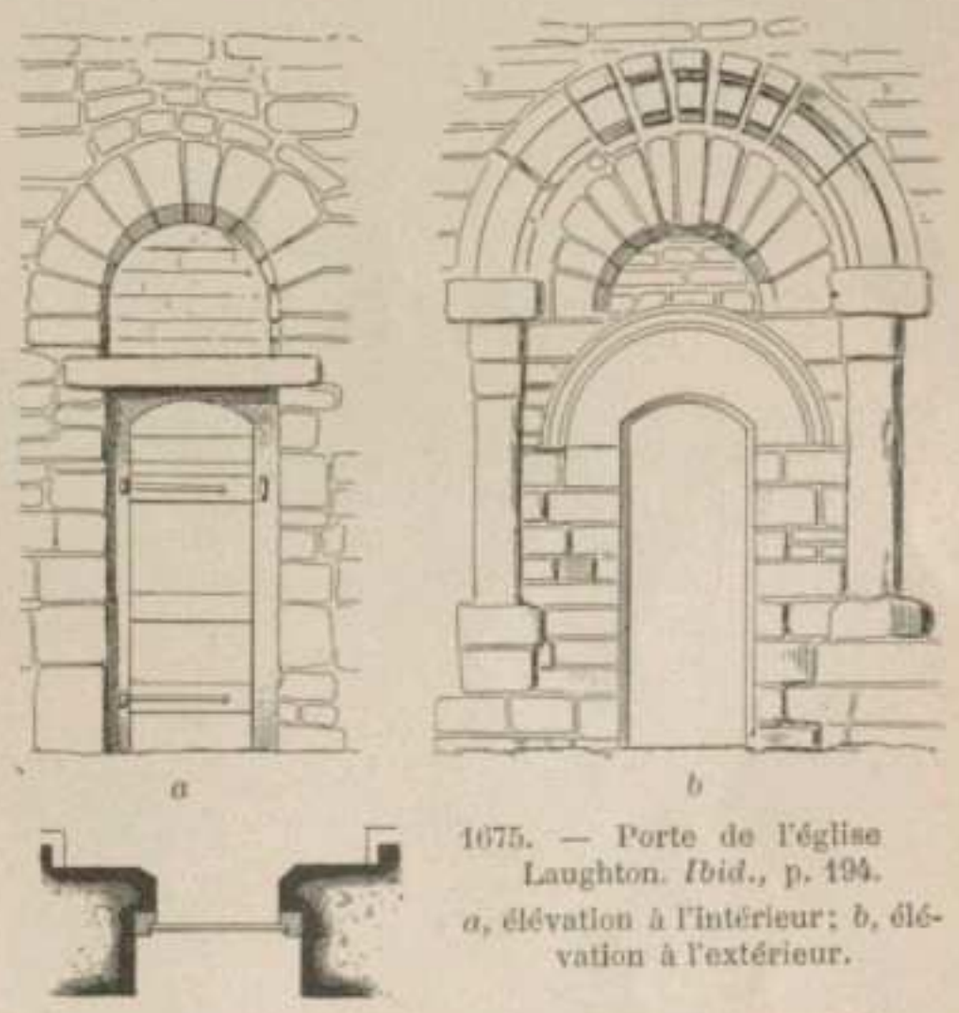
X. Porche. — L'église de Laughton-en-la-Morthen (Yorkshire) (fig. 1674) va nous montrer un type excellent de porte saxonne [1]. Trois églises se sont succédé en ce lieu et chacune fut construite avec des matériaux différents. La première était saxonne, bâtie en bonne pierre de grain rougeâtre amenée probablement de Wickersley. Il n'en subsiste que l'extrémité ouest et une partie du mur du nord, les parties inférieures des murs du chancel et la piscine dans le mur sud du sanctuaire. Sa longueur était la même que celle de l'église actuelle. La porte de Laughton-en-la-Morthen (fig. 1675) est considérée comme un monument de l'époque de transition entre les constructions en bois et les édifices de pierre. Les murs saxons de l'extrémité nord-est de l'église ont été bâtis sans fondations



1674. — Porte de l'église de Laughton-en-la-Morthen.
D'après *The Journal of the british archæological Association*, 1904, nouvelle série, t. x, vis-à-vis p. 190.

préalables, au ras du sol. M. G. Baldwin Brown considère ce portail comme un échantillon tardif du style saxon et un des plus remarquables dans toute l'Angleterre. Les réparations modernes, jambages et moulures, ont cependant altéré le caractère du monument. L'entrée actuelle et la porte sont de date récente, ayant été insérées dans le cadre de la porte primitive retaillé en vue de recevoir ces matériaux postérieurs. La maçonnerie est soignée et les joints rapprochés, mais l'appareil est d'aspect irrégulier. Vue de l'intérieur, on constate que les jambages de la construction primitive sont encore debout, mais on a posé un linteau à leur sommet au point où l'arche vient affleurer; une rainure suit l'intrados, et les pierres de l'arche sont de dimensions considérables. L'encadrement primitif se compose de deux pilastres en saillie posés sur des dés de pierre et supportant des impostes sur lesquelles affleure l'arc. Le fût de la colonne à l'ouest est fait de deux morceaux dont l'inférieur est beaucoup plus long que la pierre supérieure. La colonne à l'est se compose de trois fragments, dont deux très petits. Les membres en saillie sont assez fréquents dans le style saxon, ils existent sur les piliers formant encoignure à Wittering (Northants) et sur l'arche de l'entrée méridionale de Heysham (Lancashire) et ailleurs. Ajoutons que les pierres inférieures de l'arc du côté est sont primitives.

XI. Technique. — L'architecture religieuse anglo-saxonne, quoique représentée par un nombre respectable d'édifices, n'offre qu'un intérêt assez mince par rapport à l'histoire monumentale du christianisme. Ses types et ses méthodes n'apportent presque rien de nouveau. Les influences qui semblent s'être exercées sur l'architecture saxonne, telles que l'influence celtique et l'influence continentale, ne sont, à tout prendre, autre chose que l'application plus ou moins variée de procédés généralement adoptés. La rencontre de détails qui se retrouvent identiques en Gaule, en Afri-



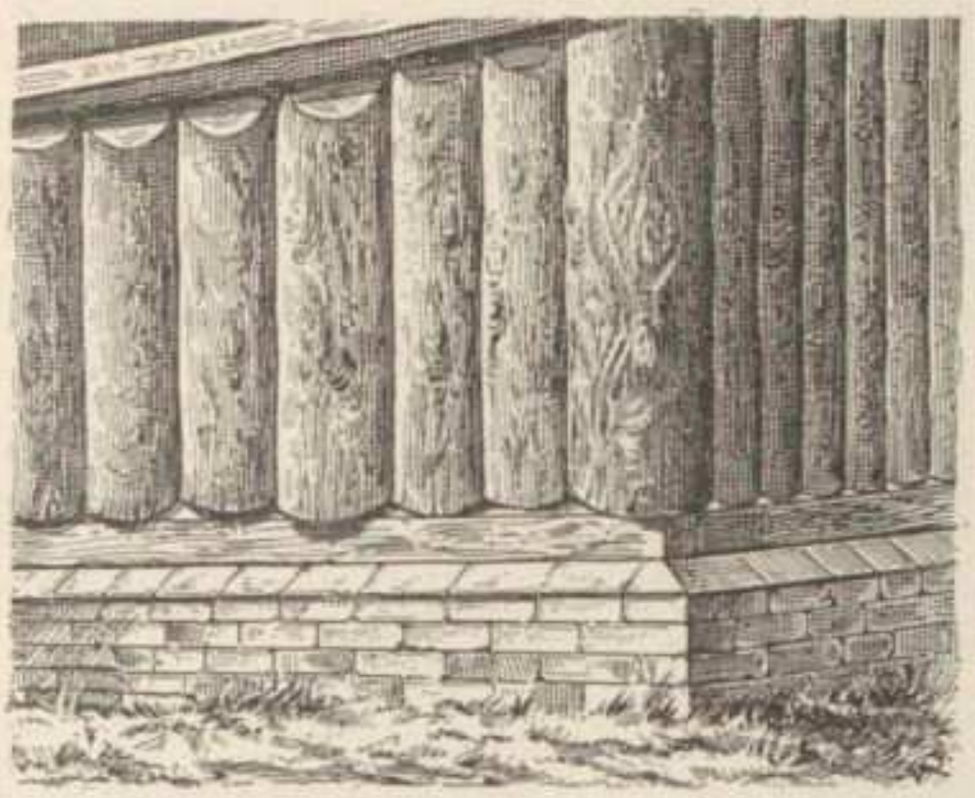
1675. — Porte de l'église Laughton. *Ibid.*, p. 194.
a, élévation à l'intérieur; *b*, élévation à l'extérieur.

que, ou à Rome, n'est pas à elle seule une démonstration d'emprunts faits à l'étranger. Si la crypte de Saint-Wilfrid rappelle la disposition des cubicules des catacombes romaines, on n'en doit pas conclure à une imitation directe. Les chambres voûtées étaient connues depuis longtemps. On rattacherait avec autant de raison la crypte de Wilfrid, à celle du cimetière Saint-Matthias à Trèves, ou bien à celles de Saint-Savinien de Sens, de Saint-Louand par Chinon, de Werden sur la Ruhr dans la Prusse rhénane. Sans être particulièrement remarquable en Bretagne, l'occupation romaine avait dû élever des monuments suffisants pour instruire les architectes et les maçons anglo-saxons. Pendant une durée de 450 années environ qu'il fut en usage, leur style aura pu subir les influences étrangères, mais nous ne saurions préciser dans quelle mesure. Les bouleversements périodiques et les destructions inouïes infligées par les invasions qui se succédèrent sur le sol anglais laissèrent, jusqu'à l'époque de la conquête normande, des ruines à réparer beaucoup plus que des innovations à introduire.

Les Anglo-Saxons ont fait usage des constructions

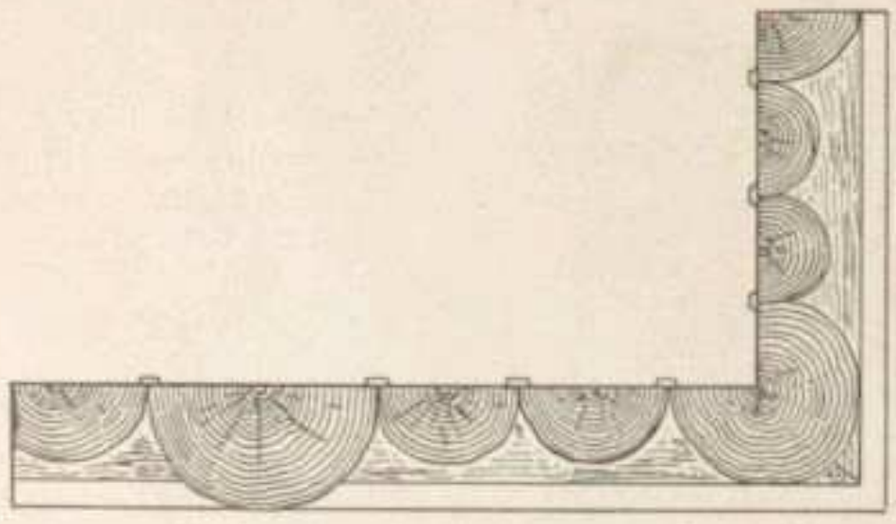
[1] T. Rigby, *Laughton-en-la-Morthen Church (Yorkshire)*, dans *The Journal of the british archæological Association*, 1904, nouv. série, t. x, p. 189-194; Ch. Lynam, *Laughton-en-la-Morthen Church (Yorkshire)*, dans la même revue, 1904, t. x, p. 195-198. Cette église a pu être détruite en 1069 lors de la dévastation du pays par Guillaume le Conquérant; nulle mention dans le *Domesday Book*. Une autre église du pays, celle-ci de l'époque normande primitive, s'éleva à dix minutes de celle-ci.

en bois (fig. 1676). Si Bède désigne fréquemment ce mode de construction par l'expression *mos Scottorum*, il ne s'ensuit pas que les Celtes eussent l'invention ou le monopole des édifices en bois. Les tribus germaines qui s'établirent dans l'île de Bretagne, après elles, les Danois apportèrent une technique probablement très



1676. — Mur de la nef de l'église de Greenstead, élévation.
D'après G. Baldwin Brown, *The arts in early England*, t. II, p. 41, fig. 18.

peu différente de celle des Irlandais. Cette technique était représentée par trois types caractéristiques : la hutte de claies, la maison faite de blocs ou de billots de bois, enfin la charpente encadrée. Les deux derniers types permettaient seuls l'adoption d'un parti architectural. La construction par blocs expose à de gros déchets d'équarissage et n'est praticable que dans les



1677. — Plan du mur de la nef. *Ibid.*, t. II, p. 41, fig. 19.

pays où le bois abonde. C'est à proprement parler une muraille d'épaisseur considérable qu'il s'agit de construire dans le sens vertical ou horizontal. La construction en charpente encadrée laisse entre les poutres dressées des intervalles variables qu'on remplit de matériaux plus ou moins communs et résistants. C'est ce dernier type que les Anglo-Saxons ont employé le plus ordinairement. Les Romains leur en avaient donné l'exemple à Silchester et ailleurs. Une construction en bois remontant à l'époque saxonne s'est conservée dans la nef de l'église de Greenstead (Essex). Cette nef mesure 7m92 sur 5m17, elle est pourvue d'une tour dans sa partie occidentale. Les murs de la nef se composent de poutres debout, faites de troncs de chêne coupés par le milieu dans le sens de la longueur, dépouillés de leur écorce et polis à la doloire sur leur face plane. Les joints entre les poutres sont recouverts à l'intérieur avec des baguettes mesurant environ deux pouces en largeur. A l'origine les bûches qui étaient fendues en deux reposaient dans une rainure de chêne, dans le haut elles étaient fixées par des chevilles de bois sur un madrier horizontal; mais la partie inférieure avait pourri par l'effet de l'humidité du sol et en 1848 on démolit l'édifice, on examina les matériaux, on scia la partie inférieure des bûches et on le rétablit dans l'état actuel.

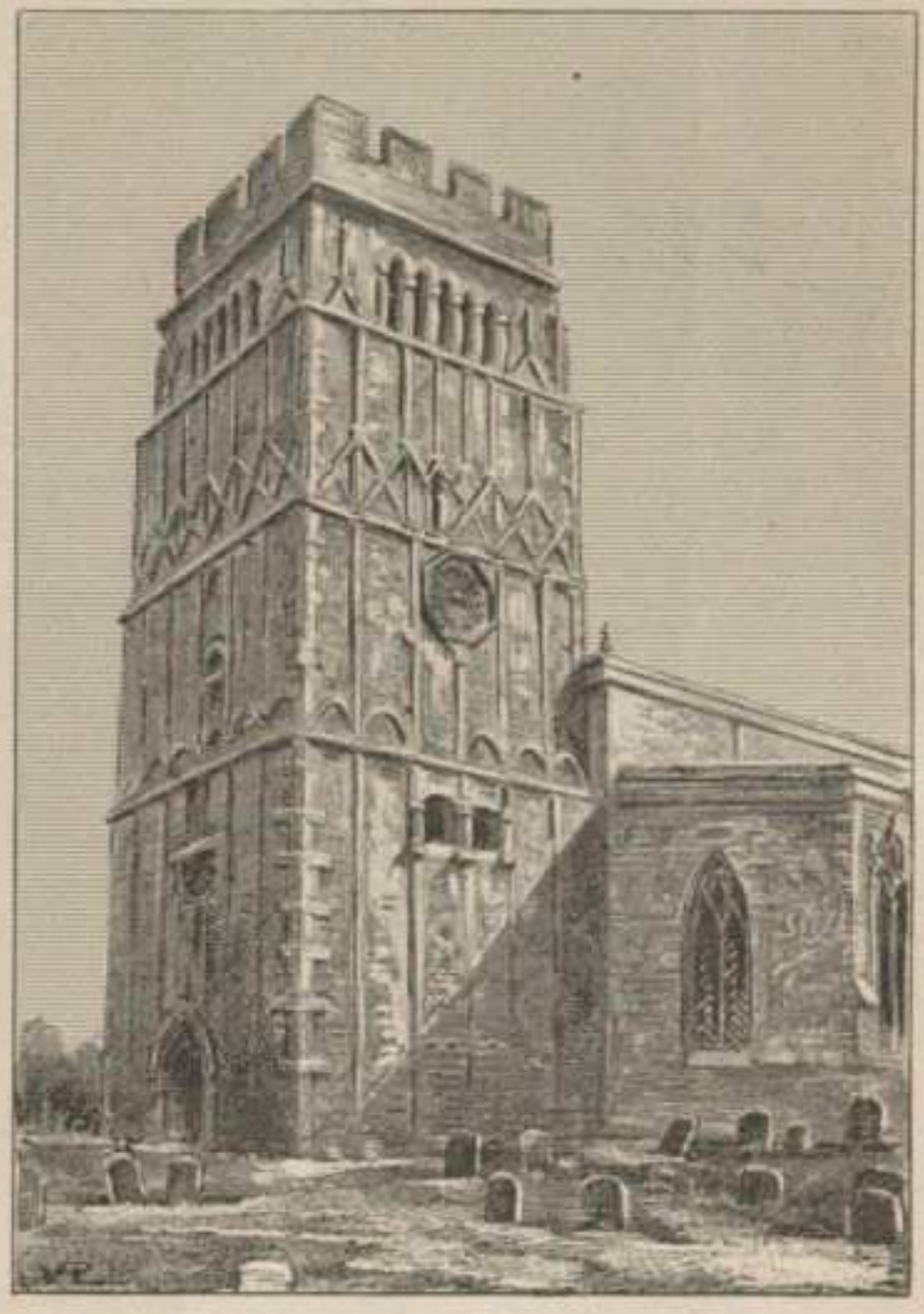
La technique est des plus simples. Les murs ne sont guère que des palissades énormes. Quant à la murette sur laquelle les poutres sont posées elle ne représente pas la disposition primitive mais un remaniement postérieur. Comme on peut facilement le constater sur le plan, l'angle est formé d'une poutre dont un quart environ a été évidé.

Ainsi qu'on peut le supposer, la conservation d'édifices en bois est tout à fait exceptionnelle. Le spécimen que nous venons de rencontrer n'en est que plus intéressant, mais c'est un spécimen probablement unique. Parmi les édifices en maçonnerie, les églises sont à peu près seules représentées aujourd'hui. Quelques pans de murs ou quelques pierres que nous pourrions relever dans les vieux remparts d'Exeter, de Chester ou de Porchester ne présentent pas les conditions nécessaires et suffisantes à une étude quelque peu précise. C'est même le nombre d'églises conservées qui autorise des rapprochements et des confrontations, à l'aide desquels on peut préciser de plus en plus la place exacte d'un monument dans une série. Dès lors des fragments de moulures, des pièces de maçonnerie, des morceaux de sculpture peuvent venir former un utile anneau dans la chaine des témoignages. C'est ainsi que des débris par trop informes ou fragmentaires conservent leur utilité, bien plus prennent un rang et parfois marquent un instant de transition. C'est ainsi que l'église de Wing (Bucks) semble devoir se placer au VIIe siècle, tout naturellement entre les églises de Brixworth et de Reculver. Isolée, l'église de Bradford-on-Avon présenterait des caractères qui lui feraient attribuer une haute antiquité. Mais si l'on compare à ce que nous font voir d'autres édifices certains détails de celui-ci, ses fenêtres à doubles dormants, ses pilastres à chapiteaux en plate-bande; si on relève la curieuse ressemblance qui existe entre son arcature extérieure et l'arcature intérieure de la très ancienne église saxonne de Dunham Magna (Norfolk), on s'éloigne un peu de l'idée qu'on s'était formée tout d'abord d'une très haute antiquité. Et de même l'aspect général du porche de Monkwearmouth (Durham) invite à chercher son origine à la période d'occupation romaine; cependant une inspection plus attentive des détails ne permet pas de lui attribuer une date différente de celle qui lui est constamment attribuée. M. G. Baldwin Brown a fait une étude personnelle de trois cent cinquante monuments qui lui ont été signalés comme offrant des traces de façons anglo-saxonnes, et ce nombre pourra être accru à mesure que les études d'archéologie locales révéleront l'existence de nouvelles traces demeurées jusqu'ici inaperçues. Le *Domesday Book* contient d'utiles détails sur les églises. On constate que vers l'époque normande leur nombre est considérable : 364 dans le Suffolk, 222 dans le Lincolnshire, 186 dans le Kent, 132 dans le Hampshire; 24 localités dans le comté de Norfolk et 16 dans le Kent possèdent plus d'une église. Norwich en possède 54, Folkestone, 8, Hoo, 6, Dartfort, 4. Les termes dont font usage les documents pour désigner les édifices du culte sont *ecclesia*, *ecclesiola*, *capella*. Deux exemples de *capellæ* se sont conservés jusqu'à nos jours, à Heysham (Lancatshire)[1] et à Deerhurst (Gloucestershire)[2]. William de Malmesbury

[1] G. Baldwin Brown, *The arts in early England*, t. I, p. 312, fig. 25. — [2] *Ibid.*, t. II, p. 108, fig. 61.

donne le nom d'*ecclesiola* à l'église de Bradford-on-Avon (Wiltshire).

D'une province à l'autre, on peut constater de notables différences dans l'appareil des églises saxonnes. Un des exemples les plus remarquables pour la régularité est l'église de Bradford-on-Avon, et cependant il n'approche pas de ce qu'on rencontre sur le continent. Fréquemment on se trouve en présence de dispositions qui témoignent de réminiscences de l'époque romaine. Les plus anciennes églises, comme Saint-Pancrace de Cantorbéry, sont construites en briques romaines ou bien pourvues d'arases en brique comme à Stone, près Faversham, et dans la tour de Swanscombe (Kent) où ils sont réguliers, de même qu'à Britford (Wilts). Mais ces réminiscences n'auront qu'un temps. Déjà à Brixworth les arases sont très irréguliers et la brique est surtout employée dans les cintres; même emploi dans les fenêtres de Saint-Nicolas (Leicester) et d'Arlington (Sussex) ainsi que dans les arcades qui s'ouvrent à l'est de la nef de Britford (Salisbury). On voit par divers exemples que l'appareillage des claveaux n'a jamais été familier aux maçons saxons, ainsi qu'on peut le voir à Stowe (Sussex); ils ont parfois esquivé la difficulté en substituant le linteau celtique, à l'arc romain, comme c'est le cas pour une fenêtre et un portail de l'église d'Escomb; un autre trait celtique est l'inclinaison donnée aux piédroits, à Escomb, à Brigstock, à Boarhunt. On trouve aussi des arcs en mitre formés de deux piliers inclinés à Barton-on-Humber, Deerhurst, Dunham-Magna. « Les briques, écrit M. C. Enlart[1], peuvent être empruntées à des ruines romaines, et il semble bien que ce soit le cas à Britford; il en est de même de certains chaînages d'angles en pierre de taille, comme à Stow (Lincolnshire) et à Saint-Mildred de Cantorbéry. Les murs de ces monuments ne se composent pas d'un noyau de blocage entre deux parements appareillés; ils forment une masse homogène; à Britford, le mortier est mélangé de brique pilée suivant l'usage romain. Mais ce qui caractérise le mieux cette variété d'architecture est un système de chaînage employé surtout aux angles et qui semble avoir apparu tout d'abord dans les piédroits des baies; il se compose de longues pierres étroites posées alternativement debout pour former un état rigide et sur leur lit pour former tenon (*long and short work*). Les dernières étaient en partie cachées par l'enduit qui s'appliquait sur l'appareil irrégulier; les pièces verticales, au contraire, n'étaient pas enduites; elles forment même souvent une légère saillie, et ces chaînages prenaient, en conséquence, l'aspect d'une sorte de liséré sur les angles des édifices et de leurs ouvertures. Le procédé dérive des constructions romaines et semble n'avoir pas été limité à la Grande-Bretagne, car on le trouve jusqu'à la fin du moyen âge dans l'île de Gotland. Ce qui est spécial aux architectes saxons est d'en avoir tiré un parti décoratif, en accentuant la saillie de ces chaînages, en les multipliant comme les bandes verticales du style roman germanique, enfin en les reliant par des pièces en forme d'arcatures cintrées, comme à Barton-on-Humber, ou en mitre, comme dans le même exemple et à Deerhurst, ou prenant l'aspect de décharges obliques et donnant à l'édifice l'allure d'une construction en pans de bois, comme à Earl's Barton (fig. 1678). Malgré cet aspect, il semble bien que l'imitation du bois ne soit pour rien dans ce style, ou ne s'y soit introduite que tout à fait après coup. En effet, non seulement l'origine est romaine, mais la construction primitive en bois de la Grande-Bretagne que Bède appelle *mos Scottorum*, n'était pas en pans de bois, mais faite de madriers juxtaposés; l'église de Greenstead (Essex) en témoigne encore. Les parois se composent de demi-troncs de chênes rapprochés, la face plane au dedans et assemblés dans deux sablières en haut et en bas. Un autre caractère de l'architecture saxonne est l'emploi dans les portails et sur les jambages des fenêtres (Monkwearmouth, Worth, Brixworth) et plus encore dans les baies de clochers (Barton-on-Humber, Earl's Barton, Brixworth, Wickham, Worth), de fûts sans chapiteaux, mais ornés dans toute leur hauteur d'une décoration annelée faite au tour, qui leur donne souvent le galbe de balustres (Barton-on-Humber, Earl's Barton; fûts employés dans les tribunes romanes de Saint-Alban). Dans les monuments français, les fûts décorés au tour se rencontrent plus tard, de



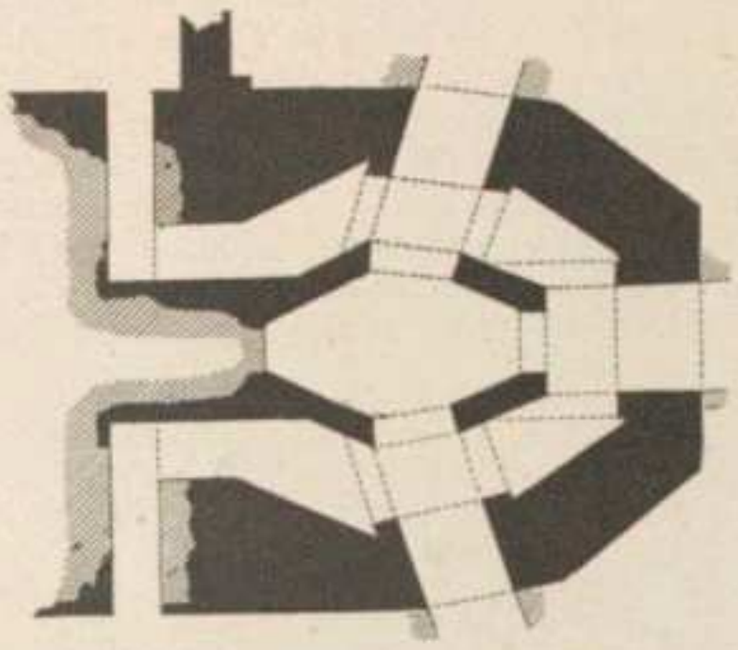
1678. — Tour saxonne d'Earl's Barton.
D'après A. Michel, *Histoire de l'art*, t. I, p. 119, fig. 74.

l'an 1000 à 1130 environ. Enfin les pilastres et piédroits sont généralement couronnés d'impostes brutes sans aucune moulure, les cordons horizontaux et parfois aussi les chapiteaux des pilastres (Bradford) affectent la même rudesse. La sculpture est la même que dans les édifices carolingiens des autres pays : à Bradford-on-Avon, une face de pilastre est divisée en deux panneaux sortis d'un motif courant d'entrelacs; au centre ces panneaux sont occupés par des dessins géométriques. A Britford (Wilts) une face de pilier a ses angles formés de deux longues pièces ornées de pampres d'un style encore antique, tandis qu'au centre, deux panneaux de chancel carolingien alternent avec d'autres pièces rectangulaires plus foncées; au porche de Monkwearmouth, le haut soubassement qui porte les doubles fûts sur lesquels retombe l'arcade est décoré de deux serpents enlacés et de deux têtes d'oiseaux à long bec, les becs entre-croisés, très analogues à la décoration de certains manuscrits irlandais de l'époque carolingienne. »

XII. Cryptes saxonnes. — Les cryptes saxonnes sont en petit nombre et sans véritable importance. L'abside de Brixworth semblait témoigner de l'existence d'une

[1] C. Enlart, *L'architecture chrétienne en Occident*, dans A. Michel, *Histoire de l'art*, in-8°, Paris, 1905, t. I, p. 119-121.

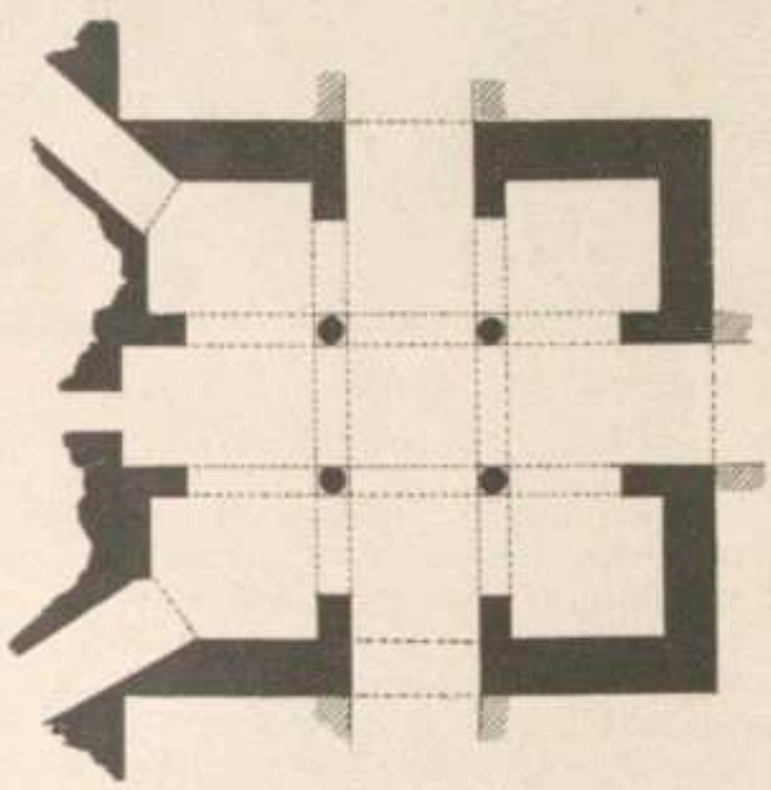
crypte. En 1841. M. Walkins nia l'existence de cette crypte; cependant les deux petits escaliers dont nous avons signalé l'existence de chaque côté de l'abside et qui conduisaient à un corridor circulaire contemporain de l'époque où une *confessio* était établie sous



1679. — Plan de la crypte de Wing.
D'après *The archæological Journal*, 1896. t. LIII, p. 341, fig. 33.

l'autel, invitent à admettre son existence ou le projet d'en creuser une, sans que ce projet ait été mis à exécution.

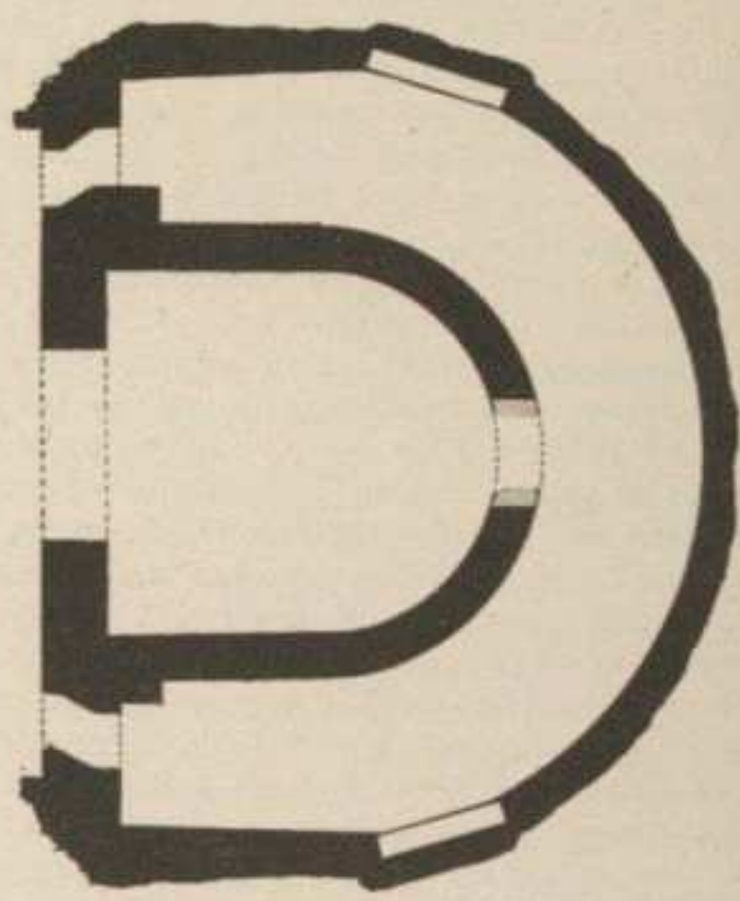
La construction d'une crypte n'était pas nécessairement le premier travail quand il s'agissait de construire une église, ainsi qu'on devrait cependant s'y attendre. A Repton, par exemple, la crypte fut creusée dans des murs déjà existants[1] et il en fut de même à Wing. En pareil cas, l'existence d'une crypte était prévue dans le plan primitif, mais sans doute les maçons ne savaient pas construire de voûtes, on se contentait alors de leur faire élever les murs indispensables à cette future crypte qu'on achèverait lorsqu'on aurait à



1680. — Plan de la crypte de Repton.
Ibid., p. 342, fig. 34.

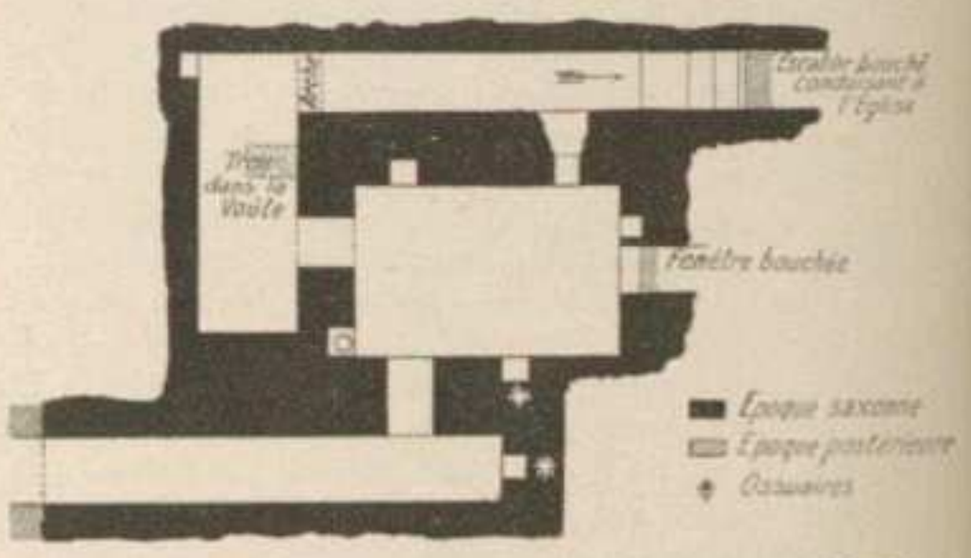
portée les ouvriers capables de l'entreprendre. Mais le temps passait et, finalement, les lieux demeuraient en l'état où ils se trouvaient lors de la construction.

Vers 990, Elphège de Winchester fit construire une crypte dans l'église consacrée dix ans auparavant par son prédécesseur Ethelwold. Il consacra l'église de nouveau, peut-être parce qu'il avait dû changer l'autel de place. Malheureusement nous ne savons rien de plus sur cette crypte de Winchester. Quant aux cryptes de Repton (fig. 1680), de Wing (fig. 1679) et ce qui reste à Brixworth (fig. 1681), elles diffèrent assez les unes des autres, néanmoins elles ne laissent pas d'avoir entre elles des points de contact. Elles semblent contemporaines et guère postérieures au VIIe siècle. Ces trois



1681. — Plan de la crypte de Brixworth. *Ibid.*, p. 343, fig. 35.

cryptes ont leur chambre centrale entourée d'un corridor communiquant par ses deux extrémités avec l'église supérieure. A Wing, les murs de la chambre supérieure ne sont plus que des trumeaux séparés par des ouvertures. A Repton, la chambre centrale n'est marquée que par quatre colonnes. Chaque crypte avait des *arcosolia* pris dans le mur extérieur du corridor. A Repton et à Wing, on en compte trois, à l'est, au nord et au sud; à Brixworth deux, au nord-est et au sud-est. A Ripon et à Hexham les cryptes avaient place pour une tombe, simple trou étroit se dirigeant à l'ouest, et juste assez large pour recevoir un cercueil. A Ripon (fig. 1682),



1682. — Plan de la crypte de Ripon. *Ibid.*, p. 346, fig. 36.

au moyen âge, la place destinée à l'inhumation était transformée en corridor conduisant à la crypte. Il faut admettre que saint Wilfrid y a été inhumé. Mais avec le temps le souvenir s'en effaça et le clergé lui-même perdit le souvenir de ce qu'avait été dans le passé ce corridor[2].

XIII. INHUMATIONS. — L'histoire de l'inhumation des défunts est une des plus révélatrices des sociétés antiques. Nous connaissons avec un grand détail tout ce qui a trait à la sépulture dans le monde égyptien et le monde gréco-romain. Il n'en est plus de même dès qu'il s'agit des peuples barbares. Cette question est cepen-

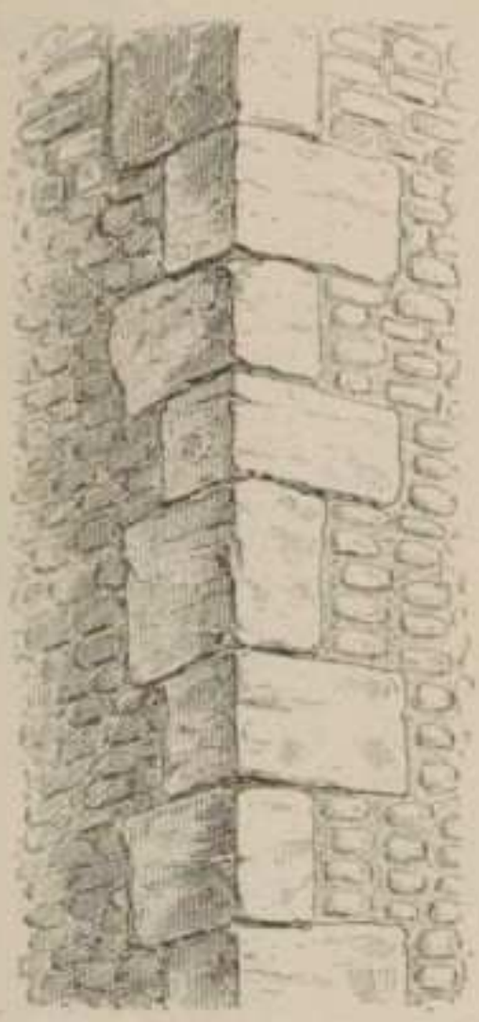
[1] Irvine, dans *The Journal of the Derbyshire archæological and natural history Society*, t. V. — [2] T. Micklethwaite, *Something about saxon Churchbuilding*, dans *The archæological Journal*, 1896, t. LIII, p. 340-346.

dant du nombre de celles qui peuvent faire le plus avancer l'histoire d'une époque et d'une nation. Pendant la période d'occupation romaine correspondant à l'Église bretonne, on peut supposer que les communautés chrétiennes ont possédé des cimetières, bien qu'on n'en ait relevé ni la trace, ni le témoignage. La mission romaine amenée par saint Augustin se préoccupe de préparer un cimetière à l'évêque de Cantorbéry et à ses successeurs [1]. Le cimetière irlandais de Clonmacnoise, sur le Shannon, et celui d'Iona sont tenus pour sacrés et le respect religieux qui s'y attache rappelle celui dont les fidèles de la primitive Église entouraient les galeries de leurs nécropoles. Toutes les fondations monastiques de l'Église celtique sont pourvues d'un cimetière, le monastère des îles Skellig ne fait pas exception à la règle. Dans la partie ouest de l'Angleterre, nous rencontrons vers la fin du VIe siècle un certain saint Gwynllyw qui prend soin de fixer lui-même l'emplacement du cimetière au milieu duquel il se réserve une place qu'il fait entourer de planches et de claies [2]. Nous avons eu déjà à plusieurs reprises l'occasion de faire remarquer l'influence celtique dans l'Église saxonne, notons encore que dans chacun des monastères celto-saxons d'Angleterre on a relevé l'existence d'un cimetière ou *lictum* [3]. Il y a trois quarts de siècle on découvrit à Hartlepool l'emplacement d'un monastère fondé vers le milieu du VIIe siècle, par la première nonne northumbrienne [4]. On remarqua plusieurs squelettes de femmes dont la tête reposait sur une petite pierre plate faisant office de coussinet. Des dalles formaient les tombes, elles portaient des croix et des inscriptions. Le cimetière pouvait mesurer environ vingt yards (= 18 mètres 28) de long [5].

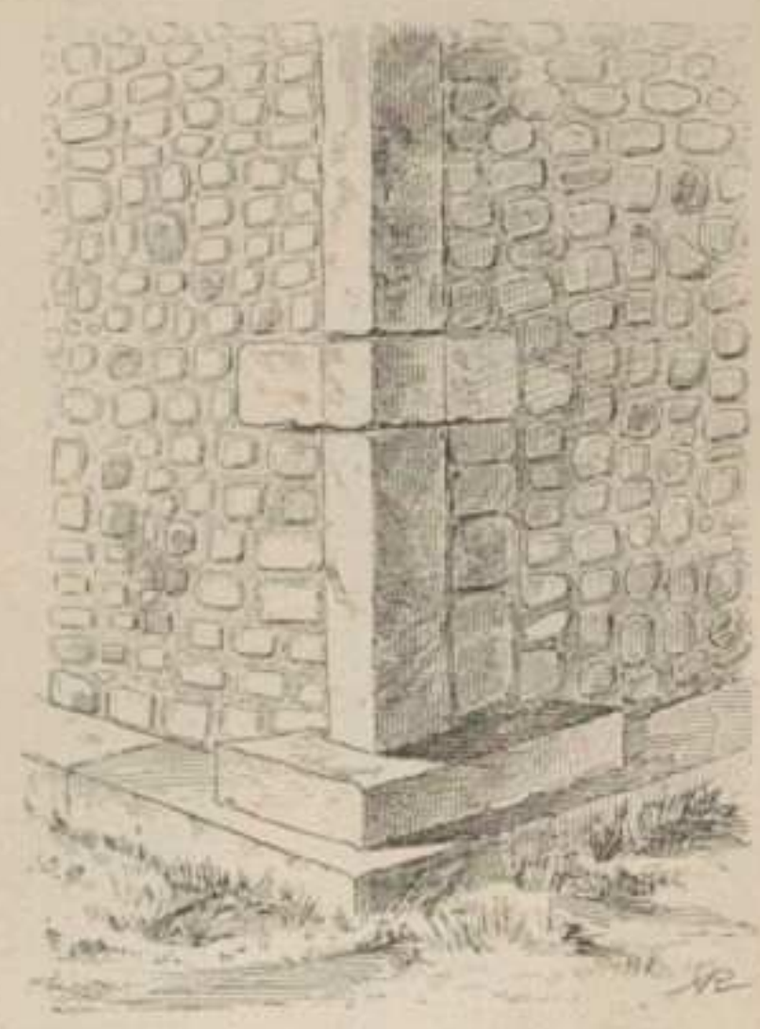
Les exemples que nous avons rapportés prouvent l'existence de cimetières dans les monastères, nous sommes également fournis de textes et de monuments pour soutenir l'existence de cimetières paroissiaux et ruraux. Il se pourrait, ainsi que l'a dit Kemble d'une façon un peu trop romanesque, que beaucoup d'Anglo-Saxons aient préféré se faire enterrer loin de ces agglomérations qu'ils fuyaient après leur mort comme durant leur vie. Épris de la nature, ils avaient choisi leur tombe sur quelque butte, dans une terre bien verte, devant la mer ou même dans le sable de cette mer [6]. Mais d'autres, qui préféraient le cimetière ou bien s'y résignaient auront pu alors recevoir l'hospitalité d'un cimetière monastique. Ces cimetières étaient loin d'être exclusivement réservés aux moines, pas plus que l'église qu'ils environnaient. Saint Adhelm's Abbey, à Malmesbury, ouvrait ses portes aux gens du pays qui voulaient s'acquitter de leurs devoirs religieux [7]. Il a pu en être de même pour les cimetières. L'enclos du monastère en renfermait probablement un, réservé aux seuls moines et un autre destiné aux serviteurs, aux tenanciers, aux serfs de la contrée. Au lendemain d'une bataille, les cimetières se creusaient dans les monastères. Nous voyons que la tête du roi Oswald, vaincu à Maserfeld, fut enterrée dans le cimetière de Lindisfarn [8] et son corps dans le cimetière de Bardney [9].



1683. — Appareil de St. Mildred de Cantorbéry.



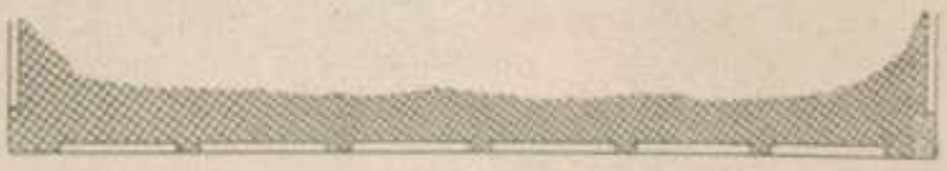
1684. — Appareil de l'église de Stow.



1685. — Appareil de l'église de Wittering.

D'après G. Baldwin Brown, *The Arts in early England*, t. II, fig. 32, 33, 34.

Nous devons écarter ici un texte étranger à notre

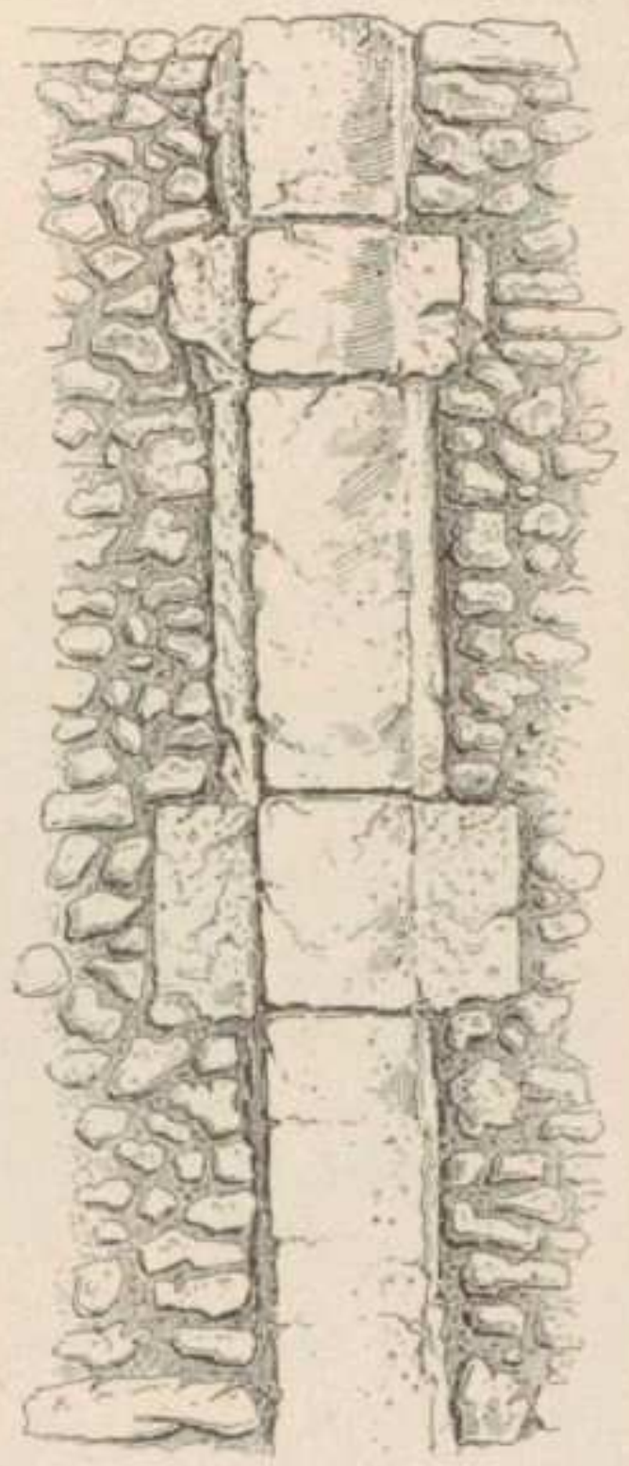


1686. — Coupe du mur de la tour de Earl's Barton.
Ibid., t. II, p. 89, fig. 35.

étude et qu'on y a trop souvent introduit. Un capitulaire de Charlemagne, daté de Paderborn, en 785, relatif aux intérêts de la Saxe, s'exprime ainsi : *Jubemus ut corpora christianorum Saxonorum ad cimiteria ecclesiæ deferantur et non ad tumulos paganorum* [10]. D'où

[1] Bède, *Hist. eccles.*, l. I, c. XXXIII, *P. L.*, t. XCV, col. 74. — [2] Rees, *Lives of the Cambro-British Saints*, in-12, Llandovery, 1853, p. 147. — [3] Bède, *Hist. eccles.*, l. IV, c. X, *P. L.*, t. XCV, col. 187. — [4] Bède, *Hist. eccles.*, l. IV, c. XXIII, *P. L.*, t. XCV, col. 208. — [5] C. C. Hodges, dans *The Reliquary*, janvier 1894, avec quelques reproductions d'épitaphes. — [6] Kemble, *Horæ ferales*, London, 1863, p. 109. — [7] Adhelmi *Opera*, édit. Giles, in-8°, Oxford, 1845, p. 360. — [8] Bède, *Hist. eccles.*, l. III, c. XII, *P. L.*, t. XCV, col. 136. — [9] Bède, *Historia ecclesiastica*, l. III, c. XI, *P. L.*, t. XCV, col. 134. — [10] *Capit. Paderbrunn.*, 22, dans Pertz, *Monumenta Germaniæ historica*, Legum, t. I, p. 49.

l'on a induit que jusqu'à cette époque, fin du VIIIe siècle, les Anglo-Saxons ne possédaient pas de cimetières et se faisaient inhumer parmi les païens. Nous ne pouvons que redire que ce texte a son application à la Saxe toute seule et ne concerne en rien la Bretagne. Il serait presque aussi excessif d'étendre à ce pays une affirmation exposée sous une forme trop générale et qui attribue à l'époque carolingienne, à chaque Église, un cimetière[1]. Ni Bède, ni Eddius, ni Boniface n'autorisent à appliquer ces paroles à l'Angleterre du VIIIe siècle. A



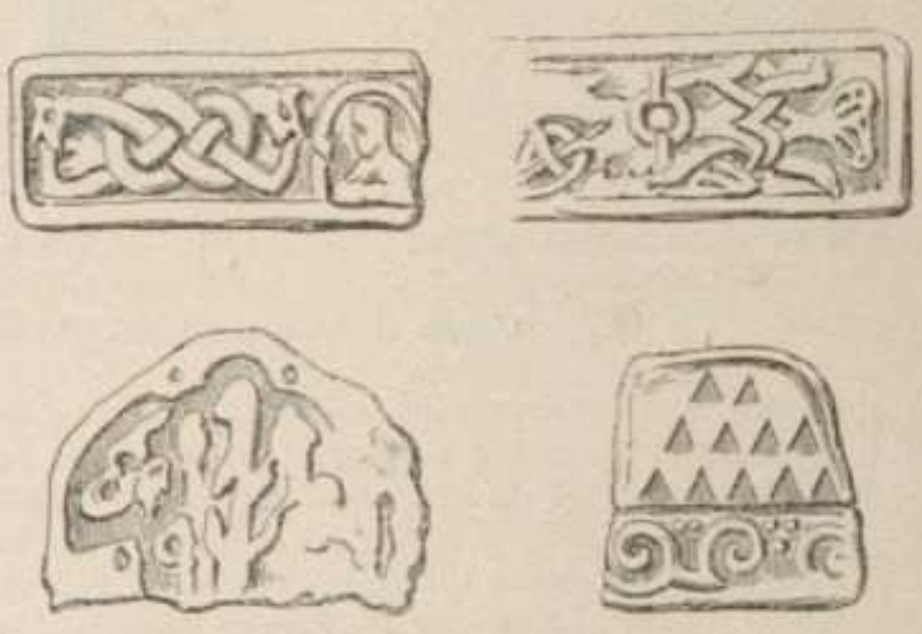
1687. — Pilastre engagé à Breamore.
Ibid., t. II, p. 90, fig. 37.

cette époque, le concile de Cloveshoe, tenu en 747, dresse une liste des devoirs à remplir par le prêtre séculier attaché à une paroisse. Il devra baptiser, enseigner, visiter, célébrer l'office divin, il n'est pas question de cimetières, ni d'enterrements[2]. L'épigraphie supplée à peine ici au silence des textes et à l'insuffisance des monuments. Quelques rares épitaphes et des croix dont la destination peut avoir été funéraire, ne se présentent avec quelque abondance que dans la région de l'ancienne Northumbrie. Quant aux objets trouvés dans les tombes, on doit reconnaître que, presque universellement, ils sont hors d'état de rien nous apprendre sur la foi religieuse des défunts[3]. Épitaphes et souvenirs nous sont d'ailleurs parvenus dans les conditions les plus déplorables. Le lieu de la trouvaille, quand il est indiqué, demeure vague, les circonstances de la découverte sont passées sous silence et on ne peut dire si ces monuments proviennent d'un cimetière monastique ou d'un cimetière régulier. Quelle place d'ailleurs pouvait rester dans certaines contrées au clergé séculier, on est en droit de se le demander? La conception d'Augustin et d'Aidan tendaient à universaliser l'institution monastique. L'expansion de celle-ci devint telle à certaines époques et dans des provinces entières que sauf les biens du roi et des seigneurs — souvent engagés pour



1688. — Fragment sculpté de l'église de Bedale.
D'après *The archæological Journal*, 1846, t. III, p. 258.

les frais de guerre — la terre appartenait aux moines. La multitude de ceux-ci suffisait à gérer les paroisses rurales comme à assurer la célébration de l'office dans les monastères. Les celles monastiques étaient devenues sans nombre. Il le fallait bien pour abriter tant de moines. Eddius nous apprend que quand Wilfrid quitta le diocèse d'York, plusieurs milliers de ses moines accouraient pour le revoir avant son départ et comme on transportait son cercueil à Oundle, les abbés des monastères qu'il avait fondés surgissaient de toutes parts[4]. Il pourrait donc se faire que ces pierres funé-



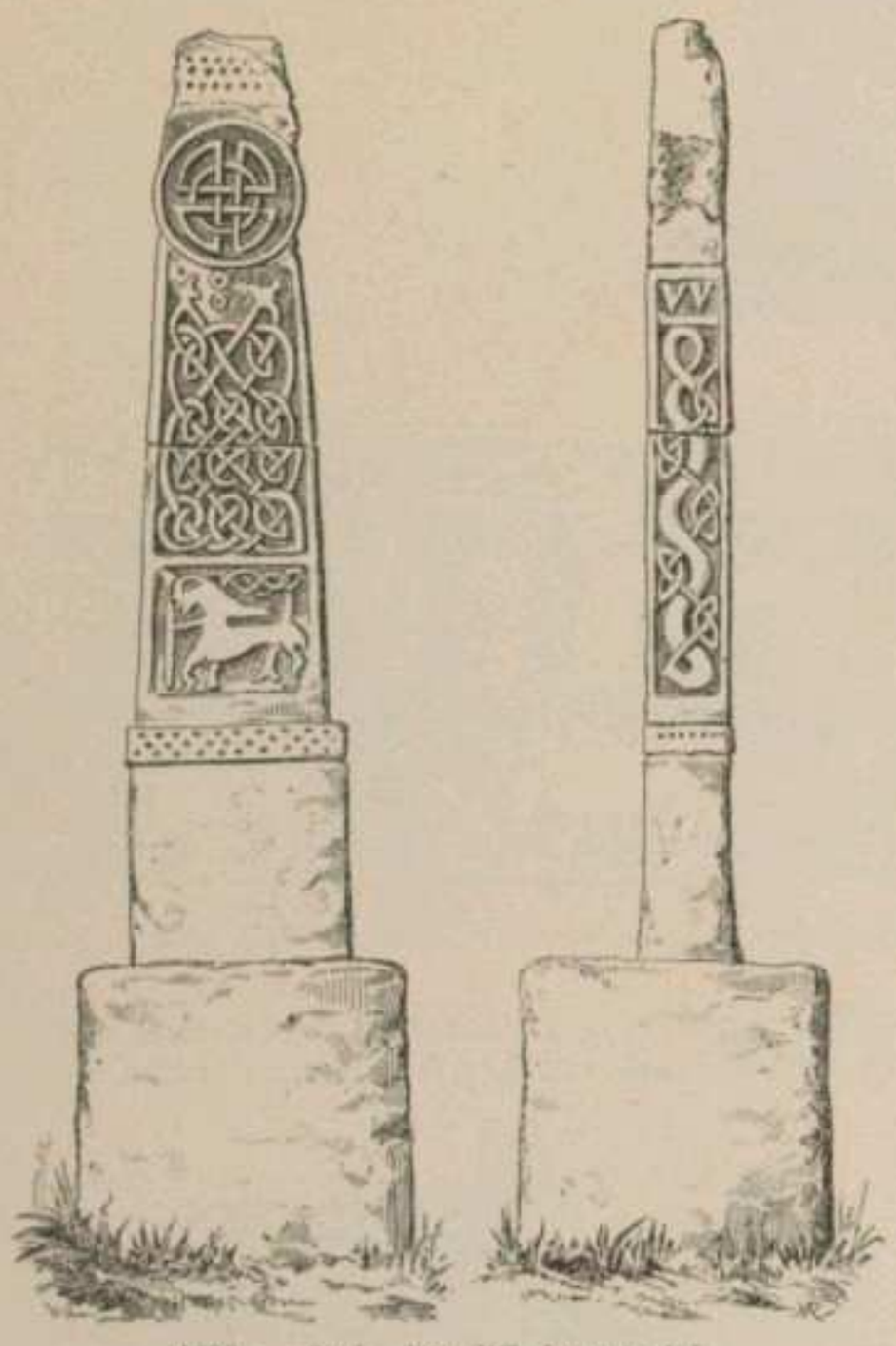
1689. — Détails du fragment sculpté. *Ibid.*

raires trouvées en Northumbrie en assez grand nombre provinssent de cimetières attachés à des fondations monastiques dont rien ne permet de préciser, ni même de préjuger l'importance. L'assertion de Kemble d'après laquelle le cimetière rural anglo-saxon se confondait avec le cimetière païen est contredite par les faits[5]. L'église et son cimetière environnant sont distincts du cimetière païen généralement situé un peu à distance de l'agglomération et, si le terrain le permet, sur quelque éminence ou à flanc de coteau.

Somme toute, les procédés de construction en Angleterre, la technique du métier diffèrent à peine de ceux que nous avons décrits dans notre *Manuel d'archéologie*

[1] Imbart de la Tour, *De ecclesiis rusticanis ætate carolingica*, in-8°, Burdigalæ, 1890, p. 67 : *Unamquamque Ecclesiam proprium habuisse locum quo defunctorum corpora sepeliventur, ætatis carolingicæ docent monumenta.* — [2] Haddan et Stubbs, *Councils*, t. III, p. 365. — [3] Eddius, *Vita Wilfridi*, c. XXV, dans *Historians of the Church of York*, p. 36. — [4] Eddius, *Vita Wilfridi*, c. LXV, dans *Hist.*, p. 98. — [5] Ces faits ne sont pas contredits par le tumulus païen du cimetière chrétien de Taplow (Berkshire), dans *Journal of the archæological Association*, t. XL, p. 61, et les tombes saxonnes de la partie occidentale de l'église de Wyre Piddle, dans le Worcestershire, dans *Associated Societies reports*, 1888, p. 424.

chrétienne comme d'un usage ordinaire dans les ateliers romains et orientaux. Les briques sont d'une longueur et d'une épaisseur qui les font distinguer au premier coup d'œil des briques d'époque moderne, elles donnent plutôt l'impression d'une tuile ou d'une petite dalle. Ces briques sont engagées dans des constructions



1690. — Croix d'Aycliffe face et côté.
D'après *The archæological Journal*, 1846, t. III, p. 260.

en matériaux concassés, elles y forment des cordons, ou bien parfois elles s'y trouvent perdues et peut-être dans ce dernier cas n'auront-elles été employées que parce qu'on jetait dans la muraille tout ce qui tombait sous la main. Ces briques sont parfois forées d'un trou ou bien elles portent l'empreinte d'un pouce, ce qui permet de les saisir avec moins d'effort et de les retenir avec moins de chances de les laisser glisser. Quoique les constructions saxonnes appartiennent communément au type appelé « petit appareil », les matériaux présentent un volume qui varie de l'un à l'autre dans une proportion considérable.

Les angles des murailles sont marqués et renforcés par un système de moellons contrariés formant « coinage », ou bien ce qui est plus caractéristique encore, par des moellons alternativement debout et posés en délit, ce que l'archéologie locale nomme *long and short work*. A Saint-Mildred de Cantorbéry (fig. 1682) nous voyons un coin tracé au moyen de blocs empilés sans tenir compte de leur forme ou de leurs dimensions. Les dimensions de la pierre posée au ras du sol : hauteur 1m20, largeur 0m80, épaisseur 0m42.

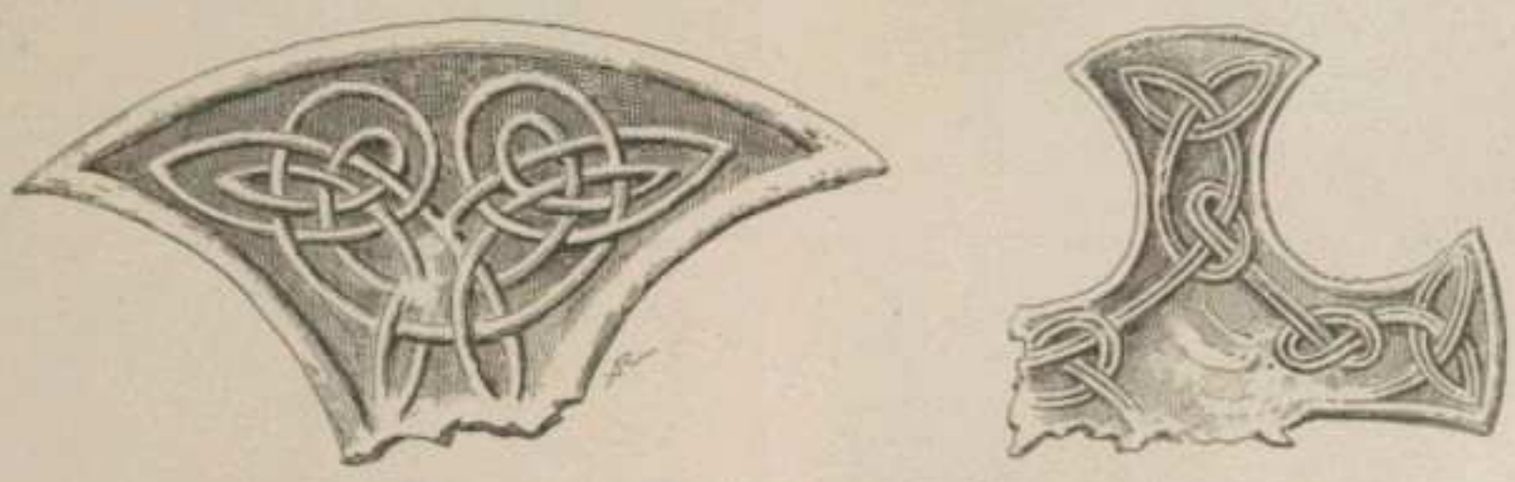
L'église de Stowe (fig. 1683), dans le Lincolnshire, offre dans sa partie sud-ouest un coin d'une combinaison plus régulière. La hauteur des pierres varie entre 0m60 et 0m45.

Le *long and short work* est le mieux connu et le plus incontestable, le seul incontestable peut-être, des caractères de la technique saxonne. Nous en rencontrons un exemple caractéristique dans l'angle sud-est de la nef de Wittering (Northants) (fig. 1684).

Un autre indice également digne d'attention dans la technique saxonne, c'est le pilastre engagé, *pilaster strip*, très distinct de l'arc-boutant. En général, les murs saxons ne possèdent pas d'arcs-boutants, sauf dans trois exemples bien connus, Saint-Martin et Saint-Pancrace de Cantorbéry et Reculver, enfin, dans l'église de Saint-Peter-on-the-Wall (Essex), et autour de l'abside de Brixworth. Le pilastre engagé parait n'être qu'un ornement et non une aide. Son étroitesse et son application à la muraille dont il se détache à peine ne lui donnent aucun moyen de fortifier la construction ainsi qu'on peut s'en rendre compte facilement par le plan d'une des faces de la tour saxonne d'Earl's Barton (fig. 1685). L'espacement de ces pilastres n'a dès lors qu'une mince importance. Dans l'église de Woolbeding, près de Midhurst (Sussex), cet espacement n'offre rien de régulier, les pilastres ont 7 pouces (0m17) de large à Beamore (Hampshire) leur largeur est de 11 pouces (0m27) (fig. 1686).



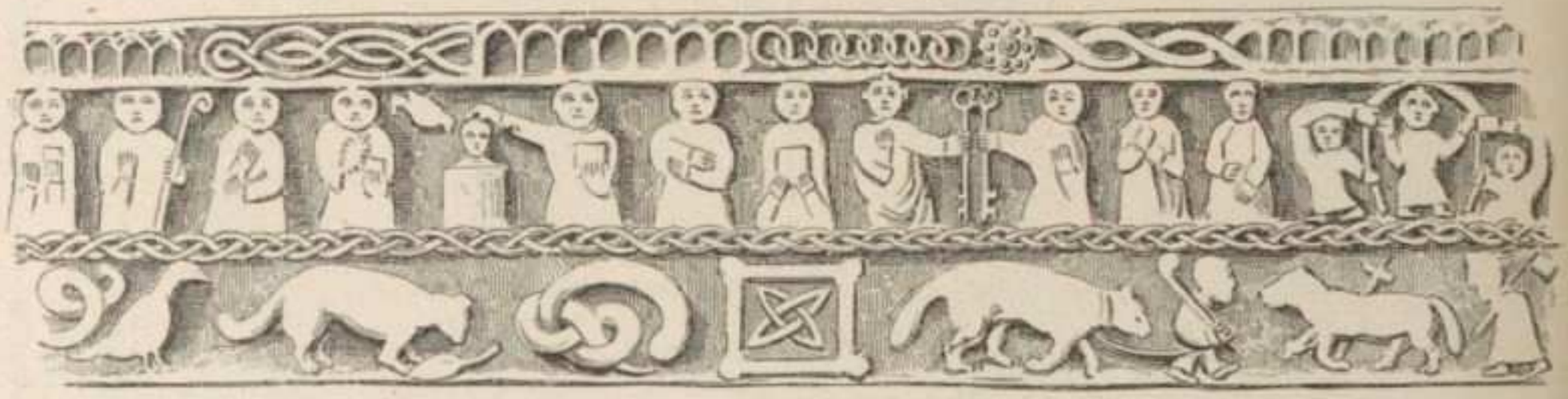
1691. — Autre croix d'Aycliffe.
Ibid., 1846, t. III, p. 260.



1692. — Fragments de la croix de Carew et de Nevern. D'après *The archæological Journal*, 1846, t. III, p. 356.

XIV. Sculpture. — Pendant la période que nous étudions, l'art ornemental n'existe pour ainsi dire pas en Bretagne. Quelques sculptures en bas-relief du faire le plus grossier ne suffisent pas à représenter un art, même dégénéré; ce ne sont plus que des marte-





1693. — Vase de Kirkburn. D'après *Journal of the British archæological Association*, 1862, t. VII, p. 38-42.

lages à l'aspect le plus misérable dans lesquels le corps humain est parfois à peine reconnaissable, tandis que le dessin géométral et l'entrelacs se réduisent à des tentatives incorrectes et incohérentes. Parmi les fragments sculptés rencontrés en divers comtés, il nous suffira d'une rapide indication pour donner une idée de tant de barbarie. Les fouilles pratiquées en 1846



1694. — Fonts baptismaux saxons à l'église de Deerhurst. D'après une photographie.



1695. — Détails d'un porche de Monkwearmouth. D'après Enlart, *Manuel d'archéologie française*, p. 112, fig. 29.

dans la petite église de Bedale ont fait apparaître parmi d'autres débris une pierre sur laquelle on avait essayé de figurer la tentation d'Adam et d'Ève, un cru-

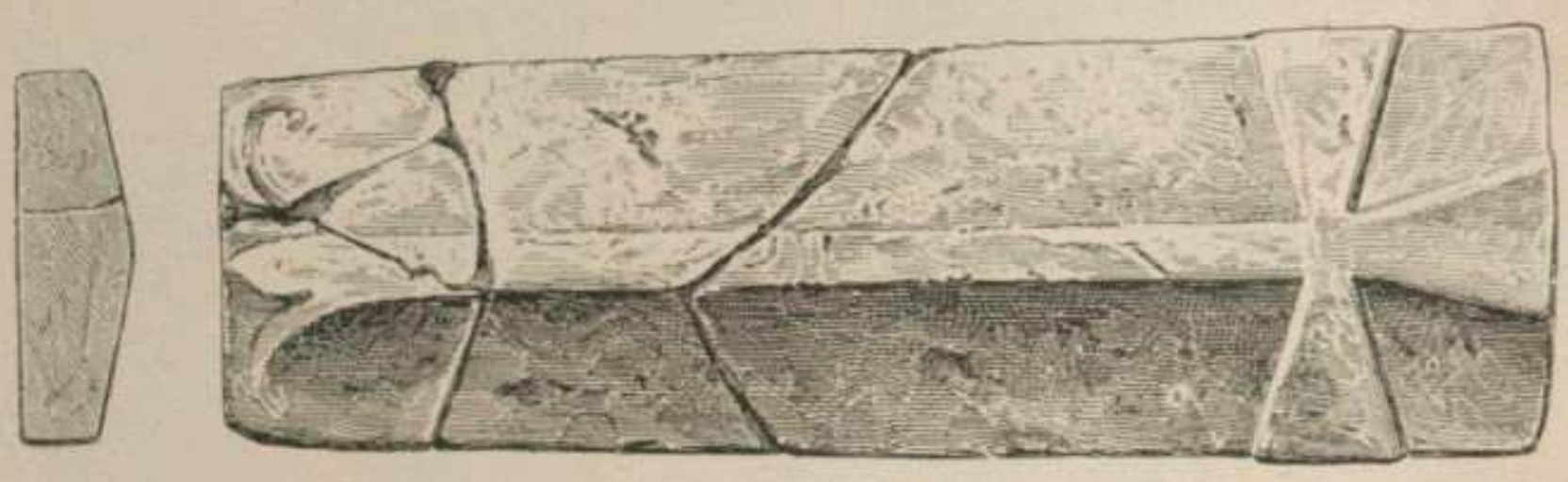
cifiement, deux serpents enlacés et un lion couché[1] (fig. 1688 et 1889).

Les croix ornées qui jouirent parmi les Celtes d'une vogue si étendue et si durable sont à peine représentées par des monuments dignes d'attention. Parmi ceux-ci il faut citer les croix commémoratives des conciles de 782 et 789 qui se voient sur la tour de l'église d'Aycliffe, près Darlington (Durham). La décoration de l'une d'elles est très simple, ce sont des entrelacs et un agneau debout[2] (fig. 1690). L'autre croix est ornée. Sur sa face placée à l'est on a représenté trois



1696. — Sarcophage de Westminster Abbey. D'après *The archæological Journal*, 1870, t. XXVII, p. 103.

figures debout et une crucifixion. Le Christ y est montré au moment où on l'abreuve de fiel et de vinaigre. Dans les nuages sont figurés le soleil et la lune. Sur la face placée au sud se voit le crucifiement de saint Pierre et des entrelacs; sur la face ouest des motifs ornementaux (fig. 1691). Les dimensions sont environ 1m50 en hauteur sur 0m38 ou 0m40 en largeur. Le goût des entrelacs sur quelques croix saxonnes nous paraît plus délicat que sur la plupart des monuments celtiques. Au lieu des nattes épaisses, ce sont des filets conduits avec, parfois, une certaine élégance; c'est le cas pour les croix de Carew et de Nevern[3].



1697. — Dessus du sarcophage de Westminster Abbey. *Ibid.*, 1870, t. XXVII, p. 107.

Deux fragments sont dignes d'être reproduits ici[4] (fig. 1692).

Dans notre étude sur les bénitiers nous avons donné un monument trouvé aux environs de la cathédrale de Bath, un autre vase, qui a pu recevoir une destination analogue ou même celle de fonts baptismaux, est conservé dans l'église de Kirkburn (Yorkshire). La forme du récipient ne présente rien de particulièrement intéressant, mais c'est sa décoration qui mérite quelques instants d'attention. Malgré l'état très fruste du monument, le travail peut être reporté jusqu'à l'époque saxonne, quoique aucun point de comparaison ne s'offre à nous parmi les grossières sculptures qui appartiennent certainement à cette époque[5] (fig. 1693). La cuve est décorée d'une bande qui l'entoure entièrement; cette bande est elle-même divisée en un double registre. Sur le registre supérieur une scène de baptême avec deux parrains et deux marraines, un évêque; le Christ remettant les clefs à saint Pierre. Dans le registre inférieur : un aspic, une colombe, un chat croquant une souris, un serpent, un loup et un agneau. Les fonts baptismaux conservés dans l'église saxonne de Deerhurst appartiennent à la période même de la construction. Le socle et la cuve présentent la même décoration et une belle garniture de pampres (fig. 1694). Ces exemples n'offrent pas l'originalité de certaines sculptures parfaitement adaptées à un art purement barbare, comme le porche de Monkwearmouth que nous avons eu l'occasion de mentionner plusieurs fois déjà. Le dessin que nous donnons ici d'un détail de ce porche montre l'emploi des colonnettes fabriquées au tour et qui forment un des motifs décoratifs préférés de l'art saxon (fig. 1695).

La Grande-Bretagne est d'une insigne pauvreté en ce qui concerne les souvenirs et les traces de la vie domestique des anciennes communautés chrétiennes. Nous énumérerons ici divers monuments d'un intérêt assez médiocre.

Un sarcophage découvert en 1869 dans le North Green de Westminster Abbey renfermait un squelette entier couché sur le ventre, avec la tête à l'extrémité inférieure du sarcophage (fig. 1696-1697). L'inscription remonte, par sa paléographie, au IIIe siècle au plus tard; cette inscription gravée entre deux *peltæ* n'offre aucun signe de christianisme, tandis que le couvercle

[1] *Saxon or early norman Period*, dans *The archæological Journal*, 1846, t. III, p. 258-261. — [2] *The archæological Journal*, 1846, t. III, p. 259-260. — [3] *The archæological Journal*, 1846, t. III, p. 71. — [4] *Saxon or early norman Period*, dans *The archæological Journal*, 1846, t. III, p. 356; le fragment (fig. 1691) a été publié par Carter, *Ancient architectural Remains in England*, pl. VIII, fig. *a*. — [5] G. Milner, *Remarks on the sculptured Font in Kirkburn Church, near Duffield (Yorkshire)*, avec des observations additionnelles de J. G. Wallis, dans *The Journal of the British archæological Association*, 1852, t. VII, p. 38-42, pl. II; ce monument avait été publié par Allen, *History of the County of York*, t. III, p. 430.

est orné d'une croix [1]. On s'est demandé si ce couvercle était contemporain de la cuve, et on a constaté que l'un et l'autre étaient taillés dans une pierre identique (Oxfordshire oolite). Il est vrai que la croix est sculptée d'une manière beaucoup plus rude que l'inscription.



1698. — Stèle de Penwith.



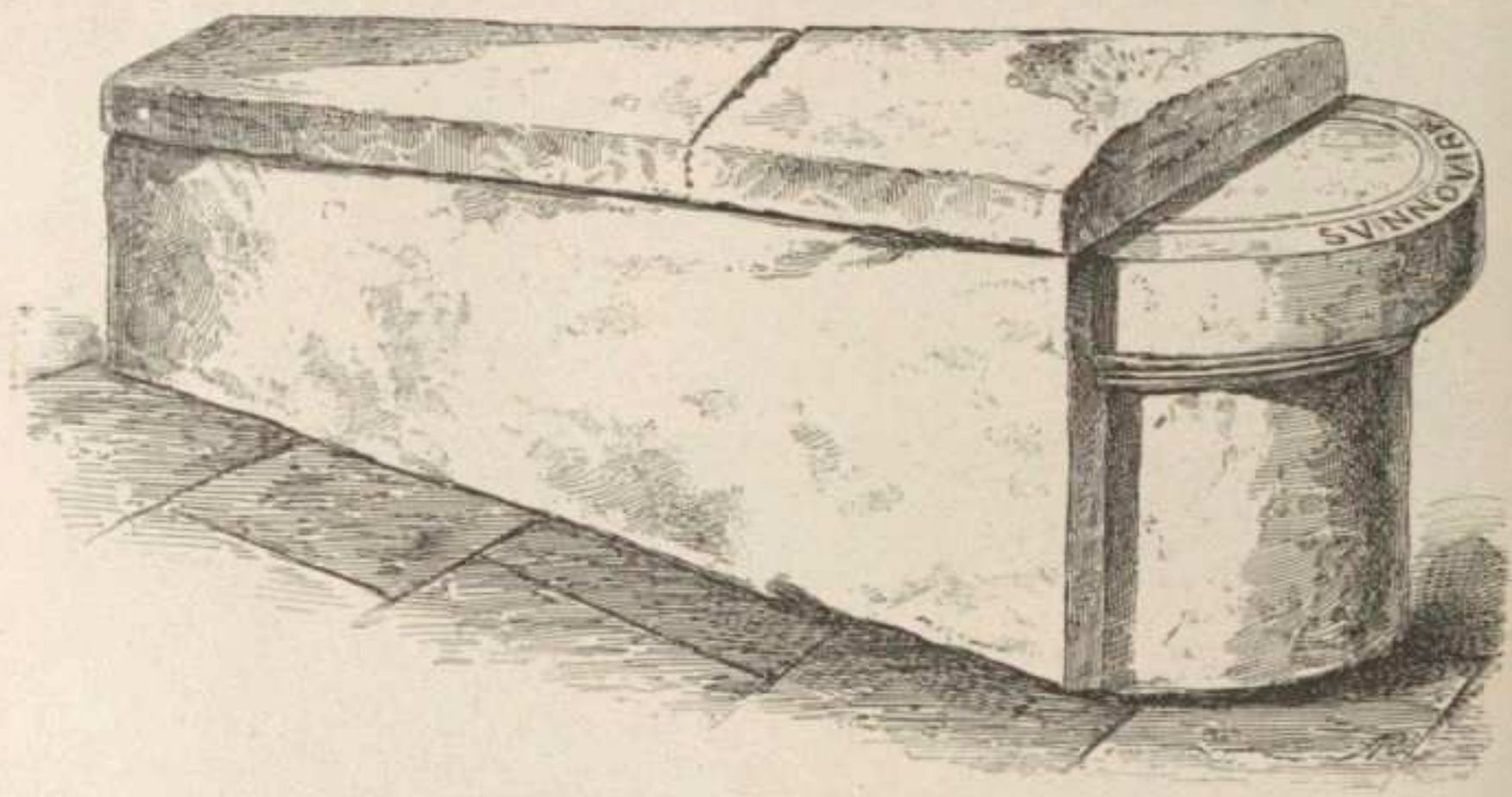
1699. — Croix de St. Helen's Chapel.



1700. — Croix de Land's End.

D'après *The archæological Journal*, 1847, t. IV, p. 303, 304, 312.

On ne saurait, du reste, se résoudre à la faire contemporaine de l'inscription, c'est-à-dire du IIIe siècle. Joyce l'a comparée à un coin sur lequel la Victoire porte une croix de la hauteur d'un homme, mais ce coin est frappé à l'effigie de Galla Placidia (417-433).



1701. — Tombe trouvée à Westminster Abbey. D'après *Journal of Brit. arch. Association*, 1870, t. XXVI, pl. VI, n. 2.

En effet, au Ve et au VIe siècle, on trouverait sans peine des types de croix qui rappellent celui de notre sarcophage [2]. La partie inférieure de la croix est assez originale. Joyce l'a ingénieusement rapprochée de quelques figures très anciennes en usage dans la symbolique chrétienne et figurant une ancre. Un rapprochement assez frappant est celui qu'offre une épitaphe des catacombes sur laquelle on voit la *pelta* et une ancre cruciforme dont le pied reproduit presque exactement le modèle adopté sur notre couvercle de Westminster [3]. Voici le libellé de l'inscription : « A la mémoire de Valerius Armandinus Valerius Superventor et Valerius Marcellus ont fait (ce tombeau) à (leur) père. »

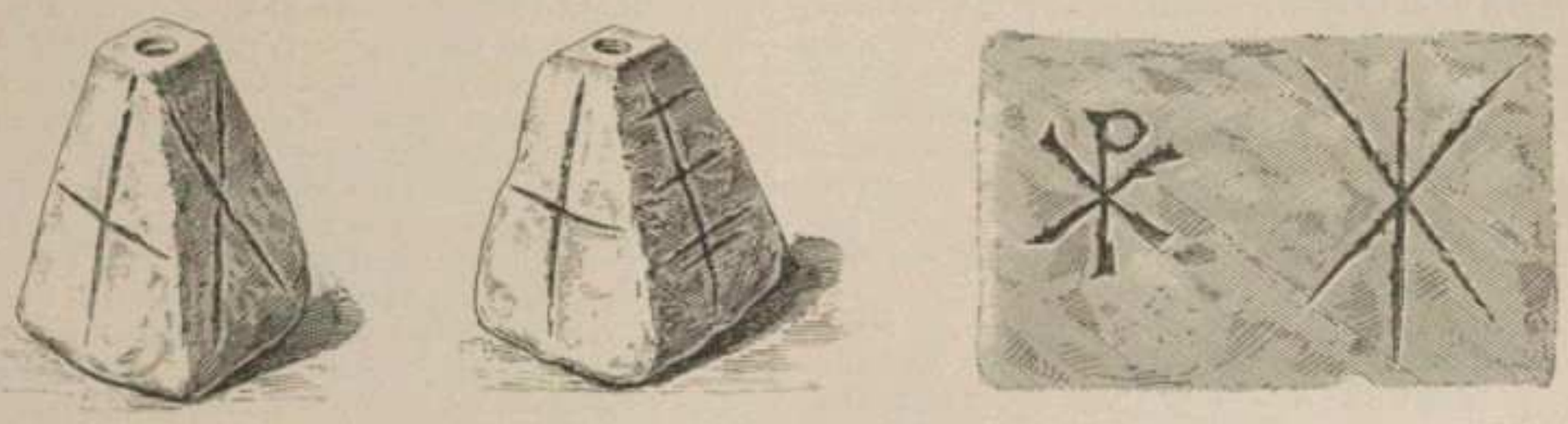
Les tombes saxonnes présentent dans leur type et

[1] A. P. Stanley, *Observations on the roman sarcophagus lately discovered at Westminster*, dans *The archæological Journal*, 1870, t. XXVII, p. 103-109; Black, *Lecture delivered to the Middlesex archæological Society*, 1870. Dimensions du sarcophage : cuve, 2m12; hauteur de la cuve, 0m46; épaisseur du couvercle, 0m15; J. Mac Caul, *The sarcophagus of Valerius Armandinus*, dans *The archæological Journal*, 1870, t. XXVII, p. 110-118; H. Poole, *Some account of the discovery of the roman coffin in the North green of Westminster Abbey*, dans la même revue, 1870, t. XXVII, p. 119-128; A. Way, *The roman coffin at Westminster Abbey; some supplementary notes on its contents and its decoration*, dans la même revue, 1870, t. XXVII, p. 191-199; J. G. Joyce, *Evidence of roman monuments and records*, dans la même revue, 1870, t. XXVII, p. 215; J. G. Joyce, *On the sarcophagus of Valerius Amandinus, discovered at Westminster*, dans la même revue, 1870, t. XXVII, p. 257-283. — [2] De Rossi, *Inscriptiones christianæ urbis Romæ*, in-fol., Romæ, 1861, t. I, n. 879, 893, 1013, respectivement datées de 482, 490, 527. — [3] *Dictionn.*, t. I, col. 2021, fig. 576.

leur décoration une singulière monotonie. Le recueil de Hübner ne contient qu'un très petit nombre de formules sans cesse répétées [1]. Une petite stèle, ancienne et assez bien conservée, a droit à une mention spéciale [2]. Elle a été trouvée, en 1834, lors de la démolition du chancel de la petite église de Saint-Just de Penwith, près de Lands End. C'est la stèle funéraire d'un certain Silus; elle mesure 1m06 en hauteur sur 0m35 de largeur et 0m22 d'épaisseur. Cette stèle peut remonter à l'époque romaine, et ce qui confirmerait cette conjecture c'est la trouvaille d'un grand nombre de monnaies romaines au même lieu (fig. 1698).

A St. Helen's Chapel, au cap de Cornouailles, on a trouvé dans le cimetière une petite croix portant un monogramme tracé à la pointe. Ce petit monument qui mesure 0m275 sur 0m225 pourrait remonter également à l'époque romaine [3] (fig. 1699).

A Land's End, Athlestan acheva la défaite des Bretons du pays de Galles et de la Cornouaille. Près de ce lieu on éleva un monticule qui recouvrit les corps d'un grand nombre de Bretons tués dans le combat. Une croix latine fut plantée sur ce tumulus (fig. 1700); non loin de là on voit une autre croix latine portant une épée profondément gravée [4].



1702. — Fragments de Barming.
D'après *Journal of the British archæological Association*, 1868, t. XXIV, pl. XII, n. 1, 2, 3.

Une belle tombe en pierre calcaire trouvée à Westminster Abbey a dû servir à l'ensevelissement de quelque officier romain au Ve siècle. Son nom se lit sur la marge du demi-cylindre qui figure peut-être un bouclier : SVNNOVIRA, sur le couvercle on a gravé une croix pattée [5] (fig. 1701). Moins importants encore sont quelques débris. Deux fragments ayant pu servir dans une inhumation à Barming (Kent) et portant des palmes dont le caractère chrétien est loin d'être assuré [6]. Deux petits cônes pyramidaux et une plaque de pierre portant deux chrismes [7], ont été trouvés sur l'emplacement d'une villa romaine au VIIe mille de Cirencester (fig. 1702). Le monogramme du Christ se rencontre parfois en Bretagne, mais sans particularités notables. A Cirencester, nous trouvons deux tuiles portant le sigle IHS.

H. LECLERCQ.

II. BRETAGNE (GRANDE-). LITURGIE. — I. La liturgie bretonne avant les Anglo-Saxons. II. La liturgie anglo-saxonne jusqu'en 1066. III. Monuments de la liturgie anglo-saxonne : Pontifical d'Egbert; Missel de Léofric; Missel de Robert de Jumièges; Bénédictional d'Æthelwold; Bénédictional de l'archevêque Robert; Le livre de Cerne; Sacramentaires et autres monuments inédits. IV. Période anglo-normande. V. Après la Réforme. VI. Sacre des rois. VII. L'eucharistie et la messe. VIII. Unité du calendrier et usage de Rome. IX. Le pallium. X. Bibliographie.

I. LA LITURGIE BRETONNE AVANT LES ANGLO-SAXONS. — On a vu par l'histoire des origines du christianisme en Grande-Bretagne (cf. col. 1158) qu'il n'est pas facile de savoir par qui fut fondée cette Église. Par suite, en l'absence de tout document écrit, il devient difficile de déterminer quelle fut sa liturgie avant la venue des missionnaires romains. L'influence romaine et l'influence voisine des Églises gauloises s'exercèrent tour à tour sur l'Église bretonne. Cette dernière nous est affirmée par les missions de saint Germain d'Auxerre en Grande-Bretagne. Quand saint Augustin et ses missionnaires se mirent en relation avec les chrétiens bretons qui devant l'invasion saxonne s'étaient retirés dans le pays de Galles et la Cornouailles, ils trouvèrent que la liturgie de ces populations différait en certains points de la liturgie romaine. Cette liturgie est connue sous le nom de liturgie celtique et semble identique avec celle des Irlandais. Voir CELTIQUES (LITURGIES). Nous n'avons pas à nous en occuper ici [8].

II. LITURGIE ANGLO SAXONNE JUSQU'EN 1066. — Quant à saint Augustin, il apportait naturellement avec lui la liturgie romaine telle qu'elle existait à Rome de son temps, c'est-à-dire sous saint Grégoire (fin du VIe siècle). Il croyait sans doute cette liturgie en usage partout, car en traversant la Gaule, il s'étonne des divergences liturgiques qu'il y trouve. Plus tard il en réfère au pape en ces termes : *secunda interrogatio Augustini : Cum una sit fides, sunt ecclesiarum diversæ consuetudines, et altera consuetudo missarum in sancta Romana ecclesia, atque altera in galliarum tenetur?*

Le pape Grégoire lui répondit par une lettre bien connue, mais qu'il est nécessaire de citer ici :

Respondit Gregorius papa. Novit fraternitas tua Romanæ ecclesiæ consuetudinem, in qua se meminit nutritam. Sed mihi placet, sive in Romana, sive in Galliarum, seu in qualibet ecclesia, aliquid invenisti quod plus omnipotenti Deo possit placere, sollicite eligas et in Anglorum Ecclesia, quæ adhuc ad fidem nova est, institutione præcipua, quæ de multis ecclesiis colligere potuisti, infundas. Non enim pro locis res, sed pro bonis rebus loca amanda sunt. Ex singulis ergo quibusque Ecclesiis quæ pia, quæ religiosa, quæ recta sunt, elige; et hæc quasi in fasciculum collecta, apud Anglorum mentes in consuetudinem depone [9].

[1] E. Hübner, *Inscriptiones Britanniæ christianæ*, in-4°, Berolini, 1876. — [2] W. Haslam, *An account of some monumental and wayside crosses still remaining in the West of Cornwall*, dans *The archæological Journal*, 1847, t. IV, p. 302-313; Hübner, *op. cit.*, p. 1, n. 1. — [3] Hübner, *op. cit.*, p. 2, sans numéro; cf. *The archæological Journal*, 1845, t. II, p. 255. — [4] *The archæological Journal*, t. II, p. 312. — [5] *Journal of the British archæological Association*, 1870, t. XXVI, pl. VI, n. 2. — [6] C. Roach Smith, *Collectanea antiqua*, in-8°, London, 1848, t. I, p. 204, pl. LVII. — [7] J. W. Grover, *On a roman villa at Chedworth*, dans *Journal of the British archæological Association*, 1868, t. XXIV, p. 129, pl. XII, fig. 1, 2, 3. — [8] Cf. Forbes, dans sa dissertation préliminaire (*Liber Ecclesiæ B. Terrenani de Arbuthnott*, Burntisland, 1864), le Dr. Bright (*Chapters of early English History*, p. 28) et d'autres érudits sont d'avis que cette liturgie était la gallicane, mais sans donner des preuves bien solides. — [9] *Epist.* XI, 56 *a*, dans Beda, *Hist. eccl.*, l. I, c. XXVII, n. 60, *P. L.*, t. XCV, col. 58-59.

L'authenticité de cette lettre a été contestée, mais d'après des arguments vraiment trop fragiles et qui du reste ont été rejetés à peu près universellement. Il n'y a pas de raison d'attribuer cette lettre à Théodore [1].

En tout cas, pour lui-même et ses missionnaires, Augustin resta strictement romain, se servant pour la liturgie des ornements, des vêtements et des livres que saint Grégoire leur envoyait : *Papa Gregorius Augustino episcopo misit,* dit Bède, *quæ ad cultum erant ac ministerium ecclesiæ necessaria, vasa videlicet sacra et vestimenta altarium, ornamenta quoque ecclesiarum, et sacerdotalia vel clericalia indumenta, sanctorum etiam apostolorum ac martyrum reliquias, necnon et codices plurimos.* Bède, *Hist. eccl.*, l. I, c. XXIX [2].

Dans le conflit avec les Bretons, il se contenta d'exiger que ceux-ci adoptassent la date romaine de la pâque, et qu'ils abandonnassent leurs coutumes particulières dans l'administration du baptême, pour suivre le rituel romain. Il se montrait tolérant pour les autres pratiques.

Dicebat autem (sc. Augustinus) *eis* (*sc. episcopis ex Britonis*), *quia in multis quidem nostra consuetudini, immo universalis ecclesiæ, contraria geritis: et tamen si in tribus his mihi obtemperare vultis; ut Pascha suo tempore celebretis; ut ministerium baptizandi quo Deo renascimur, juxta morem sanctæ Romanæ et Apostolicæ Ecclesiæ compleatis; et genti anglorum una nobiscum verbum Domini prædicetis; cætera quæ agitis, quamvis moribus nostris contraria, æquanimiter cuncta tolerabimus* [3].

On a même cru retrouver les éléments du missel grégorien apporté en Angleterre par saint Augustin, dans un missel de l'abbaye de Cantorbéry, édité dans ces dernières années, dont le manuscrit est conservé à la bibliothèque de Corpus Christi College à Cambridge. Ce serait, d'après l'auteur, une recension postérieure du sacramentaire grégorien par saint Grégoire lui-même [4].

Cependant il faut bien tenir compte aussi en Angleterre, à côté de l'usage grégorien, certainement prédominant, d'un autre courant liturgique romain, le gélasien, déjà signalé par Lebrun, et par Maskell [5]. Le missel de Léofric a gardé de nombreuses traces du gélasien.

Les *ordines romani* ou livres liturgiques dans lesquels se trouvent décrits les rites de la messe romaine sont bien connus en Angleterre. Alcuin écrit à l'archevêque d'York, Eanbald II, en 796, « que votre clergé ne manque pas d'étudier l'*ordo romanus,* afin qu'imitant la tête des Églises du Christ, il reçoive la bénédiction de Pierre, le prince des apôtres, que N.-S. Jésus-Christ a donné comme chef à son troupeau choisi [6]. » Il dit encore : « N'avez-vous pas en abondance les livres écrits selon l'usage romain, *romano more ordinatos libellos sacratorios* [7]. »

Les usages gallicans retenus par l'Église d'Angleterre se réduisent à la bénédiction que l'évêque donne avant la communion [8]. Plusieurs collections très précieuses nous en ont été conservées dans les pontificaux anglais. Quelques-uns de ces livres, par suite même de la présence de ces bénédictions, ont gardé le titre de Bénédictionnaires [9]. A signaler encore parmi les particularités saxonnes les noms de saint George, de saint Benoît, de saint Martin, de saint Grégoire, insérés au canon et peut-être la coutume des rogations [10]. L'évêque Egbert (732-766), dans le prologue de son pénitentiel, exige que chaque prêtre ait sa petite bibliothèque liturgique qui se compose du psautier, du lectionnaire, de l'antiphonaire, du missel, du baptismal, du martyrologe et du calendrier, enfin du pénitentiel.

III. Monuments de la liturgie anglo-saxonne. — Pendant longtemps les Anglo-Saxons n'eurent de relations qu'avec des missionnaires romains. Les royaumes de l'heptarchie furent tour à tour convertis par eux; les chrétiens bretons se tinrent dans un farouche isolement, refusant de prêcher l'évangile à leurs vainqueurs. Ce sont donc les coutumes et la liturgie de l'Église romaine qui furent adoptées par les populations anglo-saxonnes. Quand après l'an 633, les Celtes du pays de Galles et d'Irlande consentirent enfin à joindre leurs efforts à ceux des missionnaires romains, les rites celtiques avaient déjà perdu beaucoup de terrain; les Celtes eux-mêmes adoptaient les pratiques romaines et leur liturgie eut fort peu d'influence sur les Anglo-Saxons. C'est à peine si, dans quelques monastères, ils essayèrent de les implanter; en tout cas, ces rites vécurent peu et durent céder la place aux usages purement romains. Les livres liturgiques anglo-saxons sont en effet romains et même d'ordinaire strictement grégoriens. Sur ce fonds commun s'établirent dans la période suivante quelques usages particuliers que l'on a appelés les usages de Sarum (Salisbury) d'Hereford, d'York, de Lincoln, d'Aberdeen.

Nous allons étudier rapidement quelques-uns des monuments principaux de cette liturgie anglo-saxonne.

A. *Pontifical d'Egbert.* — Egbert, un des hommes les plus remarquables de l'Église anglo-saxonne, fut archevêque d'York de 732 à 766, il est donc contemporain du vénérable Bède.

Quelques extraits de son Pontifical avaient été donnés par dom Martène [11], et réimprimées par Maskell [12]. Il a été édité par Greenwell en son entier dans la *Surtees Society* [13]. Le manuscrit, conservé à la Bibliothèque nationale de Paris, n. *138,* supplément latin, est sur velin, et contient 182 feuillets; il provient de l'Église

[1] Cf. J. Comper, *A popular Handbook on the origin, history and structure of liturgies,* Edinburgh, 1898, p. 192 (2e partie). Sur l'authenticité de cette lettre, cf. Mommsen, dans *Neues Archiv,* t. XVII, p. 390-395; elle est reconnue par Mgr Duchesne, dans son édit. anglaise des *Origines du culte chrétien,* 1904, p. 99. Cf. aussi Grisar, dans *Civiltà cattol.,* 1892, t. II, p. 46; Jaffé, *Regesta,* 1885, t. I, p. 699; Hartmann, dernier éditeur des lettres de saint Grégoire, admet aussi l'authenticité; c'est encore l'opinion du dernier et savant biographe de saint Grégoire, F. Homes Dudden, *Gregory the Great,* London, 1905, t. II, p. 130, note 1. Ce qui est certain, c'est que la copie donnée par Bède doit être considérée comme la plus pure; les additions n'ont pas la même valeur. Cf. encore Haddan et Stubb, *loc. cit.,* t. III, p. 32, 33, 336; Hartmann, dans *Monum. Germ. hist.; Epist. S. Gregorii,* t. II, p. 331. Cf. aussi un nouvel argument que fait valoir dom Plaine, dans le *Polybiblion,* avril 1898, p. 373. — [2] C'est aussi l'opinion de la plupart des liturgistes anglais, cf. notamment Forbes, missel d'Arbuthnott, *loc. cit.,* introd., p. LVI. L'hypothèse du Dr. Simmons que saint Augustin aurait combiné une liturgie romano-bretonne-gallicane, est sans fondement. *Lay Folk's Mass Book,* p. 352. — [3] Beda, *Hist. eccl.,* l. II, c. II, *P. L.,* t. XCV, col. 83. Cf. Celtiques (Question des rites). Sur la liturgie de saint Augustin en Angleterre, voir l'excellente dissertation de H. A. Wilson, *Notes on some liturgical questions relating to the Mission of St. Augustine,* dans J. Mason, *The Mission of St. Augustine to England,* Cambridge, 1897. — [4] Voir la belle édition de Martin Rule, *The Missal of St. Augustine Abbey Canterbury, with excerpts from the antiphonary and lectionary of the same monastery,* in-8°, Cambridge, University Press, 1896 (184 p. d'introduction). Cf. une critique de ces vues dans *Downside Review,* déc. 1894, et dans G. Morin, *Rev. bénédictine,* 1895, t. XII, p. 193. — [5] Maskell, *Ancient liturgy,* p. LX. Cf. aussi sur ce point l'article de dom Quentin sur Bède, plus haut, t. II, col. 635, 636. — [6] Alcuin, *Opera,* ep. LVI, *P. L.,* t. C, col. 224. Cf. Haddan et Stubbs, *loc. cit.,* t. III, p. 503. — [7] Ep. LXV, *P. L.,* t. C, col. 234. — [8] La question de savoir si ces bénédictions n'ont jamais existé dans la liturgie romaine a été très discutée, et résolue jusqu'ici d'ordinaire par la négative, cf. ci-dessus t. II, col. 716 sq. — [9] Voyez en particulier, ci-dessus, t. II, col. 727 sq. — [10] Haddan et Stubbs, *loc. cit.,* t. III, p. 417. Pour les rogations, *ibid.,* p. 368. — [11] *De antiquis Ecclesiæ ritibus,* ed. 1736-1738. — [12] Dans les *Monumenta ritualia,* 1882. — [13] *The Publications of the Surtees Society,* vol. XXVII, London and Edinburgh, 1853, un vol. in-8°.



1703. — La Journée des Mages, miniature
du MISSEL de JUMIÈGES

Manuscrit de la Bibliothèque de Rouen.

INCIPIT ORDO QUALITER DOMUS DI CONSE
CRANDA EST.

PRIMITUS ENIM CONUENIT UT PRESUL
ET CETERI MINISTRI ECCLESIE INDUANT
SE UESTIMENTIS SACRIS. CUM QUIBUS DIUI
NUM MINISTERIUM ADIMPLERE DEBENT.
ET UENIANT ANTE OSTIUM ECCLESIAE. QUAE DE
DICANDA EST. CANTANDO ANTIPHONAM.

Ad uos festinans descende quia hodie in domo tua oportet me manere. Et ille festinans
descendit. Et susceperunt illum gaudens in domo sua hodie huic domui salus a deo facta est. Alle

QUA FINITA. DICATUR A PONTIFICE HAEC ORATIO

Actiones nostras quesumus domine & aspirando preueni. & adiu
uando prosequere. ut inter ueniente beata &
gloriosa semperque uirgine dei genitrice ma
ria. cuncta nostra operatio & a te semper incipi
at. & per te cepta finiatur. per dominum nostrum ihesum
christum qui nos pastores in populo uocari uoluisti.
presta quesumus ut hoc quod humano ore dicamur
in tuis oculis esse ualeamus. per dominum.

ET INLUMINENTUR DUODECIM CANDELE ET PO
NANTUR DEFORIS PER CIRCUITUM ECCLESIAE
QUAE DEDICANDA EST. ET TERCIRCUMEANT IP
SAM ECCLESIAM CANENTO LETANIAM QUAE HOC
IN ORDINE INCHOANDA EST.

1704. — BÉNÉDICTIONAL de l'Archevêque ROBERT.

Manuscrit de la Bibliothèque de Rouen.

d'Évreux où Martène le vit encore. La description en a été donnée par E. Miller. Cf. *Surtees Society*, t. XXVII, p. XI. Le manuscrit original va du fol. 3 au fol. 172.

L'écriture paraît du Xe-XIe siècle, d'après le témoignage des paléographes, mais le corps même du pontifical, sauf quelques additions est bien du temps d'Egbert. On suppose assez généralement qu'Alcuin se fit donner une copie de l'exemplaire original, et c'est de celle-ci que provient le manuscrit décrit par Miller. On sait en effet qu'Alcuin se procura plusieurs manuscrits anglo-saxons. Le Dr Rock en a cité plusieurs exemples[1]. Les noms de saint Cuthbert et de saint Guthlac (de Croyland) dans les litanies, p. 29 et 32, nous rappellent l'origine du manuscrit.

Le pontifical d'Egbert est un des plus anciens livres de ce genre que nous possédions. Maskell dit qu'il n'est pas seulement le plus ancien ordo anglais, mais probablement le plus ancien dans le monde[2]. On peut le diviser en trois parties : la première contient les ordinations, les prières de la dédicace des églises, de la bénédiction d'un cimetière, de la réconciliation de l'Église. La deuxième partie (p. 58-100) contient des bénédictions données par l'évêque au moment de la communion. Il y a un très grand nombre de ces formules, pour les fêtes et pour tous les jours de l'année. La troisième (p. 100-136) contient les prières pour le sacre des rois, la bénédiction des abbés, des abbayes, des moniales, des veuves, enfin quelques formules de prières sur les pénitents et sur divers objets. Le grand nombre des bénédictions que contient ce livre l'a fait quelquefois considérer comme un *bénédictional* (voir ce mot); mais la première et la troisième partie doivent bien le faire regarder comme un pontifical. Ce n'est pas le lieu d'en étudier plus à fond ici les particularités. Pour le détail voir plus loin *coronatio regis*, et les mots DÉDICACE D'ÉGLISES, ORDINATION, etc., et l'art. PONTIFICAL[3].

B. MISSEL DE LÉOFRIC. — Le *Missel de Léofric*[4] est, avec le *Missel de Robert de Jumièges*, le seul missel représentant l'usage liturgique de l'Église anglo-saxonne. Un troisième exemplaire de ce groupe « Rede boke of Darbye » est encore manuscrit[5]. Il fut donné par Léofric, évêque d'Exeter, à sa cathédrale († 1072). Encore faut-il dire que ce missel est d'origine lorraine, mais il reçut des additions anglaises[6]. Il resta la propriété du chapitre d'Exeter jusqu'en 1602; Thomas Bodley le transporta à Oxford, dans la bibliothèque qui porta son nom (Bodléienne) où il est encore.

Il se compose de trois parties désignées ainsi : Leofric A, un sacramentaire grégorien écrit en Lorraine, au commencement du Xe siècle; Leofric B, calendrier anglo-saxon avec tables pascales et dates d'obits, écrit vers 970; Leofric C, collection de messes, avec des lettres et autres additions historiques écrites en Angleterre aux Xe et XIe siècles. Le Leofric A contient un grand nombre de bénédictions épiscopales, qui dans la liturgie mozarabe et la liturgie gallicane, étaient données par l'évêque entre le *Pater* et la communion. C'est une importation gallicane. Voir aussi les bénédictions dont il est question plus loin. Mais à cause de son origine, nous n'avons pas ici à nous occuper autrement de cette partie.

La fête *de pascha annotina* (octave de Pâques) est une antiquité liturgique, abandonnée dans les missels plus récents, et qui était célébrée comme un anniversaire par les baptisés de l'année précédente. Le grand nombre des préfaces est aussi un souvenir ancien. Le missel de Leofric en contient plusieurs centaines.

C. MISSEL DE ROBERT DE JUMIÈGES. — Le sacramentaire connu sous ce nom a été publié pour la première fois par H. A. Wilson, par la *Bradshaw Society*[7]. Il fut donné par Robert de Jumièges pendant qu'il était évêque de Londres, 1044-1050, à l'abbaye de Jumièges en Normandie, dont il avait été abbé. Le manuscrit y fut conservé jusqu'en 1791 où il passa à la bibliothèque de Rouen qui le conserve encore. Le manuscrit, un des plus beaux exemplaires de la calligraphie et de l'enluminure anglo-saxonne, a été souvent décrit[8]. Il comprend 228 feuillets dont on trouvera la description détaillée dans Wilson, *loc. cit.*, p. XX sq. En dehors de toute autre indication, les signes paléographiques lui assignent comme date la fin du Xe siècle ou le commencement du XIe. On peut même d'après certaines données liturgiques que nous ne pouvons détailler ici, affirmer qu'il a été écrit entre 1013 et 1017. Wilson, *loc. cit.*, p. XXIV.

Quant au lieu d'origine, les caractères calligraphiques nous ramènent à l'école d'enluminures de Winchester, où deux monastères, Old Minster et New Minster, rivalisaient dans cet art. Westwood qui a décrit minutieusement les enluminures, tout en reconnaissant qu'il est inférieur, comme exécution, au bénédictional de saint Æthelwold, reconnaît qu'il fut exécuté à peu près en même temps et dans le même atelier que ce dernier[9], c'est-à-dire New Minster.

M. André Pottier, au contraire, l'attribue aux ateliers de Old Minster et croit en outre qu'il avait été écrit pour le fameux monastère d'Ely[10]. M. Wilson semble préférer l'opinion de Westwood au sujet de l'origine, et à la suite d'une étude minutieuse du calendrier, conclut que le missel écrit à Winchester, au moins pour quelques-unes de ses parties, fut copié sur un exemplaire de Peterborough[11].

Pour le contenu, la description liturgique, et les comparaisons avec les autres sacramentaires, nous ne saurions mieux faire que de renvoyer à Wilson qui a analysé le missel avec beaucoup de soin, *loc. cit.*, p. XL-LXX (fig. 1703).

D. BÉNÉDICTIONAL D'ÆTHELWOLD. — Æthelwold, dont il est ici question, et pour qui ce bénédictional fut écrit, était évêque de Winchester de 963 à 984. On sait même le nom du calligraphe, Godeman. Ce célèbre manuscrit est un des plus remarquables représentants de l'art anglo-saxon du Xe siècle. Il a été décrit et étudié tout au long au point de vue liturgique dans l'art. BÉNÉDICTIONNAIRE, col. 735-739. Nous nous contenterons donc de faire remarquer que c'est le type le plus pur des recueils de bénédictions épiscopales.

[1] *The Church of our Fathers*, t. I, p. 282. — [2] *Monument rit.*, t. III, p. 74-84. — [3] W. H. Frère, *Pontifical Services, with descriptive notes and a liturgical introduction (Alcuin club collections*, vol. III-IV). 2 vol. in-fol., London, 1901; Wilson, *The benedictional of archb. Robert*, p. XVIII-XIX qui relève les analogies entre ce pontifical et les autres documents anglo-saxons. — [4] *The Leofric missal as used in the cathedral of Exeter* (1050-1072), edited by F. E. Warren, in-4°, Oxford, 1883, Clarendon Press. — [5] Biblioth. de Corpus Christi College à Cambridge, *Nasmith's Catalogue*, n. 422. Schulting donne un résumé d'un autre missel anglo-saxon existant de son temps (1599) dans la bibliothèque saint Pantaléon de Cologne, *Biblioth. eccles.*, Cologne, 1599, t. IV, part. 3, p. 145. — [6] Cf. Warren, *loc. cit.*, p. XXXII, § 12. Pour la description du ms., cf. Warren, *op. cit.*, p. XXVI. — [7] *The missal of Robert of Jumièges, Henry Bradshaw Society*, in-8°, t. XI, London, 1896; des fragments en avaient été publiés par Warren dans son *Leofric missal*, et par Henderson, *York Manual* (*Surtees Society*). — [8] Cf. Dibdin, *Bibliographical Tour in France and Germany*, vol. I, p. 164; Warren, *Leofric missal*, p. 275 sq., et surtout pour l'enluminure, Westwood, *Fac-similes of miniatures and ornaments in Anglo-Saxon and Irish mss.*, p. 136 sq., et Delisle, *loc. cit.*, p. 220. — [9] Westwood, *Miniatures and ornaments of Anglo-Saxon and Irish mss.*, London, 1868, p. 136 sq. — [10] Cf. E. Frère, *Manuel du bibliographe normand*, Rouen, 1860, t. II, p. 310 sq. — [11] *Loc. cit.*, p. XXVII-XXIX.

Il a, à ce point de vue, une haute valeur liturgique [1].

E. BÉNÉDICTIONAL DE L'ARCHEVÊQUE ROBERT. — Ce manuscrit, autrefois à la bibliothèque de la cathédrale de Rouen, maintenant à la bibliothèque publique de cette ville, est, comme le *Missel de Robert de Jumièges,* un des types les plus curieux de l'art calligraphique et de la liturgie des Saxons [2]. Il a été écrit, comme ce dernier, au Xe siècle, et au monastère de Winchester *New Minster* [3]. On l'a rapproché pour les enluminures du *Bénédictional d'Æthelwold,* auquel il semble apparenté de plus près qu'au *Missel de Robert de Jumièges.*

On conjecture qu'il a été écrit pour l'abbé Æthelgar, devenu en 988 archevêque de Cantorbéry. Le nom de Robert qui lui est attaché désignerait Robert archevêque de Cantorbéry, chassé de son siège en 1052 et mort à Jumièges en 1070. Wilson, *loc. cit.* Il a été souvent décrit, et quelques parties de son texte ont été données avant l'édition complète de Wilson [4].

Quoique le volume porte le nom de *Benedictional,* il pourrait s'appeler aussi bien *Pontifical,* car en dehors de la collection de bénédictions qu'il contient, il a aussi les offices pontificaux, consécration et réconciliation d'une église, ordinations, couronnement d'un roi, etc. Du reste il ne faut pas oublier que ce terme de bénédiction et bénédictional avait à cette époque en liturgie un sens plus étendu, et désignait aussi bien les bénédictions proprement dites que les prières usitées en général pour bénir et consacrer, qu'il s'agît de dédicace d'église ou d'ordination.

Nous avons dit que le nom de l'archevêque Robert qu'il porte semble désigner l'archevêque de Cantorbéry, mort en exil à Jumièges en 1070 et non l'archevêque de Rouen, du même nom, mort en 1037. Cette question qui reste encore indécise a donné lieu au XVIIIe siècle à de longues discussions entre les érudits, notamment dom Tassin et l'abbé Saas, le bénédictin accusant celui-ci d'avoir suppléé de sa propre autorité le mot de *Cantuariensis* après Robert. Il serait oiseux pour nous d'entrer dans cette discussion (résumée per Wilson, p. XIV-XV, d'autant que, quelle que soit la solution adoptée, la seule question qui nous intéresse ici, c'est que le bénédictional est bien d'origine anglo-saxonne, et donc représente l'usage liturgique de cette Église. Quelques additions indiquent qu'il a été de bonne heure en usage dans une église normande, ainsi l'ordo pour un concile provincial est certainement pour la province de Rouen; il en est de même de l'ordo *ad ducem constituendum,* qui doit avoir été composé pour un duc de Normandie, et qui est combiné avec les prières de la *consecratio regis* qui fait partie du corps du volume. Voir plus loin la *Coronatio regis.* L'édition très soignée de Wilson relève les analogies et les différences de ce manuscrit avec les autres pontificaux saxons édités ou manuscrits (cf. p. XVIII-XIX et les notes) (fig. 1704).

Le contenu même du bénédictional ne diffère de l'ensemble des livres de ce groupe que dans des détails. Ainsi on peut remarquer qu'il ne contient pas de formule pour les *jugements* (ordeal) comme la plupart des livres de ce genre.

F. LE LIVRE DE CERNE. — Le manuscrit connu sous le titre de *Livre de Cerne,* une abbaye dans le Dorsetshire, a été écrit sous Æthelwold, évêque de Lichfield de 813 à 830 [5]. Très intéressant au point de vue historique et paléographique, il l'est moins au point de vue liturgique que les autres livres dont nous avons eu à nous occuper jusqu'ici, parce qu'il est en quelque sorte extra-liturgique. C'est un livre de dévotion privée, témoin de la dévotion des Anglo-Saxons au IXe siècle, et même au VIIIe et au VIIe, car le manuscrit, édité par dom Kuypers, semble copié sur un exemplaire beaucoup plus ancien. Il contient des prières de toute provenance; le fond paraît cependant celtique.

On a publié aussi le psautier à l'usage de l'Église anglo-saxonne, et l'hymnaire de cette Église [6], et un tropaire anglo-saxon [7].

G. SACRAMENTAIRES ET AUTRES MONUMENTS INÉDITS. — Parmi les manuscrits liturgiques anglo-saxons encore inédits, il faut citer un sacramentaire de la fin du Xe siècle à la Bibliothèque d'Orléans (*N° 105*) provenant de l'abbaye de Fleuri-sur-Loire, à laquelle ce précieux missel avait été envoyé par le monastère de Winchcombe, au comté de Gloucester [8]. C'est un nouveau témoin des relations étroites que le monastère de Saint-Benoît ou Fleury-sur-Loire entretenait avec les abbayes anglo-saxonnes. C'est aussi un représentant de l'art calligraphique anglo-saxon à rapprocher des bénédictionnaires d'Æthelwold et de Robert.

Un autre manuscrit anglo-saxon, à peu près vers la même époque, était envoyé à un abbé de Fleuri, par une abbaye anglaise, celle de Ramsey, dans le comté de Huntingdon [9]. C'est un bénédictionnaire (*Bibliothèque nationale, N° 987,* fonds latin), vers l'année 1010 ou 1020. « C'est, dit M. Delisle, un magnifique spécimen de l'art anglo-saxon de la fin du Xe siècle, dont l'écriture et les ornements rappellent tout à fait les bénédictionnaires de saint Æthelwold et de l'archevêque Robert. »

Le chapitre de Worcester possède les fragments d'un missel anglo-saxon, de la première moitié du XIe siècle, qui semble avoir été composé dans l'abbaye de New Minster à Winchester, d'où nous avons vu sortir tant

[1] John Gage, *The benedictional of St. Ethelwold, bishop of Winchester, an illuminated anglo-saxon ms. of the Xth century with a prefatory dissertation and a description of benedictional of archbishop Robert, an illuminated anglo-saxon ms. of the same century in the public library at Rouen,* dans *Archæologia,* London, 1832, gr. in-4° de 136 p. et 34 pl. t. XXIV. Sur ces bénédictions épiscopales, cf. outre l'article BÉNÉDICTIONS, t. II, col. 716, les recherches de Chr. Wordsworth sur ce sujet dans son édit. du *Pontificale Ecclesiæ S. Andreæ,* in-4°, Edinburgh, 1885. — [2] *The benedictional of archbishop Robert,* edited by H. A. Wilson, London, 1903, *Bradshaw Society,* vol. XXIV. — [3] Et non pas au VIIIe siècle, comme Morin et Martène semblent le croire, cf. note suivante. Wilson assigne exactement la date de 980 à 990, *loc. cit.,* p. XII. — [4] Cf. Morin, *De disciplina in administratione Sacramenti pœnitentiæ,* Paris, 1651; *De sacris Ecclesiæ ordinationibus,* Paris, 1655; Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus,* Rouen, 1700-1702; Mabillon, *Vetera Analecta,* 1676; Saas, *Notice des manuscrits de l'Église métropolitaine de Rouen,* Rouen, 1746; dom Tassin, *La notice des manuscrits... revue et corrigée,* Rouen, 1747; Saas, *Réfutation de l'écrit du R. P. Tassin,* Rouen, 1747; Gourdin, *Notice de deux manuscrits de la bibl. de Rouen,* Académie des sciences de Rouen, 1812; Dibdin, *Bibliographical, antiquarian and picturesque Tour in France and Germany,* 1821, t. I. Voyez surtout la description de John Gage, dans son édition du bénédictional d'Æthelwold, *Archæologia,* f. XXIV, p. 118-136; celles de Silvestre, dans sa *Paléographie universelle,* celle de Pottier dans Frère, *Manuel du bibliographe normand,* celles de Westwood, *Fac-similes of miniatures and ornaments in Anglo-Saxons and Irish Mss.;* de W. H. Frère, *Alcuin club collections,* t. III, et Henry Omont, *Catal. des Mss. de la bibliothèque de Rouen,* n. *369;* celle de L. Delisle, *Mém. sur d'anciens sacramentaires,* p. 217. — [5] Ce livre a été édité très soigneusement par dom A. B. Kuypers, aux frais de l'Université de Cambridge, *The Prayer book of Ædelwald the Bishop, commonly called Book of Cerne,* in-4°, 1902. Cf. Notre article sur ce livre dans nos *Origines liturgiques,* Paris, 1906, p. 227-242. — [6] *Anglo-saxon and early english Psalter,* 1843 (dans la *Surtees Society*). — [7] *Anglo-saxon tropary of Ethelred, Surtees Society,* t. LIX, p. 156; Jos. Stevenson, *The latin hymnes of the anglo-saxon Church, with an interlinear anglo-saxon gloss,* dans *Surtees Society,* 1885, petit in-4° de 166 p. — [8] Delisle, *Mémoire sur d'anciens sacramentaires,* p. 213 sq., *Extrait des Mém. de l'Ac. des Insc. et B. L.,* t. XXXII, Paris, 1886. Sur Winchcombe, cf. *Monasticon Anglicanum,* t. II, p. 305 sq. Les litanies de ce sacramentaire publiées par Delisle, p. 367. — [9] Cf. *Monasticon anglican.,* t. II, p. 546.

d'ouvrages de ce genre [1]. La bibliothèque du Havre possède un autre missel de la même église de Winchester, du XIIe siècle, très remarquable aussi par ses enluminures [2].

Le *Pontificale lanaletense* ou pontifical de saint Dunstan, encore inédit, contemporain de *bénédictional de Robert*, avec lequel du reste il concorde pour la plupart des offices. Cf. Wilson, *Benedictional of Robert*, p. XVII [3]. Ce *Pontificale lanaletense*, ainsi que le *Pontifical d'Egbert*, contient un *ordo* pour le couronnement des rois qui semble plus ancien que l'*ordo* contenu dans la plupart des pontificaux anglo-saxons. Wilson, t. XVII.

IV. Période anglo-normande. — L'histoire de la liturgie de la Grande-Bretagne après la conquête normande (1066) se confond avec l'histoire générale de la liturgie romaine et grégorienne, car sa liturgie ne présente plus que des particularités insignifiantes. Il nous suffira donc d'en donner un résumé et de rappeler les livres liturgiques qui caractérisent l'histoire de cette période; c'est-à-dire les usages de Sarum, d'York et d'Hereford, de Bangor, de Lincoln [4].

L'usage de Sarum [5], soit par suite de l'importance de l'Église de Salisbury, soit par suite de la valeur de son clergé ou du soin mis à la revision de ses livres liturgiques, fut adopté dans le sud de l'Angleterre, dans d'autres provinces de cette contrée et même du continent [6]. Il a donc joui d'une supériorité incontestée, et actuellement encore dans l'Église anglicane son excellence paraît reconnue. Les usages d'York, de Bangor, d'Hereford, de Lincoln, pour ces diverses provinces essayèrent de lutter contre cette prépondérance, mais sans grand succès. Moins de deux cents ans après la revision, un des successeurs d'Osmond pouvait même dire, non sans quelque hyperbole, que l'Église de Salisbury, « comme le soleil dans le ciel, est remarquable au milieu de toutes les autres Églises du monde, répandant son éclat partout [7]. »

La revision des livres de Sarum fut inaugurée par Osmond, évêque de Salisbury en 1085. Il fit corriger le missel; ce missel est conforme au missel grégorien. Les seules variantes portent sur la place de l'*Agnus Dei* (avant le mélange du pain et du vin), sur la prière de la paix, sur les formules qui suivent la communion [8].

Quant aux usages d'York, de Bangor, d'Hereford, de Lincoln, dont le rayon d'action fut beaucoup moins étendu, il serait difficile de nommer leurs auteurs.

Maskell, dans son ouvrage souvent cité, donne en colonnes parallèles les usages de Sarum, de Bangor, d'York, d'Hereford, comparés au romain [9]. On n'y peut relever que des différences peu importantes au point de vue de la liturgie générale; ils sont du reste pour l'ensemble en conformité avec la liturgie grégorienne. Nous donnons dans notre bibliographie les travaux et les éditions dont ces usages ont été l'objet.

V. Après la Réforme. — Nous n'avons pas à suivre l'histoire de cette liturgie au delà de la Réforme. On sait qu'une des conséquences du schisme de Henri VIII fut d'introduire sous ses successeurs (surtout sous Édouard VI) l'idée d'une réforme des livres liturgiques. Cette réforme fut radicale, comme toutes celles du protestantisme; elle eut pour effet de substituer aux anciennes liturgies, un seul livre, le *Common Prayer book*, qui sacrifiait en réalité la liturgie antique pour n'en garder que quelques bribes. L'histoire des diverses tentatives faites pour établir le texte du *Common Prayer book*, pour le corriger et l'améliorer, surtout les efforts des liturgistes anglicans, pour ramener leurs communautés à des usages plus en conformité avec la liturgie catholique (ritualisme, Haute Église), sort du cadre de ce Dictionnaire; nous nous contenterons de renvoyer aux auteurs chez lesquels on trouvera cette histoire exposée.

VI. Le sacre des rois. — Chez les Anglo-Saxons la cérémonie du couronnement des rois semble avoir eu une importance particulière. Sur l'origine du sacre des rois cf. Couronnement des rois. L'un des plus anciens exemples d'un sacre est celui d'Aidan, roi d'Écosse, par saint Colomba à Iona en 574. La cérémonie dut être fort simple, car l'historien de Colomba la décrit ainsi : *In regem (eum) ordinavit imponensque manum super caput ejus ordinans benedixit* [10]. Gildas nous parle à son tour du sacre des rois en Grande-Bretagne *Ungebantur reges et paulo post ab unctoribus trucidabantur* [11]. S'il faut voir autre chose ici qu'une figure oratoire, comme dans plus d'un passage de Gildas, un nouvel élément de la cérémonie, l'onction, nous est ici donné. Le 12e canon du concile de Cealcyth, 787, mentionne aussi l'onction : *nec Christus* (oint) *Domini esse valet nec rex totius regni qui ex legitimo non fuerit connubio generatus*. A ce même concile, Egferth, fils d'Offa, fut couronné et oint, comme le rapporte la chronique anglo-saxonne (*anglo-sax. chron.*, 795). C'est même d'Angleterre que la coutume de l'onction semble avoir passé en France, où elle aurait été importée par saint Boniface, un Saxon, comme on sait [12].

Le *Pontifical d'Egbert* contient un *ordo coronationis regis* qui est sans doute le plus ancien qui existe. Il diffère de l'*ordo* donné par le *bénédictional de l'archevêque Robert*, et par la plupart des autres pontificaux anglo-saxons [13].

La cérémonie a lieu pendant la messe qui est propre (épître : lecture du lévitique, XXVI, 6-9; Évangile : Math., XXII, 15 sq.; introït, graduel, alleluia, offertoire, communion, sont tirés de l'Écriture; les oraisons sont également adaptées à la circonstance). Elle se place après l'évangile, et se compose de trois oraisons sur la dignité royale, et les devoirs des rois.

L'onction a lieu ensuite. Le prélat consécrateur verse sur la tête du roi l'huile, les autres évêques l'oignent pendant que l'un d'entre eux dit l'oraison : *Deus, electorum fortitudo et humilium celsitudo, qui in primordio per effusionem diluvii crimina mundi castigare voluisti, et per columbam, ramum olivæ portan-*

[1] Cf. l'art. de Warren dans *The Accademy*, 12 déc. 1885, n. 710, p. 394, et Delisle, *Mémoire cité*, p. 272. — [2] Cf. la notice de Ch. Fierville, *Revue des sociétés savantes*, Ire série, t. VI, p. 34-41; *Les préfaces du missel de Winchester, XIIe siècle, avec introduction et notes*, par le même (texte des 190 préfaces). in-8e, le Havre, 1882, extrait du *Recueil des publications de la Société havraise d'études diverses*, 1880-1881, p. 401-456; *Note sur les mss. anglo-saxons et les mss. de Jumièges conservés à la bibliothèque de Rouen*, par l'abbé Sauvage, le Havre, 1883; Delisle, *Mémoire cité*, p. 272. — [3] Il est à la *Bibliothèque nationale* de Paris, MS latins, 943, Cf. aussi la liste de pontificaux anglais imprimés ou mss. signalés par Greenwell dans la préface du *pontifical d'Egbert, loc. cit.* et la liste de sacramentaires donnée par Warren, dans son missel de Leofric, *loc. cit.* (notamment p. 271-275, 294-302, etc.). — [4] Ce sont les cinq usages différents mentionnés dans la préface du *Common Prayer book*. — [5] Sarum est l'ancien nom de Salisbury. — [6] Maskell, *Ancient liturgy of the Church of England*, 1882, p. LXV; Thomas Innes, *The Salisbury liturgy used in Scotland*, dans *Spalding Miscellany*, p. 364. — [7] Wilkins, *Concilia*, t. I, p. 715. — [8] Cf. Comper, *loc. cit.*, part. 2, p. 174-181, qui en exposant l'usum de Sarum donne les variantes des usages de York, de Hereford, de Bangor. Voir aussi sur ce point, Forbes dans sa dissertation préliminaire déjà citée, p. LIX. — [9] *Ancient liturgy*, p. LXXV sq. — [10] Adamnanus, *De S. Columba Scoto*, t. III, c. V. Cf. Montalembert, *Les moines d'Occident*, t. III, p. 196. — [11] Gildas, *De excidio Britanniæ*, éd. Stevenson, p. 27. — [12] Martène dit que le plus ancien exemple authentique qu'il ait pu trouver de l'onction royale en France est celle de Pépin par saint Boniface en 752. *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, t. II, p. 212. — [13] Wilson, *The benedictional of archbishop Robert*, London, 1903, p. XIX. Le pontifical *Lanaletense* (encore inédit) contient aussi cet ordo ancien.

tem, pacem terris redditam demonstrasti, iterumque Aaron famulum tuum per unctionem olei sacerdotem sanxisti, et postea per hujus unguenti infusionem ad regendum populum Israheliticum sacerdotes, ac reges et prophetas perfecisti, vultumque ecclesiæ in oleo exhilarandum per propheticam famuli tui vocem David esse prædixisti : ita quæsumus, omnipotens Pater, ut per hujus creaturæ pinguedinem hunc servum tuum sanctificare tua benedictione digneris, eumque in similitudinem columbe pacem simplicitatis populo sibi subdito prestare, et exemplo Aaron in Dei servitio diligenter imitari, regnique fastigia in consiliis scientiæ et æqualitate judicii semper assequi, vultumque hilaritatis per hujus olei unctionem tuamque benedictionem, te adjuvante, toti plebi paratum habere facias. Per.

Tous les évêques avec les princes donnent ensuite le sceptre à l'élu avec des prières du genre des acclamations :

Benedic, Domine, hunc presulem principem, qui regna regum omnium a seculo moderaris. Amen...

Da ei a tuo spiramine cum mansuetudine ita regere populum, sicut Salomonem fecisti regnum obtinere pacificum. Amen.

Tibi semper cum timore sit subditus, tibique militet, cum quieto regno sit tuo clypeo protectus cum proceribus, et ubique maneat sine pugna victor. Amen, etc. Ces acclamations sont d'un bon style liturgique et expriment une belle conception de la royauté.

On lui donne ensuite le bâton, nouveau signe de commandement. Les pontifes prennent alors le casque et l'en coiffent, avec ces paroles : *Benedic, Domine, fortitudinem regis principis, et opera manuum illius suscipe, et benedictione tua terra ejus de pomis repleatur, de fructu cæli et rore atque abyssi subjacentis, de fructu solis ac lunæ, de vertice antiquorum montium, de pomis æternorum collium, et de frugibus terræ et plenitudine ejus,* etc.

Le peuple chante alors les acclamations *Vivat rex in sempiternum.*

On dit ensuite la septième et dernière oraison : *Deus perpetuitatis auctor, dux virtutum, omniumque cunctorumque hostium victor, benedic hunc famulum tuum tibi suum caput inclinantem : effunde super eum gratiam firmam, et in militia in qua probatus consistit, prolixa sanitate eum, prospera felicitate conserva, et ubicumque, vel pro quibuscumque auxilium tuum invocaverit, cito adsis, protegas et defendas. Per,* etc.

On chante alors l'offertoire, et la messe se poursuit à la façon accoutumée. A la fin de la messe et pour terminer la cérémonie, on lit le premier *Mandatum* du roi au peuple : *Rectitudo regis est noviter ordinati, et in solium sublimati, hæc tria præcepta populo christiano sibi subdito precipere: in primi sut ecclesia Dei et omnis populus christianus, veram pacem servant in omni tempore. Amen.*

Aliud est, ut rapacitates et omnes iniquitates omnibus gradibus interdicat. Amen.

Tertium est, ut in omnibus judiciis æquitatem et misericordiam precipiat, ut per hoc nobis indulgeat misericordiam suam clemens et misericors Deus. Amen.

D'après Waitz, dont Robertson et Wilson semblent adopter la conjecture, le nouvel *ordo coronationis* que l'on trouve dans l'autre groupe des pontificaux ou bénédictionnaires anglo-saxons, aurait pour auteur saint Dunstan et aurait été adopté à Bath, en 973 pour le sacre du roi Edgar, où Dunstan était le prélat consécrateur[1]. Une recension spéciale en a été faite par le Dr. Wickham Legg [2].

VII. L'EUCHARISTIE ET LA MESSE. — Un auteur catholique anglais, Bridgett, a recueilli avec beaucoup de patience dans un gros ouvrage tous les faits concernant l'histoire de la messe et de l'eucharistie en Grande-Bretagne, depuis les origines [3]. Cette longue histoire prouve que sur ce point la Grande-Bretagne suivit pour le service liturgique les coutumes et les traditions générales de l'Église latine occidentale au moyen âge.

Si la liturgie en usage chez les Bretons avant la conquête, comporte certains rites particuliers et certaines formules voir CELTIQUES (LITURGIES), les Anglo-Saxons adoptèrent sans difficulté les usages romains importés par saint Augustin et par ses compagnons, et l'on a vu dans les pages qui précèdent qu'ils cherchèrent à s'y conformer dans ses moindres détails (sauf le rite de la bénédiction épiscopale à la messe comme nous avons dit). Cérémonies de la messe, usages des autels et des églises, messes pour les morts, dévotions, communion fréquente, réserve du saint sacrement [4], tous les exemples cités, nous amènent à cette conclusion que l'Église d'Angleterre est restée depuis les temps les plus anciens de son histoire en union avec l'Église romaine, et avec l'Église latine, et a professé sur l'eucharistie les mêmes doctrines [5].

La transsubstantiation se trouve enseignée par des docteurs comme Alcuin, qui par ses origines appartient à cette Église ou par Aimoin, son disciple. C'est du reste en Angleterre que Bérenger trouva quelques-uns de ses principaux adversaires dans la personne de Lanfranc et d'Anselme [6]. L'eucharistie, à la dédicace des églises, était placée avec les reliques dans la pierre de l'autel [7]. Le pain dont on se sert pour l'eucharistie est le pain sans levain, comme dans les autres églises d'Occident [8]; les autels portatifs étaient faits parfois de matériaux précieux comme le jaspe, et couverts de plaques d'or ou d'argent [9].

Certains prêtres célébraient la messe plusieurs fois par jour. Les canons de saint Dunstan et de saint Oswald défendent de la dire plus de trois fois par jour [10]. Pour la communion sous une seule espèce, la Grande-Bretagne suivit aussi l'usage commun des autres pays d'Occident [11].

[1] E. W. Robertson, *Historical essays,* 1872; Wilson, *loc. cit.*, p. XIX. Pour le récit de la cérémonie, cf. *Historians of York, Life of St, Oswald*, p. 437 (Rolls series, 1879). — [2] *English coronation records* (*H. B. S.*, t. XIX), 1901, London. — [3] T. E. Bridgett, *History of the holy Eucharist in Great Britain,* 2 vol. in-8°, London, 1881. On peut voir aussi sur le même sujet l'ouvrage très érudit d'un anglican, W. E. Scudamore, *Notitia eucharistica*, 2e éd., Londres, 1876. L'ouvrage de Daniel Rock que nous citons aussi plus loin, *The Church of our fathers,* est spécialement consacré à l'histoire de la liturgie de la messe en Angleterre et du culte divin. — [4] Sur ce dernier point qui a été contesté, il suffirait de citer le canon d'Ælfrid qui ordonne de renouveler la sainte réserve tous les sept ou quinze jours, et condamne les prêtres qui gardaient les saintes espèces torte une année. Thorpe, *Ancient laws,* t. II, p. 361. Alexandre Neckam en 1180 parle de la pixide ou *flitorium* (phylacterium) *in quo conservetur dignissima eucharistia, salus animæ fidelium, quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit salvus esse non poterit.* Cf. Wright, *Library of national antiquities,* t. I, p. 119. — [5] Quelques formules dont se sert Ælfric, au Xe siècle, dans un recueil d'homélies, formules assez inexactes, ont donné lieu aux docteurs anglicans de dire que les Anglo-Saxons ne crurent pas à la présence réelle du Christ dans l'eucharistie ni à la transsubstantiation. L'auteur, du reste assez obscur, de ces homélies n'est pas un représentant officiel de l'Église d'Angleterre; ses expressions sont susceptibles d'ailleurs d'un sens orthodoxe. Cf. Kington Oliphant, *The Old and Middle English,* 1878, p. 155; T. P. Boultbee, *A history of the Church of England,* 1879, p. 134; Lechler, *John Wiclif and his english precursors,* 1878, t. I, p. 72, 73; Soames, *Anglo-Saxon Church,* p. 225, 226. A l'encontre, Lingard, *Anglo-Saxon Church,* t. II, notes; et Bridgett, *loc. cit.*, t. I, p. 132-146. — [6] Bridgett, *loc. cit.*, t. I, p. 122, 123, 140, etc. — [7] Haddan et Stubbs, *loc. cit.*, t. III, p. 580. — [8] Bridgett, *loc. cit.*, t. I, p. 167 sq. — [9] Cf. *Archæological Journal*, t. IV, p. 243-248. — [10] Haddan et Stubbs, *loc. cit.*, t. III, p. 117. — [11] Bridgett, *loc. cit.*, t. II, p. 23 sq.

VIII. Unité du calendrier et usage de Rome. — L'Église de Bretagne voulait unifier sa liturgie d'après l'usage de Rome. Le concile de Cloveshoe en 747 promulgue ce canon (can. 13) qu'il est important de citer : *ut uno eodemque tempore ubique festivitates dominicæ seu martyrum nativitates peragantur. Tertio decimo definitur decreto : ut uno eodemque modo dominicæ dispensationis in carne sacrosanctæ festivitates, in omnibus ad eas rite competentibus rebus, id est, in baptismi officio, in missarum celebratione, in cantilenæ modo, celebrentur, juxta exemplar videlicet quod scriptum de Romana habemus ecclesia. Itemque ut per gyrum totius anni natalitia sanctorum uno eodemque die, juxta martyrologium ejusdem romanæ ecclesiæ, cum sua sibi convenienti psalmodia seu cantilena venerentur* [1].

Le canon 17 du même concile gardait précieusement la mémoire de saint Grégoire et de saint Augustin : *Constitutum est præcepto, ut dies natalitius beati Papæ Gregorii, et dies quoque depositionis, qui est VII kal. Jun. sancti Augustini episcopi atque confessoris, qui genti Anglorum missus a præfato papa et patre nostro Gregorio, scientiam fidei, Baptismi sacramentum, et cælestis patriæ notitiam primus adtulit, ab omnibus, sicut decet, honorifice venerantur. Ita ut uterque dies ab ecclesiasticis et monasterialibus feriatus habeatur nomenque eiusdem beati Patris et doctoris nostri Augustini in lætaniæ decantatione post sancti Gregorii vocationem semper dicatur* [2].

Saint Boniface mourut en 755; dans le synode tenu l'année suivante, son anniversaire fut déclaré jour de fête, *diem natalicii... statuimus annua frequentatione sollemniter celebrare.* (*Epist. Cuthberti ad Lullum, ib.*, t. III, 391.

La même chose eut lieu pour le roi Édouard († 978) qui fut inséré au calendrier par un witenagemot, en 1008 [3], et pour saint Dunstan, dans une assemblée de même genre tenue à Winchester en 1033 [4].

Pour les autres saints du calendrier anglo-saxon, on trouvera des tableaux soigneusement dressés par Warren dans son introduction au *missel de Léofric*, et l'on se rendra compte ainsi du nombre des saints bretons et anglo-saxons et de leur insertion au calendrier [5].

Pour les autres usages, l'église anglo-saxonne suivait la coutume romaine : *Nos autem*, dit Egbert d'York dans un de ses dialogues, *in ecclesia Anglorum idem primi mensis jejunium, ut noster didascalus beatus Gregorius in suo antiphonario et missali libro per pædagogum nostrum beatum Augustinum transmisit ordinatum et rescriptum... servamus... Hoc autem jejunium idem Beatus Gregorius per præfatum legatum in antiphonario suo et missali, in plena hebdomada post pentecostem anglorum ecclesiæ celebrandum destinavit. Quod non solum nostra testantur antiphonaria, sed et ipsa quæ cum missalibus suis conspeximus apud apostolorum Petri et Pauli limina* [6].

IX. Le pallium. — Le pallium, au moment où il s'introduit en Angleterre, c'est-à-dire avec saint Augustin qui le reçut du pape saint Grégoire, a une signification liturgique et hiérarchique bien déterminée que nous avons à étudier ici à ce point de vue particulier.

Il n'en fut pas toujours ainsi. A l'origine le *pallium*, comme la plupart des vêtements ecclésiastiques, est un insigne de dignité pour les officiers ou les magistrats impériaux; il se porte sur le manteau comme une sorte d'écharpe. On peut en voir la forme dans Saglio [7]. Dès la fin du Ve siècle, le pape, comme insigne de sa dignité, emprunte le *pallium*, en forme de longue écharpe de laine blanche, drapée sur les épaules, un côté pendant par devant, l'autre par derrière.

L'évêque d'Ostie le porta, par un privilège spécial, comme consécrateur du pape; les évêques de Ravenne paraissent aussi sur les mosaïques avec cet insigne. Symmaque le concéda à Césaire d'Arles et à ses successeurs, et saint Grégoire à plusieurs évêques. Voir aux mots Pallium et Omophorion [8]. A cette époque, il est regardé comme une relique, du manteau de saint Pierre; il était déposé toute une nuit sur la tombe de l'apôtre et devenait par là même un emblème de juridiction, un signe d'union spéciale avec le pape, et de pouvoir sur les autres évêques; il était même plus spécialement, dans certaines circonstances, le signe de la dignité métropolitaine. C'était le cas pour Augustin; saint Grégoire dans sa lettre [9] le lui concédait comme symbole de sa juridiction archiépiscopale sur l'Angleterre. Depuis ce temps les archevêques de Cantorbéry prirent l'habitude d'aller chercher à Rome le pallium, où ils le prenaient de leurs propres mains sur l'autel de l'apôtre [10].

Quand l'archevêque ne pouvait aller à Rome, il allait rencontrer le messager qui l'apportait de Rome, jusqu'aux portes de Cantorbéry, entouré d'un cortège de seigneurs, d'évêques et d'abbés. Le *pallium* était porté en procession, placé sur le grand autel et l'archevêque le prenait de ses mains, en faisant obédience au Pape.

En voici du reste la formule : *Forma dandi pallium Johanni archiepiscopo Cantuariensi anno* MCCCXXXIV. *Ad honorem Dei omnipotentis et B. Virginis, et SS. Petri et Pauli, et D. Papæ Johannis XXII, et S. R. E., necnon et Cantuariensis Ecclesiæ tibi commissæ, tradimus tibi pallium de corpore B. Petri sumptum, plenitudinem videlicet pontificalis officii; ut utaris eo infra ecclesiam tuam certis diebus, qui exprimuntur in privilegiis ei ab apostolica Sede concessis* [11].

X. Bibliographie. — *sur la question générale.* A. Palmer. *Origines liturgicæ, or antiquities of the english ritual, and a dissertation on primitive liturgies*, 2 vol. in-8°, Oxford, 1839 (3e édit.), t. I, p. 176 sq. *Liturgy of Britain and Ireland.* — Pour la liturgie celtique, voir Celtiques (Liturgies); pour la liturgie anglo-saxonne, voir le § III; pour les liturgies d'Angleterre en général voir notre *Introduction aux études liturgiques*, Paris, 1907, p. 88-103. — J. Comper, *A popular handbook on the origin, history, and structure of liturgies*, Edinburgh, 1898 (p. 147, 2e partie,

[1] Wilkins, *Concilia, Magnæ Britanniæ et Hiberniæ*, 4 vol. in-fol., Londini, 1737, t. I, p. 96. Cf. aussi le can. 15 pour les heures canoniques. — [2] Haddan et Stubbs, *loc. cit.*, t. III, p. 368. — [3] Thorpe, *Ancient laws*, t. II, p. 308. — [4] *Loc. cit.*, p. 370. — [5] *Leofric missal*, p. XLVIII-XLIX sq. — [6] Wilkins, *Concilia*, t. I, p. 85. Pour les questions concernant le calendrier, cf. R. T. Hampton, *Medii Ævi kalendarium or dates, charters, and customs of the middle ages, with kalendars from the tenth to the fifteenth century*, etc., 2 vol., London, 1841. — [7] *Dict. des Antiq. grecques et romaines*, fig. 1914 et 1915. Cf. aussi le diptyque consulaire, n. 368-1871, au musée de Kensington, représentant Anastase, consul en 517. — [8] Au Ve siècle et peut-être dès le IVe, les évêques des Gaules, d'Espagne et d'Afrique avaient aussi un pallium qu'il ne faut pas confondre avec le pallium papal et qui semble un insigne ordinaire de l'épiscopat. Cf. Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, éd. anglaise, 1904, p. 384-390; Daniel Rock, *The Church of our fathers*, éd. 1903, p. 104 sq., avec la correction, t. IV, p. 305. — [9] Ep. XI, 39; Bède, *Hist. eccl.*, l. I, c. XXIX. *Pallium præterea per latorem præsentium fraternitati tuæ... direximus : quod videlicet tantum in sacrosanctis celebrandis mysteriis utendi licentiam impertivimus.* — [10] Voyez la lettre éditée par Mabillon : *Incipit epistola privilegii, quam jubente Johanne Papa, suscepta benedictione ab eo Dunstan archiepiscopus a suis manibus accepit, sed eo jubente ab altare sancti Petri Apostoli. Acta sanctorum Ordinis sancti Benedicti*, t. VII, p. 643. — [11] William de Dene, *Historia Roffensis*, dans Wharton, *Anglia sacra*, t. I, p. 372. Cf. sur *le Pallium*, la dissertation de Ruinart, *De pallio archiepiscopali*, le traité le plus important sur ce sujet, dans *Ouvrages posthumes de D. J. Mabillon et de D. Thierry Ruinart*, Paris, 1724, t. II, p. 397 sq.; et J.-G. Morin, *Le pallium*, dans la *Revue bénédictine*, 1839, t. XI, p. 258-266.

The celtic or early british liturgy; p. 169, *The saxon liturgies*). — Duchesne (Mgr), *Origines du culte chrétien*, Paris, 1902, p. 98 sq. — Daniel Rock, *The Church of our fathers, as seen in St. Osmund's rite for the cathedral of Salisbury*, 3 vol., London, 1843-1853 (services, vêtements, reliques, églises, autels, etc.). Nouv. édit. en 4 vol., London, 1903, par Hart et W. H. Frère, a eu une très grande influence en Angleterre, sur les études liturgiques. — Dickinson, *A List of printed service books, according to the ancient uses of the anglican Church*, 1850, London, comptait plus de 40 édit. du brév. de Salisbury; Weale, *Catalogus missalium ritus latini ab a.* MCCCCLXXV *inipressorum*, Londini, 1886, in-8°. Cf. notre *Introd. aux études liturgiques*, p. 83. Cf. aussi Ed. Frère, *Les livres de liturgie des Églises d'Angleterre* (Salisbury, York, Hereford), *imprimés à Rouen, dans les XVe et XVIe siècles, étude suivie du catalogue de ces impressions de 1492 à 1557*, avec des notes bibliographiques, Rouen, 1867, in-8°. — John Julian, *A Dictionary of hymnology, setting forth the origin and history of christian hymns of all ages and nations*, in-8°, London, 1892. — H. B. Swete, *Church service and service Books before the Reformation*, London, 1896. — Wordsworth et Littlehales, *The old service books of the english Church*, London, in-8°, 1904. — Wordsworth, *Pontificale Ecclesiæ sancti Andreæ*, Edinburgh, 1885, in-8°. — *Pontifical of Christopher Bainbridge*, ed. by Henderson (*Surtees Society*), Durham, 1873. — Ralph Barnes, *Liber pontificalis of Edmund Lacy, bishop of Exeter* (1420-1455); *A manuscript of the XIVth century*, Exeter, 1847, in-8°. — *Pontifical services illustrated from miniatures of the XVth and XVIth centuries, with introduction and notes*, by Howard Frere, 2 vol. in-fol., London, 1901.

SUR LES USAGES DE SARUM, YORK, ETC. — Will. Maskell, *The ancient liturgy of the Church of England according to the uses of Sarum, York, Hereford, and Bangor, and the Roman liturgy arranged in parallel columns, with preface and notes*, Oxford, 1882, 3e éd. — *Monumenta ritualia Ecclesiæ anglicanæ, occasional offices of the Church of England according to the ancient use of Salisbury, the prymer in english, and other prayers and forms, with dissertation and notes*, Oxford, 1882, 2e éd., 3 vol. — John Wordsworth, *The Ministry of Grace*, seconde édition, London, 1903, p. 98-100, 443, 444.

Usage de Sarum : Missale ad us. Ecclesiæ Sarum, 1861, publié par la *Surtees Society*. — *Antiphonale Sarisburiense, a reprod. in fac-simile of a manuscript of the XIII century with a dissertation*, by W. Howard Frère, *Plainsong and mediæval music Society*, London, 1903, in-fol. — *The Sarum gradual and the gregorian antiphonale missarium, a dissertation and an historical index*, by W. Howard Frère, London, 1895. — *Ceremonies and procession of the cathedral church of Salisbury*, ed. by Chr. Wordsworth, Cambridge, 1891, in-8°. — A. P. Forbes, *Liber Ecclesiæ beati Terrenani de Arbuthnott. Missale secundum usum Ecclesiæ sancti Andreæ in Scotia*, in-4°, Burntisland, 1864.

Usage d'York : York missals; on n'en connaissait que cinq exemplaires avant l'édition de Maskell, *Ancient liturgy*, p. LXXVII, qui donne son édition d'après l'édition de Paris, M CCCCCXXXIII, in-4°. — Il a été édité aussi par la *Surtees Society, The York missal*, 1872; ainsi que le pontifical, *The York pontifical*, 1873-1875; le processional : *Manuale et processionale ad us. Eccl. Eborac.* [et Sarum], 1872, et le *Breviarium ad usum insignis Ecclesiæ Eboracensis*, Durham, 1880-1883, 2 vol. in-8°. — L'usage de Bangor n'est représenté par aucun exemplaire connu (Maskell, *Ancient liturgy*, p. LXXIX). — *The Vedast missal, or missale parvum Vedastinum, a XIII cent. mss. probably flemish, but containing the germ of the subsequent english uses*, by H. Turton, London 1904, in-12. — John Wickham Legg, *Missale ad us. Ecclesiæ westmonasteriensis, Bradshaw Society*, London, 1891-1897, 3 vol. — Martin Rule, *The missal of St. Augustine's abbey Canterbury*, Cambridge, 1896, in-4°. — Gage, *Ordo ad dedicandam Ecclesiam*, dans *Archæologia*, t. XV. — J. D. Chambers, *Divine worship in England in the XIIIth and XIVth. centuries*, Pickering, 1877. — *Officium ecclesiasticum abbatum secundum usum Eveshamensis monasterii*, ed. by the Rev. H. A. Wilson, 1893.

Surtees Society. La même société a publié encore : *The Hereford missal*, by W. Henderson, 1874; *Consuetudinarium Eccl. Lincoln*, 1880; *Ordinale secundum usum eccl. Exon.*; *Rituale Ecclesiæ Dunelmensis*, 1840; sur l'ensemble des publications liturgiques de cette société, cf. notre *Introduction aux études liturgiques*, p. 34; et l'opuscule : *The publications of the Surtees Society*, t. CV, by F. W. Dendy Durham, 1901, in-8°.

Pour les publications liturgiques de la *Bradshaw Society*, voyez plus haut BRADSHAW, col. 1123.

Le bréviaire de Hereford a été publié en 1904, par W. Howard Frère, *The Hereford breviary*. Du même, *The use of Sarum, I. The Sarum customs*, etc., London, 1898.

SUR LE COURONNEMENT DES ROIS. — Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, t. II, p. 201-237; Catalani, *Comment. in Pontif. roman.*, t. I, p. 369-418. — Ménard, *Notes sur la sacram. de saint Grégoire*, p. 397 sq., et l'art. ROIS (Couronnement); la *Consecratio regis* dans le pontifical ms. (Corpus Christi College, Cambridge, ms. *146*) contient quelques différences avec les autres pontificaux, et d'après Wilson (*Benedictional of archb. Robert*, p. XIX) ces différences remonteraient au couronnement d'Édouard le confesseur. Plusieurs *ordines* du même genre *pro coronatione regis* publiés par l'*Henry Bradshaw Society*, voir BRADSHAW); cf. aussi notre *Introduction aux études liturgiques*, p. 95 sq. — W. Palmer, *Benediction and coronation of kings* dans ses *Origines liturgicæ, Supplement to the first three editions*, London, 1845, p. 54-83.

J. Wickham Legg, *Three coronation orders*, (H. B. S.), in-8°, London, 1900. — *English coronation records*, in-8°, Westminster, 1901. — *Sur les controverses anglicanes récentes*, cf. Whickam Legg, *La coronatio est-elle un sacrement?* The *Church Times*, 10, 24, 31 janvier, 7, 14 février 1902. — Thurston, *The coronation ceremonial, Catholic Truth Society*, 1902. — Thomas Silver, *The coronation service of the anglo-saxon (and later) Kings as it illustrates the origins of the Constitution*, Oxford, 1831. — Maskell, *Monumenta ritualis Ecclesiæ anglicanæ*, t. III, p. 1-142.

L'EUCHARISTIE ET LA MESSE. — Bridgett, *History of the Holy Eucharist in Great Britain*, 1890, 2 vol. Abrégé : *The faith of the ancient english Church concerning the Holy Eucharist*, London, 1890. — Northcote (J. S.), *History of the Holy Eucharist in Great Britain* (d'après Bridgett), 1890, in-8°. — W. E. Scudamore, *Notitia eucharistica*, 2e éd., London, 1876, in-8°.

LA LITURGIE DEPUIS LA REFORME. — L'histoire du *Common Prayer book*, qui pour l'Église anglicane remplace tous les livres liturgiques anciens, a donné lieu à toute une littérature; nous ne citerons que Ecland, *Layman's book of Common Prayer*. — Stephen, *Helps to the study of the Book of Common Prayer*. — Procter, *History of the Book of Common Prayer*, in-8°, London, 1861. — Maude, *The history of the Book of Common Prayer* (Oxford Church Text Books), London, 1899. — J. H. Blunt, *The annotated B. of C. P. being an historical, ritual and theological commentary on the devotional system of the Church of England*, in-4°, 1890, London. — J. W. Hardman, *Our Prayer book, its history, litterature and church lore, with some reminiscences of Parson, Clerck*, etc.,

1890. — W. Keeling, *Liturgiæ Britannicæ, or the several editions of the B. of C. P.*, in-8°, London, 1812. — Hamon l'Estrange, *The alliance of divine offices, exhibiting all the liturgies of the Church of England since the reformation*, Oxford, 1846.

Voir aussi : Le Brun, *Explication de la messe*, 1778, au t. VII, art. III, *Liturgie d'Angleterre depuis le schisme* (de la p. 39 à la p. 122). — Dom Gasquet et Ed. Bishop, *Edward the VI and the Book of Common Prayer*, Londres, 2e édit., 1891.

F. Cabrol.

BRETAGNE (MINEURE). — I. Les origines bretonnes. II. L'invasion anglo-saxonne. III. L'émigration bretonne. IV. Colonisation. V. Le *lann* de Lavré et le *Forn Modez*.

I. Les origines bretonnes. — Au début de notre ère la religion des druides jouissait en Gaule d'un grand et universel prestige. Les mesures prises contre les druides par Auguste, par Tibère et par Claude en vue d'amener leur disparition et l'abolition de leurs sacrifices furent insuffisamment appliquées. Longtemps encore les druides gardèrent leur crédit. A mesure que la conquête romaine porta la civilisation dans des provinces de plus en plus lointaines, certaines régions impénétrables, soit par le fait de la nature, soit par l'effort de l'art, accueillirent les institutions proscrites et les populations refoulées, leur donnèrent asile et virent s'opérer la fusion de la race indigène avec celle des réfugiés. Ceux-ci apportaient leurs arts, leurs croyances et leurs dieux, toutes choses sur lesquelles nous ne sommes renseignés par les anciens et par les fouilles qu'avec une parcimonie extrême. Les érudits les plus avertis sont, même de nos jours, réduits à très peu de chose dès qu'il s'agit de ces questions pleines d'une obscurité provocante. Autant et plus que certaines régions de la Gaule, la péninsule armoricaine s'enveloppe de mystère pendant la période qui précède l'introduction du christianisme. Même à partir de ce moment il s'en faut de beaucoup que tout soit clair; au contraire, le mystère persiste, tout au plus daigne-t-il changer de nom, il s'appelle « légende ». « Quand les apôtres de l'Évangile entrèrent dans la péninsule armoricaine, ils ne trouvèrent devant eux, comme culte public, que le polythéisme gréco-romain, mêlé à une religion gauloise qui s'en rapprochait beaucoup. Mais le druidisme, tout mort qu'il était, avait laissé derrière lui un épais réseau de pratiques et de croyances superstitieuses extrêmement tenaces, qui durent être le principal obstacle au progrès de la foi chrétienne dans le peuple[1] ».

Le fait le plus ancien pour l'histoire du christianisme breton qui paraisse pouvoir affronter la critique est relatif à deux personnages qu'un document hagiographique représente jeunes, beaux et nobles, chrétiens fervents, mais non depuis leur naissance, portant les noms de Donatianus et Rogatianus[2]. Le premier nous est représenté comme se livrant sans grand succès à un prosélytisme ardent; les Actes ne lui attribuent que la seule conversion de son frère. Nul indice non plus d'une communauté chrétienne. En dehors des deux frères ainsi isolés, on mentionne l'existence d'un prêtre[3], leur catéchiste peut-être; c'est tout. Les Actes ont combiné un petit *scenario* auquel rien ne manque des ficelles dramatiques indispensables dans ce genre de compositions. Juge furieux — tous les juges des chrétiens sont atteints de ce mal — martyrs tour à tour grandiloquents et impertinents, monologues, dialogues, effusions. Rien dans tout cela qui s'écarte du patron sur lequel sont taillées les compositions du même goût. Le fait du martyre, seul à retenir, semble remonter à l'année 288[4], il aura eu pour théâtre *Condevincum* ou Namnetes (Nantes) où la chrétienté était si insignifiante, en supposant qu'elle existât en dehors des deux jeunes hommes, que le souvenir de leur tombe s'oblitéra au point que le rédacteur des Actes l'ignore[5].

Cependant comme Donatien et Rogatien ont existé, on peut accorder quelque attention à une conjecture, somme toute, tolérable, qui identifie des substructions de murs considérables relevées sous le chevet de l'ancienne église Saint-Donatien, reconstruite en 1874. Ces substructions « se poursuivaient avec plusieurs retours dans le cimetière jusqu'à une petite chapelle dédiée à Saint-Étienne, dont les murailles dans leur partie inférieure sont elles-mêmes gallo-romaines et se relient aux autres murs. De ces substructions on retira des bases de colonnes, des fûts cannelés, enfin les indices d'une luxueuse construction[6]. » On peut supposer que le fait d'avoir élevé une basilique aux martyrs en cet endroit équivaut à une quasi-désignation de leur demeure. L'inhumation aurait eu lieu vraisemblablement dans le domaine des deux suppliciés, ce qui expliquerait jusqu'à un certain point l'agglomération des tombes chrétiennes sur ce point et à proximité d'un cimetière païen, nonobstant la répugnance des fidèles pour ce voisinage; mais ici une raison supérieure, la présence de tombes saintes, aurait triomphé de cette répugnance[7].

Après son début tragique de l'an 288, la chrétienté bretonne rentre dans l'ombre. On peut supposer que la tolérance du César Constance Chlore, qui épargna à la Gaule les extrémités de la persécution sanglante ordonnée par Dioclétien, facilita la constitution d'une chrétienté sur laquelle nous ne savons d'ailleurs absolument rien. On peut supposer que le personnage qualifié *sacerdos* dans la *Passio Donatiani et Rogatiani* aura tenté de faire revivre ce qui avait péri et qu'un petit groupe de fidèles se sera formé aux lieux où, vers le milieu du IVe siècle (certainement après 340) un périodeute ou missionnaire ambulant rencontra une chétive chrétienté que décrivent ses Actes : « Beatus (= Saint Bié), ayant passé d'Orient dans le pays de Rome et parcouru les régions occidentales, arriva jusqu'à la cité de Nantes, que le lit de la Loire décore en y portant un grand nombre de navires et de poissons. Là, comme une poignée de brebis au milieu d'une foule de loups, il trouva un tout petit troupeau d'excellents chrétiens, *pusillum christianissimorum gregem repperit*. Mais, privées depuis longtemps de toute prédication, leurs âmes étaient desséchées. Méprisés des païens, ils menaient une existence

[1] A. de la Borderie, *Histoire de Bretagne*, in-8°, Rennes, 1896, t. I, p. 187. — [2] *Passio SS. Donatiani et Rogatiani*, dans Ruinart, *Acta sincera martyrum*, in-4°, Parisiis, 1689, p. 294-298; *Acta sanct.*, mai, édit. Paris, t. V, p. 282-284. Delanoue, *Saint Donatien et saint Rogatien de Nantes*, in-8°, Nantes, 1904. — [3] *Sacerdos*, un prêtre, un évêque, quelque périodeute, type de missionnaire ambulant que nous nous représentons aujourd'hui à grand'peine. A l'époque où la *Passio* a été composée, *sacerdos* a un sens général duquel on ne peut induire un degré hiérarchique de préférence à un autre. — [4] D. Lobineau, *Vies des saints de Bretagne*, édit. 1725, p. 3-5, établit la date 288. — [5] A. de la Borderie, *Op. cit.*, p. 191, note 1, voit dans la *Passio* un « document grave, simple, sérieux...; on y trouve tout à fait, paraît-il, le sentiment simple et fort de celui qui a vu et entendu ce qu'il raconte » (!!!). — [6] A. de la Borderie, *op. cit.*, t. I, p. 189. — [7] L. Maître, *Villes disparues des Namnètes*, Nantes, 1893, p. 459-462, 487-497, pl. en regard de la page 482. On ne s'en est pas tenu là. On a proposé de voir dans la chapelle Saint-Étienne le sanctuaire domestique où Donatien aurait été baptisé. Ceci relève non de la science, mais du roman historique. Sans sortir de la région où nous sommes, on a relevé quelques vestiges interprétés de fondations d'églises dans des maisons privées; par exemple à Saint-Clément d'Anetz (= *Asinesium*), à Saint-Julien-de-Concelles une église bâtie sur un hypocauste; à Saint-Lupien et à la Blanche de Rezé, enfin à Saint-Symphorien de Nantes. Cf. L. Maître, *De la forme et de l'âge des premières églises chrétiennes dans la Loire-Inférieure*, dans le *Bull. archéol. du Comité des trav. historiques*, 1893, p. 22-35.

des plus tristes. Beatus, leur prodiguant ses exhortations, ses enseignements, releva leur courage. Il convertit aussi, nous dit-on, beaucoup de païens. Il resta à Nantes quelque temps, enflammant tous les cœurs par sa divine éloquence. Il affermit solidement dans la foi plusieurs d'entre eux et les chargea de maintenir en ces lieux les enseignements de l'Église. Puis il partit [1]. »

Une tradition locale, attestée par des catalogues épiscopaux remontant au milieu du XIe siècle [2], donne à la cité de Nantes un lointain évêque nommé Clair, qu'on a proposé, sans aucune apparence de vraisemblance, d'identifier avec le *sacerdos* de la *Passio Donatiani et Rogatiani* [3]. Ces conjectures ne semblent pas de nature à devoir retenir l'attention. Le premier nom appartenant à l'histoire, et le seul, antérieur au Ve siècle, est celui de saint Similianus, auquel Grégoire de Tours donne l'épithète de *magnus confessor* et qui semble avoir vécu dans la seconde moitié du IVe siècle [4].

Si Nantes n'a que peu de chose, Rennes n'a rien du tout et, en dehors de ces deux villes, on ne trouve, avant le Ve siècle, dans toute la péninsule armoricaine, ni souvenir, ni trace du christianisme. Cependant nous sommes arrivés à la limite où la Bretagne chrétienne va faire son entrée dans l'histoire.

L'épiscopat de saint Martin (372-397) marque, pour une partie considérable de la Gaule, l'heure de la rénovation religieuse. Dès l'an 380 au moins, toute la région nord-ouest forma une province qui, sous le nom de Lyonnaise IIIe, fut soumise à la métropole de Tours; cette région fut naturellement le théâtre des travaux apostoliques de l'évêque de Tours. Tout y était à faire. Le passage cité de la vie de saint Beatus montre l'abandon auquel les chrétientés étaient laissées; une phrase du biographe de saint Martin, Sulpice Sévère, confirme cette situation : « Avant Martin, écrit-il, il n'y avait dans ces contrées que fort peu de chrétiens ou, pour mieux dire, à peu près aucun [5]. » Ces paroles ne visent pas directement la péninsule armoricaine, mais ne l'excluent pas. Ce qui suit peut également s'y appliquer dans une certaine mesure : « Grâce à lui (Martin), grâce à son exemple et à ses vertus, on y trouve aujourd'hui de tous côtés églises et monastères, car là où il détruisait un temple païen, il s'empressait de construire soit un monastère, soit une église [6]. » Sans doute, à mesure qu'on s'éloigne de la ville de Tours, on peut supposer que l'action de saint Martin se fait sentir, quoique ses voyages multipliés l'aient conduit plusieurs fois au moins sur tous les points de son immense diocèse. D'une certaine façon on peut dire que les territoires qui composaient la Bretagne armoricaine étaient privilégiés, car l'impulsion de saint Martin s'y faisait sentir directement et sans intermédiaire. En effet, les parties de la Lyonnaise IIIe où il n'existait pas d'évêchés organisés relevaient non seulement de la métropole, mais de l'évêque de Tours lui-même. Beaucoup plus tard, alors que la IIIe Lyonnaise était entièrement répartie en diocèses, nous voyons les métropolitains de Rouen et de Tours, ce dernier avec ses suffragants, les évêques Félix de Nantes, Domitien d'Angers, Victorius de Rennes, Domnole du Mans, attester, en 567, qu'« au début de la religion catholique, lorsque les germes de la vraie foi avaient commencé à circuler dans les Gaules, lorsque les ineffables mystères de la Trinité sainte n'étaient encore parvenus à la connaissance que d'un petit nombre, le divin Maître des choses, voulant faire dans ce pays un gain égal à celui que lui procuraient, dans le reste du monde, les prédications des apôtres, daigna par sa miséricorde envoyer le bienheureux Martin, né d'une race étrangère, porter la lumière dans cette région [7]. » Nul doute, d'après ce document, que les missions de saint Martin ou de ses auxiliaires n'aient pénétré en Bretagne; mais on ne saurait préjuger ni les itinéraires suivis, ni les résultats obtenus. Ce qui ne paraît pas discutable, en s'appuyant sur le nombre des paroisses placées sous le patronage de saint Martin, c'est que la fondation régulière de l'évêché de Rennes et l'organisation définitive de l'évêché de Nantes, vers la fin du IVe siècle, ne soient l'œuvre des missions martiniennes.

Quant à l'ouest de la presqu'île armoricaine nul indice d'établissement stable, de hiérarchie ou, plus simplement, de communauté chrétienne. L'essai tenté de découvrir des évêques des Osismes et des Curiosolites ne repose sur rien de solide, l'attribution à ces cités de tel ou tel nom épiscopal est pure conjecture. En ce qui concerne l'évêché de Vannes, il ne fut fondé qu'après 461, vers l'an 465.

« En somme, avant l'arrivée des émigrés bretons on ne trouve dans la péninsule armoricaine que trois évêchés fondés par les missionnaires gallo-romains : Nantes, Rennes et Vannes. S'ils en établirent d'autres — ce qu'on ne peut ni nier ni affirmer — ils furent balayés par les invasions du Ve siècle et il n'en resta pas trace [8]. »

La période dite des invasions amène sur la péninsule armoricaine bien des ruines. L'empire, dans le but de se protéger contre la menace des barbares, avait désolé les provinces par la tyrannie fiscale qu'il faisait peser sur elles. Ce sujet a été traité souvent, nous ne l'aborderons pas car il est étranger à nos études. Tout ce que nous en devons dire, c'est que, au point de vue archéologique, les passages d'armées, les incendies, les exactions, le va-et-vient des envahisseurs et des défenseurs accumulèrent les destructions. Les Alains parcoururent en tous sens la péninsule qu'Aëtius leur avait abandonnée tandis que les Saxons y firent de continuelles descentes. Entre les années 406 et 416 les catastrophes se succèdent et laissent des traces encore reconnaissables aujourd'hui; car dans toutes les ruines gallo-romaines de la péninsule, partout on trouve des traces d'incendie; partout d'épaisses couches de cendre couvrent le sol, des masses de charbons, de pierres calcinées, brûlées, rougies par la flamme prouvent que ces établissements ont péri par le feu. Nul doute que parmi ces ruines il ne s'en trouve d'édifices affectés au culte religieux et à ses divers services, mais nulle possibilité d'identifier quoi que ce soit, parmi des lits de cendre et les couches de charbon. Par endroits des pierres éclatées sous l'action du feu et toujours la couleur que l'incendie im-

[1] A. de la Borderie, *op. cit.*, t. I, p. 194, cite une *Vita inedita S. Beati*, ms. de la biblioth. d'Avranches, n. 167, fol. 107 v°, du XIIIe siècle, et *Acta sanct.*, mai, t. II, p. 364, édit. Paris. — [2] Duchesne, *Catalogues épiscopaux de la province de Tours*, in-8°, Paris, 1890, p. 65-69. — [3] A. de la Borderie, *op. cit.*, t. I, p. 196. — [4] Grégoire de Tours, *De gloria martyrum*, l. I, c. LX, *P. L.*, t. LXXI, col. 760. — [5] Sulpice Sévère, *Vita S. Martini*, c. X. — [6] *Ibid.* — [7] Grégoire de Tours, *Hist. franc.*, l. IX, c. XXXIX, *P. L.*, t. LXXI, col. 515 sq. M. A. de la Borderie, *op. cit.*, t. I, p. 168, pour donner à ce texte plus d'autorité, fait observer qu'il est écrit « un siècle et demi environ après la mort de saint Martin, quand le souvenir de l'évangélisation des peuples de l'Armorique était encore vivant. » Un pareil laps de temps ne laisse vivant aucun souvenir populaire digne d'être pris en considération. Une fois disparue la génération *qui a vu*, on peut dire que l'oubli commence, car la légende a déjà commencé. A la distance de treize ou quatorze siècles, on parle volontiers d'un siècle et demi comme d'une bagatelle. Chacun peut s'administrer, sans chercher très loin, la preuve de l'oubli irrémédiable sous lequel cent cinquante années recouvrent un événement fameux. On éprouve une réelle difficulté à se faire entendre des gens de Fontenoy quand on leur parle de la bataille de ce nom livrée en 1745. A Waterloo, après moins d'un siècle, l'exploitation mercantile des visiteurs parvient seule à conserver le souvenir d'un événement d'un tout autre retentissement que le passage d'un missionnaire. — [8] A. de la Borderie, *op. cit.*, t. I, p. 206.

prime à toutes ses destructions [1]. Ainsi donc l'archéologie de cette période présente un caractère uniforme. « Presque partout les ruines sont couvertes comme d'un linceul, par une épaisse couche de cendre et de matières carbonisées, et il paraît hors de doute que l'incendie, allumé par les barbares envahisseurs de notre pays au Ve siècle, a dévoré toutes les demeures, en même temps que leur fureur sauvage détruisait les habitants et faisait de l'Armorique une immense solitude couverte de sang et de débris [2]. » L'œuvre de destruction achevée, les Saxons ne trouvant plus rien absolument sur cette zone littorale dévastée, brûlée, anéantie, finirent (vers 460-470) par cesser leurs courses et abandonner ce rivage sans habitants, sans habitations et sans culture, dont leur férocité avait fait un désert.

II. L'INVASION ANGLO-SAXONNE. — Nous avons exposé plus haut [3] les origines chrétiennes de la Grande-Bretagne. Ce pays n'eut pas moins à souffrir que la Petite-Bretagne des invasions des pirates saxons. L'histoire de ces luttes sans cesse renaissantes ne nous importe que par leurs conséquences. Après une première attaque des Saxons contre les Bretons en 455, les Bretons divisés entre eux subirent des désastres répétés jusqu'en l'année 465 qui marqua un retour de fortune. Mais en 473, les Bretons surpris furent mis en pièces, accablés. Gildas a conservé le récit de cette désolation. Bien qu'il concerne directement la Grande-Bretagne, il décrit les ravages des Saxons et à ce titre nous y pouvons voir la description du traitement infligé par les mêmes pirates à la Bretagne Mineure, vers le même temps.

« La main impie de Saxons propage d'une mer à l'autre un vaste incendie, dont la flamme, partie de la côte orientale, après avoir ravagé les villes et les champs les plus voisins, dévore de proche en proche et presque en entier la surface de l'île, pour s'éteindre alors seulement que sa langue rouge et terrible vient lécher les premiers flots de l'Océan occidental. Cette invasion, comparable à celle des Assyriens en Judée, a réalisé chez nous les lamentables paroles du prophète quand il dit : « Seigneur, ils ont brûlé votre sanctuaire et souillé votre tabernacle, » et ailleurs : « Les nations ont « envahi notre héritage, ô mon Dieu, et profané votre « saint temple! » En effet, toutes les cités cédant aux coups redoublés du bélier, tous les citoyens, les prêtres, les évêques, le peuple entier, enveloppés dans un cercle de glaives étincelants et de flammes crépitantes, se voyaient frappés ensemble, ensemble couchés sur le sol. Et, spectacle affreux! ce n'était plus sur toutes les places publiques qu'un amas de tours arrachées de leurs bases, de quartiers de murs renversés, de saints autels brisés, de cadavres coupés en morceaux tout couverts de larges croûtes d'un sang purpurin à demi-durci : le tout pêle-mêle entassé comme en un pressoir épouvantable. Pour ces cadavres nulle sépulture que ces ruines horribles, ou le ventre des bêtes féroces et des oiseaux de proie. Ce que je dis ici, toutefois, sans vouloir manquer de respect envers les âmes saintes, que les anges en ces temps-là purent enlever de la terre aux cieux, bien que je doute fort qu'il s'en soit trouvé beaucoup; car cette vigne jadis féconde avait tellement dégénéré et tourné à l'amertume, qu'à peine y pouvait-on encore rencontrer, comme dit le prophète, une grappe ou un épi échappé aux vendangeurs ou aux moissonneurs. Quant aux malheureux Bretons épargnés par ces désastres, une partie d'entre eux, surpris dans les montagnes par les Saxons, y furent égorgés en masse. Il y en eut aussi qui vinrent d'eux-mêmes, rongés de faim, tendre les mains aux barbares, dont ils n'avaient à attendre qu'une servitude éternelle, à moins toutefois que ceux-ci ne les massacrassent sur-le-champ, la plus haute grâce qu'ils pussent faire. D'autres se rendaient aux pays d'outre-mer avec de grands gémissements, et sous leurs voiles gonflées, en place de la chanson des rameurs, ils chantaient ce psaume : « Seigneur, votre « main nous a livrés comme des agneaux à la boucherie, « et elle nous a dispersés parmi les nations. » D'autres enfin se retranchaient derrière des cimes escarpées et des précipices affreux, confiaient leur vie aux forêts les plus épaisses, aux roches les mieux défendues par la mer, et bien que toujours inquiets, toujours tremblants au fond de leurs asiles, ils persistent à rester sur le sol de la patrie [4]. »

L'invasion de l'île de Bretagne par les Anglo-Saxons et l'émigration des Bretons insulaires dans la péninsule armoricaine sont deux événements placés vis-à-vis l'un de l'autre dans une étroite relation de cause et d'effet. C'est l'invasion anglo-saxonne qui força une partie des insulaires à quitter leur île pour aller chercher un refuge sur le continent; c'est elle aussi qui, partie de l'Est et poussant les indigènes bretons vers l'Ouest, obligea ceux d'entre eux qui voulaient s'expatrier à s'embarquer sur la côte occidentale de l'île, d'où leur navigation se dirigeant vers le Midi pour gagner le continent au plus court, la première terre rencontrée par eux se trouva être la péninsule armoricaine, où naturellement ils débarquèrent et tentèrent un nouvel établissement [5].

Cette invasion pacifique eut deux résultats patents, éclatants, irrécusables : 1° le changement de nom de la péninsule armoricaine à la fin du Ve siècle; 2° le changement de langue survenu dans le même pays à la même époque.

Ces deux faits ne sont pas sans importance pour nos études. Dans un bon nombre de textes nous rencontrons le pays qui nous occupe désigné sous le nom d'Armorique et ses habitants, Venètes, Osismes, Curiosolites, etc., groupés sous le nom général d'Armoricains. Nulle mention du nom de Bretagne et de Bretons avant la limite 460-470. Après cette date, le vieux nom d'Armorique et ses congénères [6] disparaissent brusquement et presque complètement. En 461, un « évêque des Bretons », Mansuetus, signe au concile de Tours; en 469 et 470, Sidoine Apollinaire et Jornandès font mention des « Bretons établis au-dessus de la Loire. » Au VIe siècle, la substitution de *Britannia, Britanniæ, Britanni, Britones* est un fait accompli [7] chez les chroniqueurs et les hagiographes : Grégoire de Tours, Marius d'Avenches et le continuateur du comte Marcellin.

III. L'ÉMIGRATION BRETONNE. — Sur cette terre vide d'habitants où ils viennent s'établir, les Bretons insulaires apportent leur langue qui remplace plus qu'elle n'évince la langue des indigènes armoricains. Celle-ci, le gaulois, présentait, dès le Ier siècle de notre ère, de notables différences avec la langue des Bretons insulaires. Entre le Ier et le Ve siècle la langue gauloise avait été progressivement expulsée et on peut dire avec certitude que, vers 460, la langue parlée dans la péninsule armoricaine était un latin plus ou moins altéré qu'on désigne couramment sous le nom de latin rustique [8]. L'immigration bretonne a donc eu pour résultat non une substitution de dialecte, mais une substitution d'idiome à un autre idiome qui n'était pas de la même famille, de la langue celto-bretonne à la langue latine ou néo-latine.

[1] On trouvera une longue et précieuse série d'attestations dans A. de la Borderie, *op. cit.*, t. I, p. 222-224. — [2] Gaultier du Mottay, *Saint-Potan, notes sur cette commune*, dans l'*Annuaire des Côtes-du-Nord*, 1855, p. 8. — [3] Voir col. 1158-1164. — [4] Gildas, *Hist.*, édit. Stevenson, c. XXIV, XXV. — [5] A. de la Borderie, *op. cit.*, t. I, p. 247; B. Plaine, *La colonisation de l'Armorique par les Bretons insulaires. Sa vraie date (fin du Ve siècle) et son caractère pacifique*, dans les *Comptes rend. du Congr. scient. intern. des catholiques*, Fribourg, 1897, *Sciences historiques*, p. 65-96. — [6] Principalement ceux d'Osismes et de Curiosolites. — [7] Exception faite pour les Namnètes et les Redons. — [8] J. Loth, *Les mots latins dans les langues brittoniques*, p. 22.

Deux changements d'une importance si considérable n'ont pu s'opérer sans des conditions très spéciales d'établissement. Ce n'est ni une conquête, ni une immigration quelconque qui eussent amené de pareils résultats. Seule l'introduction d'une population numériquement hors de proportion avec la population indigène qu'elle absorbe et annihile peut expliquer des faits aussi exceptionnels. Le souvenir s'en était conservé assez clair jusqu'au IXe siècle. Eginhard, dans ses *Annales* (à l'année 786), sait que la *Britannia cismarina* avait pour population les descendants des émigrants de la Grande-Bretagne, *magna pars incolarum*, chassés de leur île par l'invasion saxonne. Au IXe siècle, Wridsten, abbé de Landevenec, écrit : « Selon l'opinion générale, notre race tire son origine de l'île de Bretagne. Elle est la fille, la progéniture chérie de la race insulaire; elle fut jadis amenée dans des barques sur nos bords à travers l'océan britannique, au temps même où le territoire de sa mère tomba en la possession de la race saxonne, connue par sa barbarie, redoutable par ses exploits et ses mœurs farouches. Venue ici accablée de fatigue, cette fille chérie s'enferma dans cet asile, où se voyant en sûreté elle s'établit tranquillement, sans guerre, sur le rivage [1]. »

Nous avons vu dans le texte cité de Gildas que les migrations commencèrent aussitôt que les Saxons commencèrent à ravager l'île de Bretagne. Les premiers succès notables de ces forbans remontent à l'année 457 (victoire de Craiford); or, dès 461, nous voyons siéger au concile de Tours un *évêque des Bretons* nommé Mansuetus. « Donc il existait alors dans la IIIe Lyonnaise un groupe de Bretons assez nombreux pour former une Église et pour avoir un évêque. Une telle correspondance entre les événements de l'île et ceux du continent ne peut être l'effet du hasard; ces Bretons de Mansuet sont le premier ban d'émigrés chassés de l'île par l'invasion saxonne, le premier germe, ou mieux, la première assise de la nation bretonne du continent [2]. »

Une fois le mouvement donné l'émigration bretonne déverse sur les Gaules une population assez nombreuse pour que, dès 468, on songe à l'appoint que leur loyalisme peut procurer à l'empire sur la frontière du pays « au-dessus de la Loire [3], » c'est-à-dire probablement vers l'ouest de la péninsule armoricaine. Et en effet, dès 469, l'empereur fait appel à leur dévouement, *solatia Britonum postulavit*, et en tire un corps d'armée de 12000 hommes [4].

Les premières migrations ayant commencé dans le dernier tiers du Ve siècle (460-470) ont eu donc une importance numérique réelle. Cette émigration fut successive et se prolongea sur une durée au moins égale à celle de l'invasion anglo-saxonne, c'est-à-dire cent cinquante à deux cents ans, de l'année 460 à la fin du Ve siècle.

Le caractère de ces migrations a été délicatement saisi par un des anciens historiens de la Bretagne. « Ce ne fut point, écrit dom Le Gallois, par une délibération générale de la nation entière, ni par une résolution concertée dans un conseil commun de tous les cantons de la Grande Bretagne, que les peuples quittèrent ainsi leur île pour passer dans les Gaules. Contraints par les cruels ennemis qui ravageaient leur pays, et qui en désolaient successivement les différentes contrées, les habitants des lieux les plus exposés à leur furie et à leurs courses ne prenaient conseil que de leur péril et de leur crainte; ils s'embarquaient tumultuairement sous la conduite de leurs principaux seigneurs, les uns plus tôt, les autres plus tard, selon qu'ils étaient plus ou moins pressés ou épouvantés [5]. » Le dernier en date parmi les historiens de la Bretagne ajoute un trait fort important. « Les diverses bandes d'émigrants ne prirent pas toujours pour chefs des guerriers et des princes, mais souvent aussi des moines et des évêques. L'Église bretonne s'était associée énergiquement à la résistance des indigènes contre les envahisseurs;... dès lors, rien de plus naturel que de voir des moines et des prêtres pris pour chefs d'émigration. Et, en effet, presque tous les saints qui vinrent de l'île de Bretagne en Armorique, aux Ve et VIe siècles, étaient accompagnés de bandes nombreuses, non seulement de moines et de clercs, mais de laïques, d'hommes et de femmes, de nobles et d'esclaves. Nous avons le premier signalé ce fait, il y a longtemps. Nous en avons même tiré cette conséquence aujourd'hui généralement admise : quand un saint parti de la Grande-Bretagne débarque en Armorique, c'est presque toujours une nouvelle bande d'émigrés bretons qui débarque avec lui [6]. »

L'immigration bretonne, antérieurement au IXe siècle, commence à l'ouest de Vannes et s'étend sur tout le reste de la péninsule proprement dite. Au IXe siècle et plus tard, la domination bretonne atteint les limites actuelles de la Bretagne. Si on veut se faire une idée du pays vers la fin du Ve siècle, il faut recourir à des documents de valeur souvent discutable mais à l'égard desquels on semble ne pouvoir garder de mesure dans l'éloge ou dans le dénigrement : les vies de saints. La description de la péninsule, d'après les sources hagiographiques, a été faite d'une manière excellente et en détail [7]; nous y relevons cette caractéristique : « Dans les documents relatifs à l'histoire de la Bretagne armorique vers la fin du Ve siècle et le commencement du VIe siècle, il est fort peu question de laboureurs, beaucoup de bergers, de porchers, de troupeaux. La culture de la terre n'est pas encore rétablie, l'industrie pastorale est la principale ressource. Les porchers surtout semblent avoir joué un rôle important. Dans ces forêts infinies, sombres, inextricables, ce sont les seuls guides. Menant leurs troupeaux à la glandée par ces chênaies immenses, inépuisables, eux seuls en connaissent les routes et en savent les nouvelles [8]. » Des étendues immenses sont inhabitées, transformées en *désert*, c'est le mot qu'emploie la vie de saint Samson de Dol; ou bien ce sont les bêtes sauvages qui ont remplacé l'homme. Saint Paul Aurélien rencontre sur son chemin un *oppidum* entouré de hauts remparts. De cette forteresse gallo-romaine les hommes ont disparu; on n'y trouve plus qu'une laie et ses petits, un taureau sauvage, un ours, un essaim d'abeilles. Sauf Nantes, Rennes et Vannes, toutes les villes de la péninsule armoricaine étaient ruinées; Corseul et Carhaix réduites au rang de simples bourgades, Mannalias et Gésocribate réduites à quelques tours ébréchées, à quelques murailles, à Locmariaker quelques tas de briques; ailleurs on ne trouve plus rien, ni hommes, ni maisons. L'intérieur n'est pas plus peuplé que le littoral. Des espaces considérables appartiennent à des propriétaires plongés dans une profonde misère. Sur ce point, les témoignages sont nombreux et formels. Ils

[1] *Cartulaire de Landevenec*, édit. A. de la Borderie, p. 7-8 : *Vita S. Vinualoëi*, l. I, c. I. — [2] A. de la Borderie, *Hist. de Bretagne*, in-8°, Rennes, 1896, t. I, p. 250. — [3] Sidoine Apollinaire, *Epist.*, l. I, n. VII, édit. Baret, n. 20 : *Britannos supra Ligerim sitos*. — [4] Jornandès, *De rebus Geticis*, c. XLV. Le texte de Procope, *De bello gothico*, l. IV, c. XX, vers la deuxième moitié du VIe siècle, est trop important pour être omis : « L'île de Bretagne, écrit-il, est habitée par trois nations très nombreuses, ayant chacune leur souverain particulier, savoir les Angles, les Frisons et les Bretons qui portent le même nom que l'île. Ces nations ont une telle abondance d'hommes que tous les ans (ἐνιαυτῷ τῷδε ἕτει) un grand nombre d'entre eux (κατὰ πολλοὺς) quittent l'île avec leurs femmes et leurs enfants et émigrent chez les Francs, qui leur assignent pour demeure la partie la plus déserte (ἐρημοτάτην) de leur empire. » — [5] Dom Le Gallois, *Mém. inéd. sur les orig. bretonnes*, Blancs-Manteaux, vol. XLIV, p. 95, cité par de la Borderie, *op. cit.*, t. I, p. 255. — [6] A. de la Borderie, *op. cit.*, t. I, p. 254-255. — [7] *Ibid.*, t. I, p. 258 sq. — [8] *Ibid.*, t. I, p. 260.

ne manquent pas d'importance pour l'histoire des fondations monastiques. Celles-ci ne comportent ni acquisition ni expropriation mais la cession bénévole d'un territoire étendu et généralement désert. La vie de saint Samson, celle de saint Méen nous en offrent de frappants exemples. Vers 550, Méen traverse la péninsule du nord au sud pour porter un message dans le pays de Vannes. Il trouve parmi les forêts sur les bords du Meu un Breton établi dans ces solitudes qui fait de grandes instances pour le retenir. « J'ai ici, lui dit-il, un vaste territoire entièrement désert, tu l'habiteras avec moi pendant ma vie et tu en hériteras après ma mort. » Le saint accepte, cherche un site commode pour bâtir son monastère et n'a que l'embarras du choix, « car, dit sa vie, le pays était désert et n'avait pour habitants que les bêtes sauvages[1]. »

Au point de vue de la civilisation matérielle rien de plus expressif que le fait suivant[2] : Dans la paroisse de Ploufragan, près Saint-Brieuc, les traces de l'époque gallo-romaine sont rares; on trouve cependant non loin du bourg, à proximité de la ligne que devait suivre la voie romaine de Corseul à Carhaix, un gisement de tuiles à crochet, débris de quelque villa détruite par les invasions barbares. Puis, outre plusieurs autres monuments mégalithiques, près du village de la Couette, situé environ à un kilomètre sud-sud-est du bourg paroissial, on découvrit en 1854, une « grotte aux fées » de 15 mètres de long sur 2m50 de large, enveloppée en partie d'une couche de terre chargée d'arbres et de halliers, c'est-à-dire un grand dolmen, une allée couverte encore à demi ensevelie sous son tumulus primitif. Les blocs de pierre[3] formaient un caveau partagé en trois chambres à l'intérieur. La cellule la plus voisine du chevet (c'est-à-dire de l'est) paraissait n'avoir jamais été ouverte; on y trouva un vase fabriqué à la main d'une terre séchée au soleil et contenant des os calcinés; autour étaient rangés quelques petites haches en silex, quelques instruments en arêtes de poisson, des débris de colliers en os et en pierres opaques. Dans la chambre du milieu, sur un dallage en briques, on reconnut les restes d'un foyer, avec de la cendre, du charbon et des débris de poterie fine. Un Gallo-Romain s'était glissé là, dérangeant une des pierres de la couverture, en partie brisée; il s'était construit une chambre de 5 mètres carrés environ et y avait porté quelques ustensiles d'un mobilier assez riche. Sous le dallage (œuvre du gallo-romain) on remarqua des terres rapportées, dans lesquelles on trouva un fragment de lance en bronze, des pierres de diverses couleurs qui avaient été taillées pour ornements et des tessons moins fins d'un travail moins fini que ceux de la couche supérieure : le Gallo-Romain s'était donc installé sur les restes celtiques du second âge[4]. On voit, d'après cette fouille, à quel excès de misère étaient réduits les indigènes, obligés de s'enfermer dans une sorte de tannière. L'homme qui s'y était installé avait gardé quelques goûts de luxe et de bien-être, il avait voulu s'entourer des débris de son mobilier brûlé ou brisé, ce n'était donc pas un maniaque ou un grossier, mais un homme accablé par les calamités et qui a dû avoir beaucoup d'imitateurs parmi les indigènes gallo-romains, sur la fin du Ve siècle.

Au point de vue de l'organisation religieuse la situation n'est guère moins pitoyable que celle que nous venons de décrire. D'abord, dans les limites de l'occupation bretonne, en dehors de l'évêché de Vannes, au commencement du VIe siècle, avant la venue des Bretons, pas trace d'évêché ni d'Église organisée. Le paganisme est très puissant et universellement répandu. Vers 525, saint Léon débarque à Ouessant et passe de là dans le Léon, et son biographe ajoute que, grâce à lui, « en ce pays et dans toute la Bretagne les temples des idoles furent détruits[5]. » Il n'est presque pas de vie de saint qui ne fasse allusion à la présence du paganisme. Tantôt c'est une voix divine qui commande aux saints d'aller porter l'évangile et tirer les peuples de la nuit du paganisme[6], tantôt c'est un biographe qui atteste la conversion « d'une innombrable quantité de païens[7]. » Dans certaines parties de la péninsule, particulièrement dans le nord-est, le christianisme était une chose nouvelle. Un biographe de saint Samson (venu en Armorique vers 548) nous apprend que « Dieu avait envoyé des docteurs apostoliques répandre en divers lieux et en divers siècles les semences de la vie éternelle. Mais aucun d'eux, nous l'avouons, n'avait encore porté ses pas vers nous, quand par l'ordre du Seigneur, Samson vint enfin nous visiter. La savante Gaule n'avait point cherché à nous instruire et à dissiper notre ignorance : c'est l'arrivée de Samson qui fit briller la lumière sur notre pays[8]. » Cette situation est à peu près celle de toute la péninsule, sauf les pays de Rennes et de Nantes. Ailleurs il n'y a guère que le degré d'endurcissement et de férocité qui varie. Dans la grande forêt qui occupe le centre de la péninsule, les indigènes se sont réfugiés, fuyant les barbares ravageurs des villes et des villas de la côte. Ils y ont transporté leur religion et, depuis lors, rien ni personne ne leur a donné l'occasion de s'en déprendre. Les chrétiens isolés, moines ou laïques, qui tombent entre leurs mains, y perdent le plus souvent la vie. Cette cruauté va de pair avec l'obstination. Malgré les miracles et les procédés charitables des missionnaires et des ermites les conversions sont rares. Vers la fin du Ve ou le commencement du VIe siècle, l'auteur de la vie de saint Mélaine nous apprend que « les Venètes étaient encore presque tous païens[9]. »

IV. Colonisation. — Dans ce désert les émigrants bretons n'ont que l'embarras du choix entre les terrains à coloniser et leurs colonies portent les noms de *lann*, colonie ecclésiastique, et de *plou*, colonie civile. Voir aux mots Lann, Plou. Le *plou* est le trait vraiment original des établissements bretons sur le continent. Il représente la petite colonie formée dès sa première installation sur le sol armoricain par la bande d'émigrants. Aussi ce mot se retrouve encore aujourd'hui fixé, incorporé dans le nom d'environ deux cents paroisses bretonnes qui remontent aux premiers temps de la colonisation. On en peut dire autant des *lann*, monastères improvisés. « Les moines arrivaient souvent par troupes avec leur amis, leurs clients, leurs serviteurs. A peine débarqués en Armorique, ils édifiaient un *lann*, c'est-à-dire un monastère. Ce n'était pas bien long à installer. Chaque moine fabriquait à son usage personnel une cellule ou logette en gazon et clayonnage ou en planches légères si l'on était en forêt; en pierre sèche si le bois manquait et si le granit abondait, comme c'était le cas sur plus d'un point de la péninsule. Au milieu du terrain où étaient semées les cellules, on construisait de la même façon une cha

[1] *Vita S. Mevenni*, dans le ms. lat. *9889* de la Biblioth. nat., fol. 112 v° et 113 v°. — [2] A. de la Borderie, *op. cit.*, t. I, p. 261. — [3] Vingt-deux blocs composent cette allée couverte : 7 supports du côté du sud, 8 du côté nord, 7 tables ou linteaux; cf. Gaultier du Mottay, *Répertoire archéologique des Côtes-du-Nord*, dans l'*Annuaire des Côtes-du-Nord*, 1875-1876. — [4] Geslin de Bourgogne et Barthélemy, *Anciens évêchés de Bretagne*, t. II, p. 263-264. — [5] *Vita S. Pauli Aurel.*, c. XLVI, dans *Acta sanctorum*, mart. t. II, p. 119. Cf. *Revue celtique*, t. V, p. 452. — [6] *Vita S. Leonorii*, dans *Acta sanctorum*, jul. t. I, p. 125, — [7] *Vita S. Machutis seu Maclovii, auctore Bili*, l. I, c. XCI. dans les *Mémoires de la Société archéolique d'Ille-et-Vilaine*, t. XVI, p. 225. — [8] *Vita ms. S. Samsonis*, Blancs-Manteaux, XXXVIII, p. 850; Bibliothèque nationale, ms. lat. *5323*, fol. 124. — [9] *Vita S. Melani*, c. XXIII, dans *Acta sanctorum*, jan. t. I, p. 331.

pelle, un bâtiment pour le réfectoire et la cuisine et c'était tout. On remparait souvent ce campement monastique d'un *vallum*, c'est-à-dire d'un fossé profond et d'un rempart de terre pour se mettre à l'abri de toute surprise ; quand on y manquait on avait souvent affaire aux bêtes de la forêt [1]. »

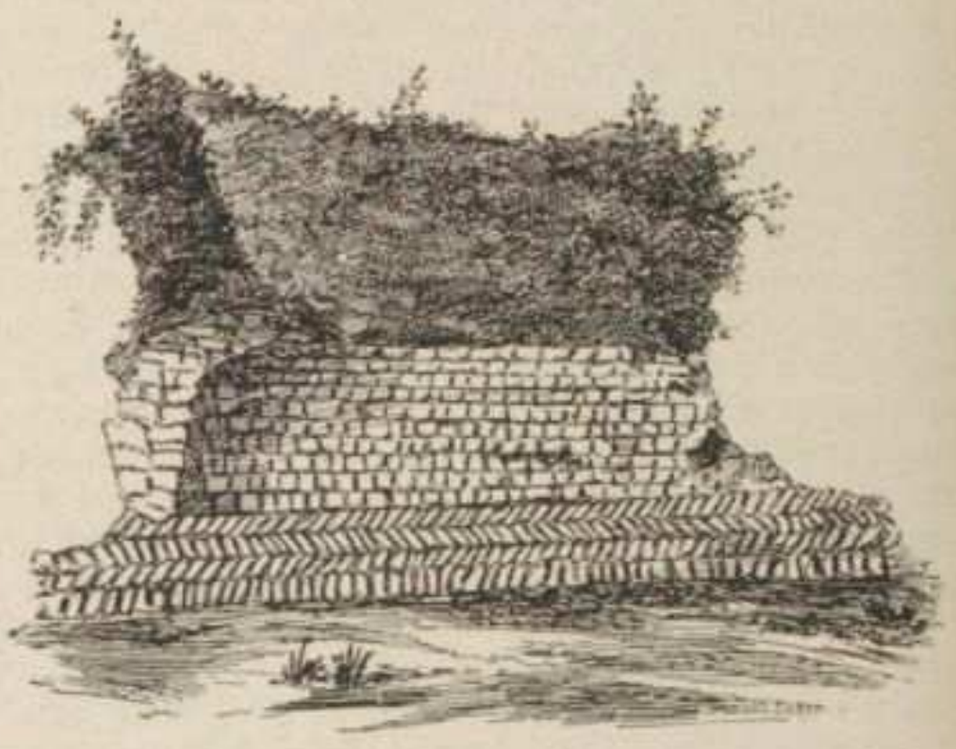
Jusque vers la fin du Ve siècle, le sol de la péninsule armoricaine appartenant au premier occupant, les colonies bretonnes y durent être bien à l'aise avec la faculté de se développer librement, sans se gêner, sans se toucher, dans une complète indépendance. Cependant, peu à peu, les espaces abandonnés se réduisirent, les colonies se multiplièrent, eurent entre elles des rapports de voisinage, formèrent des associations, mirent à leur tête des chefs et se partagèrent en trois principautés : Cornouaille, Domnonée, Vannetais breton ; et deux subdivisions : le Poher se rattachant à la Cornouaille, le Léon à la Domnonée.

Ces dénominations répondaient à des groupes d'établissements bien distincts jusqu'au VIe siècle. A cette date la grande forêt centrale restait presque intacte. Elle jetait entre le nord et le sud de la péninsule, la Domnonée et le pays de Vannes, une formidable barrière de quinze lieues d'épaisseur. Au VIIe siècle, la partie comprise entre l'Out et le pays de Rennes commence à être dépécée, défrichée, coupée de routes, sillonnée de châteaux, de monastères et même on y voit quelques *plou*.

Parmi les émigrants bretons on trouvait des évêques, comme ce Mansuetus, « évêque des Bretons », que nous avons rencontré dès l'année 461. « Tant que ces pasteurs émigrés vécurent, il ne dut pas être question de diocèses à limites fixes ; chacun de ces évêques insulaires continua à régir dans l'exil les hommes de sa tribu ou ses compagnons d'émigration partout où ils se portaient, sans que nul songeât à tracer à ces juridictions épiscopales des limites fixes, sur un sol que l'on ne connaissait même pas [2]. » Ces évêques furent, après leur mort, remplacés par des personnages plus spécialement attitrés à une colonie ; ainsi l'organisation tendait à s'établir et à se fixer. L'exemple voisin de la Gaule, où les diocèses à limites fixes étaient en faveur, poussa les bretons dans ce sens. La question commençait à se brouiller dès qu'il s'agissait de déterminer ces limites. On ne pouvait songer à celles des anciennes cités gallo-romaines disparues, effacées, oubliées. La seule chose possible était de superposer les nouvelles fonctions des diocèses aux récentes délimitations des principautés bretonnes. Ce qui eut lieu. « Les bretons du Vannetais reconnurent l'autorité des évêques de Vannes, dont le siège d'origine gallo-romaine était un peu antérieur à l'émigration ou au moins tout à fait contemporain. Il y eut pour le comté de Cornouaille un évêché breton, un autre pour le Léon qui, lors de cette fondation, n'était pas encore absorbé par la Domnonée. Quant à la Domnonée proprement dite, en dehors du pays de Léon, c'était le pays des grands monastères comme le champ du Rouvre (Saint-Brieuc), Trécor, Dol, Gaël, Aleth. Chacune de ces maisons avait autour d'elle de nombreuses dépendances formant comme un petit diocèse, que l'abbé souvent revêtu du caractère épiscopal administrait ; la Domnonée resta longtemps sous ce régime. Quelques années après 550 seulement, elle fut constituée en évêché, ayant pour siège le monastère de Dol, mais le régime malgré cela ne changea guère, le pouvoir des abbés-évêques, dans l'arrondissement où chacun d'eux l'exerçait, se maintint et tendit plutôt à se consolider jusqu'au moment où (IXe siècle) ces circonscriptions furent définitivement reconnues comme diocèses à limites fixes [3]. »

A partir de ce moment nous ne pouvons songer à suivre les progrès des établissements colonisateurs, *plou* et *lann* se multiplient et voici que des ruines, des vestiges viennent témoigner de l'activité civilisatrice des immigrants. Nous allons énumérer les principaux parmi ces souvenirs renvoyant pour plus de détails et l'exposé d'ensemble à l'*Histoire de Bretagne* de M. A. de la Borderie et aux monographies parues dans les périodiques locaux dont quelques-unes sont très distinguées.

V. Le *lann* de Lavré et le *Forn Modez*. — Le plus ancien monastère de la Bretagne armorique fut fondé avant 470 par un immigrant, le breton Budoc, sur un îlot qui touche l'île de Bréhat. Les ruines subsistent encore « très reconnaissables et très caractérisées », sur l'île Lavret (*insula Lavrea*, l'isle Lavré) située à 250 mètres de la côte est de Bréhat, « espace qui assèche à toutes les marées pendant plusieurs heures, sauf deux jours par mois dans la morte-eau [4]. » Cette colonie monastique peut être considérée comme



1705. — Ruines de l'église de Saint-Budoc, à Lavré.
D'après A. de la Borderie, *Histoire de Bretagne*, t. I, p. 334.

le *lann* typique du Ve au VIIe siècle ; sa description nous dispensera de revenir sur divers détails qui se trouveront ici à leur place avec l'ensemble dont ils faisaient partie [5].

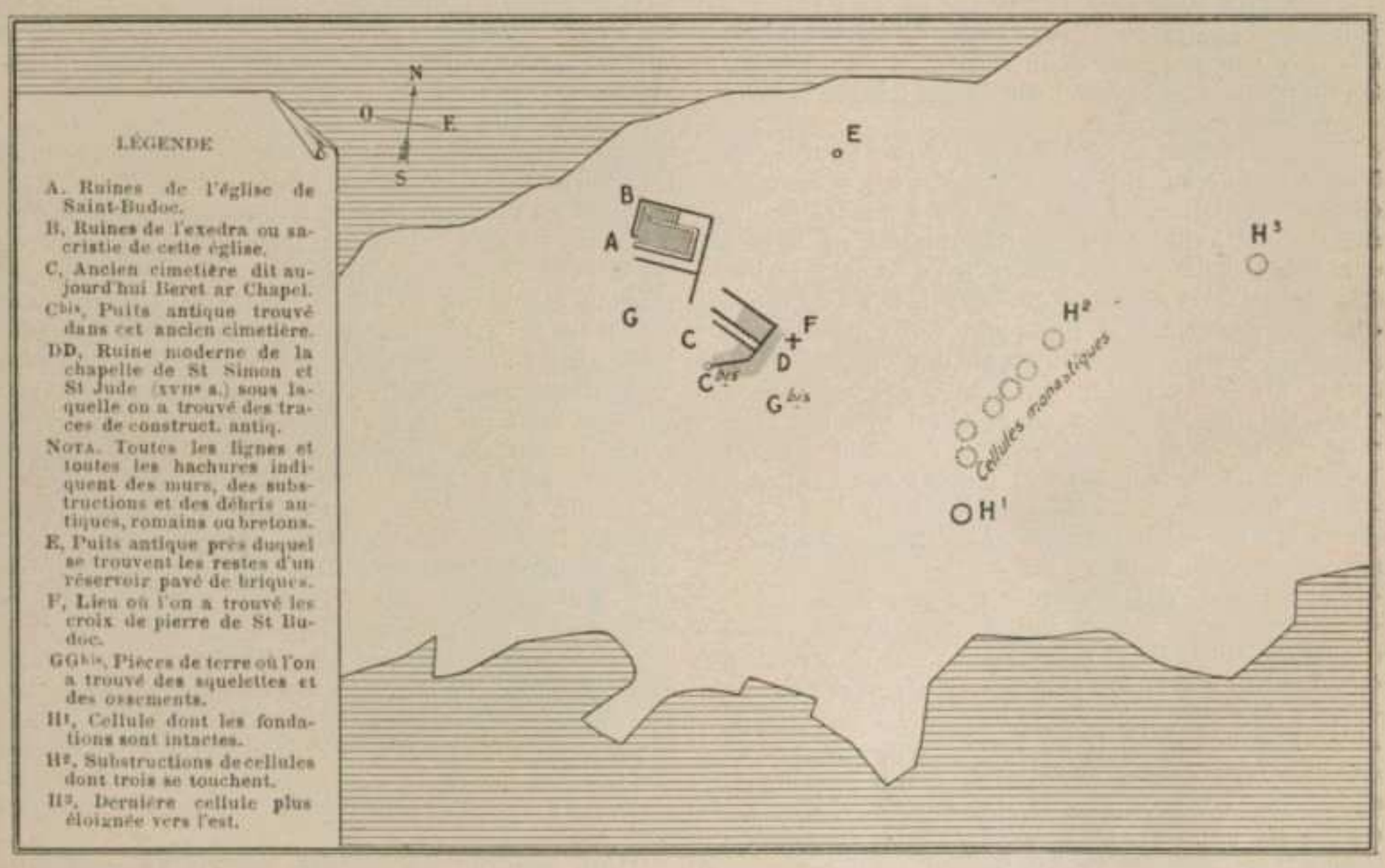
« C'était une rude et inexpugnable clôture monastique que la ceinture de roches abruptes hérissant tous les abords de Lavré, petite Trinacrie d'environ 400 mètres de long sur 300 de large, contenant 8 à 10 hectares, découpée en trois pointes dont la plus élevée et la plus sauvage (Bec Ernot) aspecte le nord, les deux autres formant la base du triangle regardent, l'une le sud-ouest (Pen ar Hoadic), l'autre le sud-est (Roch-Ru).

« Vers le milieu de cet îlot, en tournant vers le sud-ouest, près de la côte opposée à celle de Bréhat sont les ruines de l'église de Saint-Budoc, bâtiment rectangulaire long de 12 mètres environ, large de 6, dont le grand axe est dirigé de l'est à l'ouest, et dont il reste encore deux beaux pans de mur de petit appareil gallo-romain à assises régulières en moëllons carrés, mêlangées de quelques assises en arête de poisson : chacun de ces pans haut d'environ 2 mètres et long de 3 à 4. La base des murailles subsiste encore à peu près partout à un ou deux pieds de hauteur au-dessus de terre (fig. 1705). Cette ruine est évidemment celle d'un bâtiment ayant d'abord fait partie d'une villa gallo-romaine ; nous avons même la date de sa construction, car dans les fondations du pignon est, à un mètre environ au-dessous de l'aire primitive de

[1] A. de la Borderie, *Hist. de Bretagne*, t. I, p. 282. — [2] A. de la Borderie, *op. cit.*, t. I, p. 286. — [3] *Ibid.* — [4] *Ibid.*, t. I, p. 25. — [5] *Ibid.*, t. I, p. 296-298.

l'édifice, au fond d'une sorte d'entonnoir formé de briques romaines unies avec du ciment on a trouvé, placé avec soin entre deux tuiles romaines bien intactes, trois médailles romaines : un petit bronze de Crispus (317-326), un moyen et un petit bronze de Constant Ier (337-361). Cette villa fut donc construite dans la première moitié du IVe siècle.

« Mais les fouilles à l'intérieur de l'édifice, particulièrement au pied des fondations, ont montré que sur plusieurs points la construction primitive a été réparée, remaniée, au moyen d'une maçonnerie en appareil assez barbare, fort ancien, mais beaucoup moins régulier que celui des Gallo-Romains. Mélange de styles et d'époques qui se révèle encore dans celui des tuiles romaines (*tegulæ*) de la toiture du principal bâtiment avec des ardoises fort épaisses provenant de



1706. — Plan des ruines du monastère de Saint-Budoc, à l'île Lavré. D'après de la Borderie, *Hist. de Bretagne*, t. I, 4e carte.

la couverture d'une sorte d'appentis appliqué contre la muraille nord et formant l'*exedra* (ou sacristie) de l'église de Budoc.

« Il est donc évident que ce pieux moine, débarquant à Lavré vers 460, y trouva cette villa gallo-romaine ruinée en partie par les barbares du Ve siècle, la releva et y installa son monastère. Car au delà du pignon est (contre lequel on a trouvé les médailles) les substructions antiques de style mêlé se prolongent pendant une quinzaine de mètres.

« C'est aussi de ce côté — c'est-à-dire à l'est de l'église — qu'était le cimetière, dans un terrain qui porte encore aujourd'hui, non officiellement mais populairement, le nom breton *Beret ar Chapel*, cimetière de la Chapelle — quoique, Lavret étant inhabité depuis un temps immémorial, les générations de notre siècle n'aient aucun souvenir d'y avoir vu aucune inhumation. Sans pousser très loin les fouilles, on y a relevé une soixantaine de squelettes tous inhumés tête à l'ouest, pieds à l'est (indice certain de sépultures chrétiennes), superposés par endroits en deux ou trois couches, tombant pour la plupart en poussière dès qu'ils voyaient le jour, dont quelques-uns pourtant ont pu être reconstitués, un entre autres de la taille de 1m85. Sépultures modestes comme il convenait à des moines : point de sarcophages, mais seulement de grandes pierres plates dressées sur le champ, séparant chaque mort de ses voisins. Très peu d'indices de sépultures guerrières : pourtant un ou deux squelettes ayant la boîte cranienne perforée, les os maxillaires brisés.

« On a retiré, entre autres objets, de ces sépultures un fer de lance de forme fuselée; un couteau ou un poignard en fer monté dans un manche d'os ou de corne de cerf et de plusieurs autres manches semblables; un peigne en os, dont le dos est formé par une double baguette semi-cylindrique; une garniture d'aumônière aussi en os composée de quatre baguettes semi-cylindriques accolées deux à deux. La forme, le style de tous ces objets accuse nettement l'époque mérovingienne, particulièrement l'ornementation du peigne et de la garniture d'aumônière, figurant des X et de nombreux losanges gravés en creux sur les baguettes.

« On a découvert aussi, dans le *Beret ar Chapel*, deux croix de granit dont le fût et les croisillons sont de forme carrée; le développement des bras de croix est de 68 centimètres, le fût est brisé un peu au-dessous des croisillons. Enfin, au milieu du *Beret*, les fouilles ont révélé l'existence d'un beau puits large d'environ 2 mètres sur 8 au moins de profondeur, tout rempli de terre, de tessons de poterie samienne, et surtout de débris de grands vases beaucoup plus grossiers, dont la décoration quadrillée dénote encore l'époque mérovingienne[1]. Ce puits une fois nettoyé de la terre et des débris divers qu'il contenait, l'eau de source a paru au fond, excellente et sans aucun goût

[1] Ces fragments de poterie, d'époques et de fabrications diverses, se trouvent d'ailleurs en terre un peu partout autour de l'édifice rectangulaire décrit plus haut et autour du *Beret ar Chapel*.

saumâtre. Il paraît bien que c'était là le puits principal de l'établissement, quoiqu'on ait contasté l'existence d'un autre, mais moins important, au bout d'un sentier qui va vers le nord, du *Beret ar Chapel* à la falaise. Tout confirme donc la prise de possession, la réparation et le remaniement, par les émigrés bretons du Vᵉ siècle, des ruines d'une villa gallo-romaine appropriée par eux à une nouvelle destination.

« Mais ce n'est pas tout.

« Quand on se promène vers la fin de septembre dans l'île Lavré aux environs de *Beret ar Chapel,* entre les ruines et la côte qui regarde l'est, on voit se dessiner sur le gazon des lignes formant des circonférences circulaires (ou à peu près) sur lesquelles l'herbe est déjà presque sèche, quand en dedans et en dehors de ces cercles le gazon est encore vert. La conclusion, c'est que ces lignes circulaires marquées par ces herbes sèches indiquent l'existence de substructions lapidaires recouvertes d'une couche de terre superficielle trop peu profonde pour conserver au gazon, en cette fin d'automne, la fraîcheur de son teint et la force de sa végétation.

« Ces conclusions ont été, il y a quelques années, vérifiées et justifiées par des fouilles faites sur ces emplacements circulaires, et qui ont mis à nu les fondations de huit cellules ou logettes rangées en ligne à assez faible distance de l'édifice gallo-romain (église de Saint-Budoc) et du *Beret ar Chapel*. Ces fondations sont assez grossières et indiquent des constructions rapidement faites. Quelques-unes ont déjà été exploitées, on en a enlevé des pierres pour bâtir des maisons à Bréhat, enlèvement qui a altéré l'état primitif et la forme circulaire des substructions. Pourtant elle est évidente, cette forme, dans la plupart des cas; on a même pu constater que le diamètre intérieur de ces cellules ou logettes est le plus souvent d'environ 3 mètres, mais va quelquefois jusqu'à 5.

« Ces cellules sont disposées sur une ligne qui se développe du nord est au sud-ouest, à 40 mètres environ dans l'est de *Beret ar Chapel*. Trois d'entre elles se touchent presque; les autres sont séparées par des distances de 4, de 5, ou de 10 mètres. La dernière de toutes, dans la direction du nord-est, est à près de 40 mètres des autres. Mais dans cet intervalle, et même dans d'autres parties de l'île, il a existé d'autres cellules qui, par suite de l'exploitation ou dévastation signalée plus haut, ont disparu[1].

« En tous les cas, par les faits bien constatés que l'on vient d'exposer, nous connaissons maintenant la véritable physionomie de nos monastères bretons primitifs du Vᵉ au VIIᵉ siècle. Une série de cellules ou logettes monastiques groupées autour d'une église, d'un cimetière et de quelques autres bâtiments d'utilité générale (réfectoire, cuisine, grange), voilà ce qu'on voit à Lavré et ce qui date de Budoc, c'est-à-dire des premiers temps de l'émigration bretonne; c'est exactement ce qu'on voyait au VIᵉ siècle à Iona et dans tous les monastères scoto-bretons. Donc, le régime monastique importé en Armorique par les Bretons émigrés reproduisait dans son organisation matérielle et morale, dans tous ses traits essentiels, cette vie cénobitique si curieuse, si bien connue par la précieuse Vie de saint Columba, régime dont nous pouvons voir, toucher encore après quatorze siècles, dans cet humble îlot de Lavré, une relique vénérable, un souvenir et un débris matériel toujours subsistant. »

Le *lann* de Lavré était à la fois école et monastère. De là sortit saint Gwennolé, appelé à tenir un grand rôle dans l'histoire de la civilisation de la terre bretonne. Une série de saints moines et de saints évêques collaborent, sur divers points de la péninsule, à cette œuvre capitale. Nous ne pouvons faire plus ici que de rappeler les noms évocateurs de tant de travaux. Vers l'an 485, saint Brieuc vient, avec une colonie de cent soixante moines, aborder à l'embouchure du Gouët et fonde un établissement monastique au lieu appelé le Champ du Rouvre. Saint Ronan, autre insulaire, aborde à la côte occidentale du Léon et, après diverses pérégrinations, s'installe à Porz-Coet (= Porzai). Saint Gwennolé, un indigène, né vers 461 ou 462, élevé à Lavré, fonde un *lann* destiné à une longue et glorieuse carrière, le *lann Tevenec* (= Landevenec), qui subsistera jusqu'à la Révolution. Le rôle des évêques n'est ni moins ardu ni moins glorieux que celui des abbés : saint Corentin, dans la Cornouaille, saint Mélaine à Rennes, saint Paul Aurélien à Léon et une foule d'autres — le mot est ici strictement historique. Mais nous devons nous borner à l'archéologie et éviter d'empiéter sur le domaine de l'histoire.

Nous venons de dire que le *lann* de Lavré est typique des autres fondations monastiques bretonnes. L'histoire de saint Efflam et de sainte Enora nous apprend qu'Efflam trouva dans la forêt, au bord d'un ruisseau, au lieu appelé Donguel une logette monastique dont il fit le centre d'un *lann* nouveau. La légende ajoute un détail qui rappelle ce que nous avons vu à Lavré. Les compagnons d'Efflam « pour jouir plus librement de la solitude et de la vie contemplative, voulurent avoir chacun leur retraite séparée. Laissant donc Efflam seul en sa demeure ils se dispersèrent autour de lui et construisirent leurs cellules (*habitacula*) à peu de distance de la sienne, de façon à se réunir à lui pour prier les jours de fête et pour prendre leur réfection ». Une autre disposition à noter dans le monachisme breton du VIᵉ siècle, c'est l'interdiction absolue pour les femmes de pénétrer dans les monastères d'hommes. Efflam était marié; or sa femme Énora construisit une cellule et un oratoire dans la forêt proche de la demeure de son mari dont elle venait chaque jour prendre les instructions. Mais la porte ne s'ouvrait jamais devant elle, les deux époux se parlaient à travers la muraille. Finalement, Efflam envoya Énora fonder un couvent de son sexe en Cornouaille.

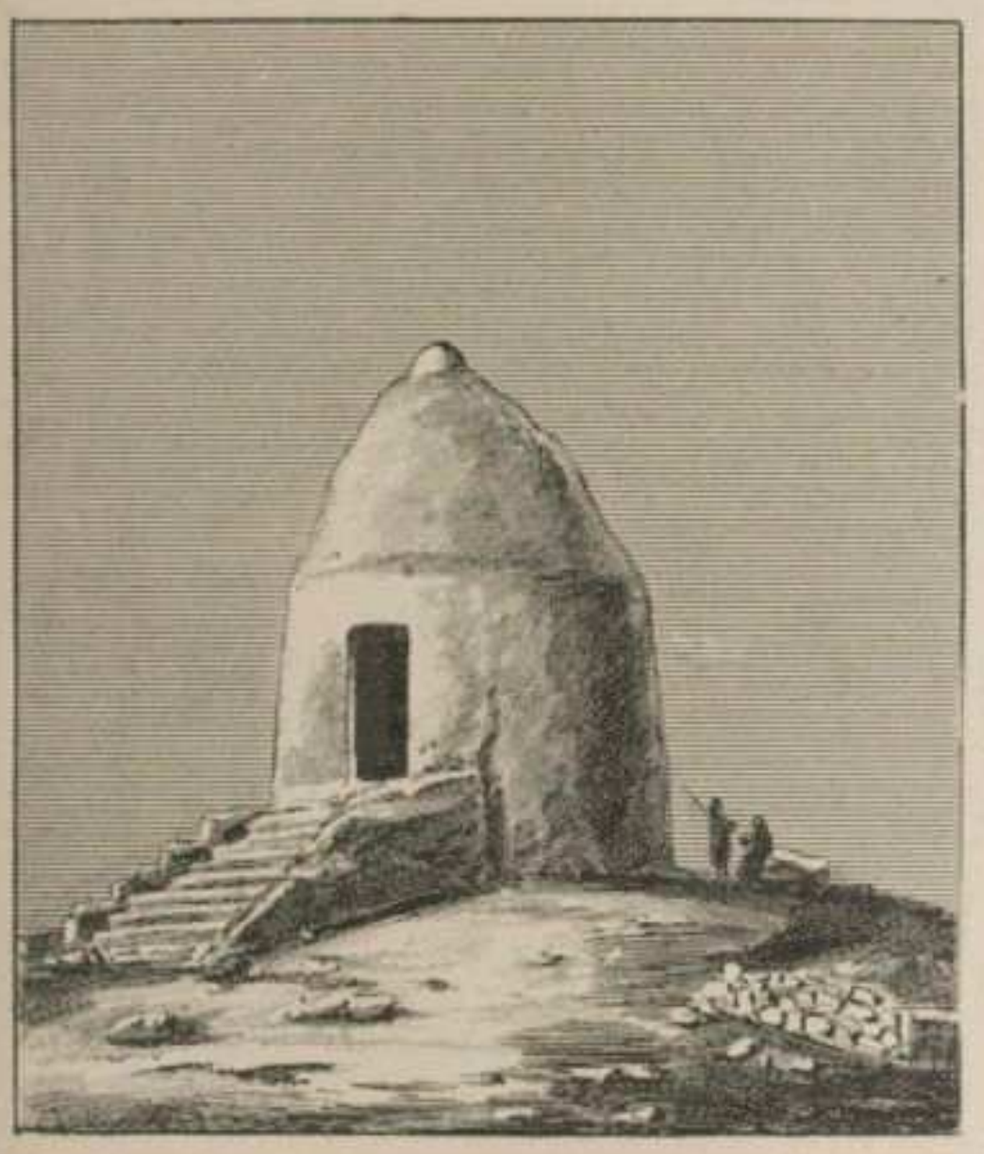
Il est possible de prendre aujourd'hui une idée exacte des habitations monastiques, cellules ou logettes, grâce à un souvenir archéologique conservé dans l'île Modez. Saint Maudez, d'origine irlandaise, passa en Armorique et, après diverses pérégrinations, fonda un monastère sur une île inculte, placée en avant de l'embouchure du Trieu et qui s'appelait l'Ile Sauvage (— *Gueld-Enès,* aujourd'hui *Enès-Modez*). Le monastère fut fondé d'après les règles bretonnes : cellules séparées pour les moines et quelques bâtiments pour l'usage commun. Ce qui est presque incroyable c'est qu'une cellule est restée debout jusqu'aujourd'hui, et il subsiste les fondations d'une seconde montant à deux pieds de terre. Ces deux cellules sont construites en granit, seule pierre qu'on rencontre dans l'île. On va voir par la description qui suit qu'elles concordent tout à fait par leurs formes et leurs dimensions avec les logettes marquées sur le plan de Lavré (fig. 1707).

« La cellule qui demeure entière est connu sous le nom breton de *Forn-Modez,* en français Tour de saint Maudez, à cause de sa forme qui figure une tourelle circulaire de 3ᵐ20 environ d'élévation, coiffée d'une

[1] Les fouilles de Lavré furent exécutées en 1890-1891, par M. Lasbleis, à la demande de M. de la Borderie. Les détails donnés sur le monastère de Lavré, par la *Vita S. Vinnaloëi* (saint Gwennolé), impliquent la présence dans cette maison d'une cinquantaine de moines, tant anciens, *seniores*, que novices et écoliers, *discipuli* et *scholastici*. « En automne, lorsqu'on coupe la fougère très abondante sur l'île de Lavré, les hommes qui ont l'habitude de ce travail disent qu'on voit clairement dans l'île toute une série de cercles d'herbes sèches. »

calotte ou cône un peu arrondi haut de 2m95 ou 3 mètres, ce qui donne à ce petit édifice une hauteur totale au-dessus de terre d'un peu plus de 6 mètres. Actuellement il n'y a pas dans cette construction apparence de fenêtre [1], ni autre ouverture qu'une porte à linteau horizontal, assez étroite, de la hauteur d'un homme, regardant l'est, placée à 1m50 au-dessus du sol et à laquelle on accède par un escalier de granit, massif, étroit, composé de douze marches et d'une sorte de petite plate-bande tout aussi étroite que l'escalier allant de la dernière marche à la porte du *Forn-Modez* : escalier non moins ancien que la tourelle.

« Les murs de cette tourelle sont en granit et en appareil irrégulier. Le diamètre intérieur mesure



1707. — La cellule monastique de Forn-Modez (VIe siècle).
D'après A. de la Borderie, *Hirtoire de Bretagne*, t. I, p. 392.

environ 3 mètres; l'épaisseur de la muraille, prise au jambage de la porte, 0m75; soit, pour diamètre tota de dehors en dehors, 4m50. A la hauteur de la porte existe un plancher (en assez mauvais état) séparant la tourelle en deux étages. L'étage inférieur, placé sous ce plancher, n'est nullement une crypte, comme on l'a dit, car il ne descend pas au-dessous du sol; il a de hauteur 1m50, on y a déposé depuis assez longtemps des ossements trouvés sur divers points de l'île. L'étage supérieur de la tourelle a 2 mètres de hauteur depuis le plancher jusqu'à la naissance de la calotte ou voûte de pierre qui recouvre la tourelle. En face de la porte, contre la paroi ouest de la tourelle et ayant sa base sur le plancher, est un petit autel dont la table est faite d'une dalle de schiste mal dégrossi sans aucun style et portant cinq croix de consécration (une au centre et les autres aux quatre angles) d'une forme et d'une gravure très ordinaire, peu profonde et même assez négligée [2]; cet autel absolument insignifiant ne remonte certainement pas au delà du XVIe siècle et sans doute il n'en remplace pas un plus ancien; il n'y avait point lieu d'en mettre là, le *Forn-Modez* n'étant ni chapelle, ni oratoire, mais simplement la cellule de l'un des moines.

« La voûte qui surmonte la tourelle et couvre l'édifice est faite de pierres noyées en tous sens dans un mortier de chaux et de sable. Elle a la forme d'un cône tronqué terminé en calotte; sa hauteur verticale à l'intérieur ne dépasse guère 2m20, soit, avec l'épaisseur de la maçonnerie qui forme cette calotte, environ 3 mètres. Cette voûte est portée sur deux arcs doubleaux se coupant à angle droit au sommet de ladite voûte et formés par des plates-bandes larges de 25 à 26 centimètres, d'une saillie d'environ 4 centimètres, retombant sur quatre corbelets simples en forme de console. Les lignes de ces corbelets et de ces plates-bandes sont très pures, très simples, mais nullement grossières. Il est admis qu'on n'a pas fait de voûtes sur arcs doubleaux avant le XIIe siècle; on aurait donc à cette époque rétabli cette voûte dans la forme actuelle; mais le reste du *Forn-Modez* (la tourelle, la porte, l'escalier) est de l'époque primitive, c'est-à-dire du VIe siècle. Cela ressemble bien d'ailleurs aux cellules monastiques de même époque des environs de l'île d'Iona, dessinées par le Dr Reeves dans son édition de la « Vie de saint Columba. »

« A quelques pas au nord-est du *Forn-Modez*, à droite de l'escalier intérieur, on voit l'enceinte circulaire d'une autre cellule, dessinée en partie par des substructions assez apparentes, en partie par des ruines de muraille montant à deux pieds environ au-dessus du sol. Cet édifice ressemblait sans doute beaucoup au *Forn-Modez*, le diamètre est à peu près de même dimension, 4m50 pour la cellule encore entière et 5 mètres pour celle-ci. Mêmes dimensions dans les cellules de Lavré.

« Je regarderais volontiers le *Forn-Modez* comme ayant été la cellule de l'abbé, non seulement à cause du nom de Modez attaché à cet édicule, mais parce que, d'après la Vie si curieuse de saint Columba, la cellule de l'abbé était toujours, autant que possible, placée dans une situation dominante afin de lui faciliter la surveillance de son troupeau. Le *Forn-Modez* est placé au point culminant de l'île, ce qui en assure aujourd'hui la conservation parce qu'il sert de signal pour les marins. De ce point l'œil embrasse presque toute l'île, surtout il domine en plein la pente douce mais très caractérisée qui s'étend de ce sommet jusqu'au portail encore subsistant d'une église romane, construite au XIe siècle à l'usage d'un prieuré remplaçant le monastère primitif. Et, quand on connaît l'esprit du moyen âge, le respect professé pour les traditions locales, impossible de douter que l'on ait mis l'église du XIe siècle exactement sur les ruines de l'oratoire antique fondé par saint Maudez. D'après cela, la plupart des cellules des moines de Enès-Modez devaient s'étager sur cette pente descendant du *Forn-Modez* à l'église romane. Mettant le nez à sa porte, debout sur la petite plate-forme placée devant cette porte au sommet de l'escalier extérieur, Maudez pouvait inspecter d'un regard tout son troupeau, puis, se tournant vers le sud surveiller aussi très facilement les cellules des quelques moines isolés dispersées de ce côté [3]. »

H. LECLERCQ.

BRÉVIAIRE. — I. Le mot « bréviaire ». II Origines juives. III. Adaptation apostolique. IV. Origines chré-

[1] M. Gaultier du Mottay, dans son *Répertoire archéologique des Côtes-du-Nord*, p. 288, constate l'existence d'une « barbacane étroite percée à 2 mètres de hauteur pour éclairer cet édicule ». Je n'en ai trouvé trace, ni dedans ni dehors. Je ne sais pas pourquoi M. du Mottay veut que la porte soit « plus moderne »; elle est aussi ancienne que le reste de la tourelle. — [2] M. Gaultier du Mottay, *op. cit.*, p. 288, a vu à tort des chrismes d'une antiquité « antérieure au Xe siècle ». Il s'agit simplement de croix grecques dont les branches, longues chacune de 5 à 6 centimètres, se coupent à angle droit. — [3] A. de la Borderie, *Histoire de la Bretagne*, in-8°, Rennes, 1896, t. I, p. 363-365.

iennes. V. L'office canonial. VI. Sa signification. VII. Son contenu. 1° *Preces feriales*; 2° *Psalmodia*; 3° *Lectiones*; 4° *Cantica*; 5° *Hymni*. VIII. Heures de la prière. 1° Avant la paix de l'Église : Création; 2° Après la paix de l'Église : Expansion en Orient; 3° Expansion en Occident; 4° Développement en Occident; 5° Réglementation; 6° Pénétration dans tout l'Occident. IX. La contexture de l'office au IXe siècle. X. Bibliographie.

I. Le mot « bréviaire ». — Le mot *bréviaire*, auquel s'attache de nos jours un sens déterminé et exclusif, est cependant un des termes les plus insuffisants parmi ceux qui servent à désigner les divers livres liturgiques. Tandis que *missale, pontificale, rituale* expriment avec exactitude le contenu des recueils qu'ils indiquent, le mot *breviarium* ou *brevarius*, qui veut dire « abrégé », « résumé », s'applique en opposition avec le mot *plenarium* marquant non plus des extraits mais l'ouvrage intégral. Pendant les premiers siècles du christianisme, *breviarium* est susceptible de recevoir des applications très différentes. Les Pères de l'Église en font fréquemment usage dans le sens d'« extraits », d'« abrégé ». On rencontre parmi leurs écrits les termes suivants : *Breviarium fidei, breviarium in psalmos, breviarium canonum, breviarium regularum*. Dans la langue juridique on donne le nom de *Breviarium Alarici* à une compilation qui n'a aucun rapport avec la liturgie; on peut en dire de même pour le *Breviarium imperii* qui est un véritable inventaire[1]. Dans la langue liturgique le bréviaire est, à proprement parler un catalogue ou, si l'on veut, un aide-mémoire de prières à réciter, un *directorium*.

Primitivement, le *breviarium* était bien loin des dimensions qu'il a prises depuis. C'était un mince fascicule, parfois un simple feuillet, sur lequel étaient indiquées, pour l'année entière ou pour une partie seulement de l'année, les règles de la prière chorale et de la célébration de la messe, la plupart du temps avec addition des répliques du texte. Quelques exemples nous en sont parvenus; on rencontre dans les manuscrits ou bien les collections des indications telles que celles-ci : *Breviarium ecclesiastici ordinis*[2], ou bien : *Explicit breviarium Ecclesiæ rominsæ* (= *romanæ*)[3]. C'étaient de véritables Ordos, auxquels commençait à s'appliquer le mot *Breviatura*. Du Cange cite une charte de Louis le Débonnaire, conservée dans la *Vita Aldrici*, évêque du Mans, n. 11 : *Sicut in plenariis et breviariis ejusdem Ecclesiæ continentur*[4]. Alcuin, au début du IXe siècle, fait usage du mot *breviarium* pour désigner un livre contenant l'office abrégé qu'il composa pour les Heures canoniales des laïques[5]. Dans ces conditions ou s'explique comment un terme si peu déterminé a pu être appliqué indifféremment à tel ou tel livre liturgique; nous rencontrons, en effet, dans l'inventaire de l'église d'Agilcourt ou de Courtifols[6], un livre désigné sous le nom de *Breviarium Antiphonarii* et qui désigne un extrait de l'Antiphonaire. On rencontre de même *Breviarium evangelicum*[7] pour mentionner un catalogue des péricopes évangéliques, ou lectures liturgiques, avec les premiers mots de chacune d'elles. Cependant, c'est principalement le recueil des psaumes qui, formant le fond de l'office, reçut les règles servant à leur récitation et porta le nom de bréviaire. De nombreux psautiers du IXe au XIVe siècle, donnent le sommaire des règles et les répliques du texte sous le titre : *Incipit Breviarium sive Ordo officiorum per totam anni decursionem*[8].

II. Origines juives. — Les plus lointaines origines de la prière publique dans l'Église chrétienne nous font assister à une sorte de glissement d'une partie du culte judaïque dans le christianisme. Outre l'impossibilité pour un groupe religieux quelconque, à ses débuts, d'improviser de toutes pièces ses formules euchologiques et ses rites sans être par quelque point tributaire de la société dont il se détache, les fidèles répugnaient à l'idée d'une brusque rupture avec la communauté juive. Il n'était pas de ménagements qu'ils ne fussent disposés à consentir dans la conviction que cette attitude attirerait, tôt ou tard, à la foi chrétienne les esprits les meilleurs et les plus sincères du judaïsme[9]. « Il est difficile d'admettre, a dit avec une exquise justesse D. S. Bäumer, que les apôtres aient abandonné tranquillement le culte juif, ou qu'ils aient souffert que des chrétiens en fussent exclus (ce qui se produisit de bonne heure), sans y apporter une compensation. Mais comme les chrétiens se livraient à la prière vocale dans une plus large mesure que les juifs, et comme ils étaient des hommes de prière, les apôtres durent, au moment de la scission, adopter, parfaire et adapter aux mœurs chrétiennes les pratiques cultuelles qu'ils avaient jusque-là remplies avec tant de zèle dans les synagogues et au temple[10].

Une rapide exposition de l'usage hébraïque nous aide à saisir les points de contact existants entre la prière publique sous l'Ancien et sous le Nouveau Testament.

Les heures de prière observées par les apôtres Pierre et Jean correspondent aux heures des sacrifices dans les temples et dans les synagogues[11]; quant à la prière récitée par les disciples à la troisième heure dans la salle de la Cène, le jour de la Pentecôte, elle correspond à l'heure de la prière au temple[12]. La journée juive était, en effet, sanctifiée par trois moments destinés à la prière. C'étaient celui du sacrifice quotidien du matin entre le lever du soleil et la troisième heure à la fin de laquelle on chantait des psaumes, on récitait des prières solennelles et on bénissait les assistants[13]. Le deuxième moment était celui du sacrifice de l'oblation qui avait lieu un peu après midi, particulièrement les jours de fête lorsque les rites et les chants du sacrifice du matin se prolongeaient pendant toute la matinée. Le troisième moment ou sacrifice du soir ne commençait pas avant la neuvième heure et se prolongeait jusqu'à la douzième, au coucher du soleil[14]. Plus tard, on imagina de réunir le sacrifice de l'oblation au sacrifice du soir. Les Israélites attachés à leur religion suppléaient à l'absence de ces sacrifices par la récitation privée de prières déterminées. Après le re-

[1] Le même sens se retrouve pour les mots : *breve* ou *brebes* employés dans *Regula Sancti Benedicti*, c. XXXII, avec le sens bien précis de catalogue ou inventaire. — [2] Gerbert, *Monumenta vet. liturg. Alemanicæ*, in-4°, San Blasii, 1777, t. II, p. 177. — [3] Martène et Durand, *Thesaur. novus anecdotorum*, t. V, p. 110. Cf. Muratori, *Liturgia romana vetus*, in-fol., Venetiis, 1748, t. II, p. 391. — [4] Du Cange, *Glossarium med. et infim. latinit.*, in-4°, Niort, t. II, p. 747, au mot *Breviarium*. — [5] Alcuin, *Præfatio in Offic. per ferias ad Carolum Magnum*, *P. L.*, t. CI, col. 509. — [6] B. Guérard, *Polyptyque de l'abbaye de Saint-Remy de Reims*, in-4°, Paris, 1853. Cf. le catalogue de Reichenau, dans G. Becker, *Catalogi bibliothecarum antiqui*, in-8°, Bonn, 1885, p. 9,17 sq. — [7] C'est le livre plus communément désigné sous le nom de *Comes* et *Liber comicus*. — [8] Bernold de Constance, dans son *Micrologue*, composé en 1086, écrit ceci : *Sicut et in antiquis Breviariis ordinatum reperimus*. — [9] Récemment M. Rud. Knopf, *Das nachapostolische Zeitalter*, in-8°, Tübingen, 1905, p. 138, a soutenu que « la séparation complète entre les communautés et les synagogues de la *Diaspora* était un fait accompli avant même la fin de l'âge apostolique. La coupure sur ce terrain fut plus prompte et plus profonde que dans la Judée proprement dite. » Nous avons dit et montré tout le contraire dans notre *Manuel d'archéologie chrétienne*, t. I, p. 105 sq., et la contradiction fondée sur une datation tendancieuse des textes ne nous a pas ébranlé, cf. *Études*, 1907, t. CXIII, p. 618-620. — [10] S. Bäumer, *Histoire du Bréviaire*, 1905, t. I, p. 48-49. — [11] Act., III, 1; X, 9. — [12] Act., II, 1, 15. — [13] Haneberg, *Die relig. Alterthümer der Bibel*, in-8°, München, 1869, p. 604-608. — [14] C. Ilken, *De ordine cultus cotidiani*, Bremæ, 1764, p. 285-289.

tour de la captivité une habitude avait été prise et consacrée dont on ne se départit plus. Le sacrifice quotidien avait été remplacé par deux prières quotidiennes composées de passages de l'Écriture et de morceaux d'origine différente. Les juifs en faisaient remonter l'ordonnance à Esdras; la prière en usage au temps des apôtres et après eux semble avoir eu Gamaliel pour auteur. En dehors de Jérusalem, dans les synagogues et les proseuques et à Jérusalem, lorsque la célébration du sacrifice fut devenue impossible, la prière remplaça le triple sacrifice. Il paraît probable qu'on conserva les prières en usage dans le temple, auxquelles on en adjoignit quelques autres [1]. Outre le *Schemone-Esré* et les formules d'impétration ou d'action de grâces, un psaume était affecté à chaque jour de la semaine. A la prière du matin on ajoutait trois autres psaumes et plus tard trois autres encore [2]. Le jour du sabbat on ajoutait de nouveaux psaumes et les cantiques de Moyse [3]. Ce jour-là on lisait des passages déterminés de la Loi et des Prophètes [4] que suivait une espèce d'homélie. L'office du soir était copié sur celui du matin [5] et comportait un certain nombre de psaumes. Pour le sacrifice de l'oblation le rite semble avoir été peu réglé [6], mais nous savons qu'on y chantait des psaumes. Ainsi donc trois moments de prière : le matin, à midi et le soir [7].

III. Adaptation apostolique. — Non seulement exégètes et liturgistes ont pensé reconnaître dans les trois moments de la prière des Juifs les offices de matines (= *matutinæ*, c'est-à-dire laudes), de none et de vêpres, mais encore ils ont poussé plus loin l'identification. Les prières et bénédictions du temple et des synagogues portaient les dénominations de : *Zizith*, *Bakasol*, *Tephilol* et *Tachnun* qui correspondent, paraît-il, aux quatre expressions dont saint Paul fait usage dans un texte célèbre : δεήσεις, προσευχάς, ἐντεύξεις, εὐχαριστίας, c'est-à-dire : *obsecrationes*, *orationes*, *postulationes*, *gratiarum actiones* [8].

Nous étudierons bientôt ce texte de saint Paul dans lequel on a vu, avec raison selon nous, la preuve classique de la prescription de prières liturgiques dès l'époque des apôtres [9]. Saint Clément le romain reconnaît, en effet, la promulgation d'ordonnances apostoliques sur les heures et la réglementation du culte. Il est impossible, d'après ce qu'il dit, de ne pas faire dès lors une distinction entre la célébration du sacrifice et les autres offices [10]. D'après ses paroles, on ne peut douter qu'il n'y eut dès lors, en dehors du sacrifice, un autre acte déterminé pour la prière. L'indication donnée par Pline des doubles réunions, *cœtus antelucani et vespertini*, corrobore celle de Clément [11].

Si peu précis qu'ils puissent paraître ces indices n'en sont pas moins précieux, car il ne faut pas oublier qu'il nous sont fournis par des auteurs qui n'ont nulle préoccupation de nous renseigner sur cette matière spéciale et que ce qu'ils nous en font connaître doit être incomplet étant donné qu'ils n'ont aucune prétention de disserter sur l'ordonnance primitive des heures canoniales. Cette ordonnance n'en a pas moins existé très vraisemblablement. La *Didaché* nous apprend qu'une prière déterminée devait être récitée trois fois par jour par tous les fidèles : Μηδὲ προσεύχεσθε ὡς οἱ ὑποκριταί, ἀλλ' ὡς ἐκέλευσεν ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ αὐτοῦ... Πάτερ ἡμῶν κ. τ. λ... Τρὶς τῆς ἡμέρας οὕτω προσεύχεσθε [12]. Cette triple prière correspond bien certainement à la triple prière des Juifs et non aux trois heures de tierce, sexte et none, ainsi qu'on l'a supposé. En effet, l'ensemble du passage que nous venons de citer contient une série de prescriptions parallèles aux prescriptions juives : jeûne, texte de la prière, heure de sa récitation. Les fidèles devaient, d'après la prescription susdite, réciter l'Oraison dominicale en particulier trois fois par jour. Cette réglementation n'était pas limitative.

Un nouveau trait de ressemblance mérite d'être relevé. Nous avons dit que chez les Juifs le sacrifice du milieu du jour et celui du soir avaient fini par se rapprocher tellement qu'on n'avait plus fait que deux réunions par jour, une le matin et une autre le soir. De même, pour des raisons de commodité, on avait dû arriver à une disposition analogue chez les chrétiens, ce sont les *cœtus antelucani* et *vespertini*. Ces deux réunions qui avaient, outre le *Pater*, des chants d'hymnes et de psaumes, sont clairement indiquées dans plusieurs textes de saint Ignace d'Antioche : συνέρχεσθε εἰς εὐχαριστίαν θεοῦ καὶ εἰς δόξαν [13] et : εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται [14]. On ne peut tirer de là que des indications générales en faveur des heures canoniales et aucune conclusion trop précise ; nous ne rencontrerons pas de témoignages authentiques de la récitation de semblables prières avant le IVe siècle.

Malgré l'arbitraire avec lequel, dès le commencement du IVe siècle, les grands évêques accommodèrent la forme et l'ordonnance de la prière publique aux besoins locaux de leurs Églises, on ne laissa pas de vouloir laisser l'office canonial, le *cursus*, bénéficier du prestige de la plus lointaine antiquité. Un fragment édité sous ce titre : *Cantuum et cursuum ecclesiasticorum origo ex codice mso vetustissimo* présente les Pères des IIe, IIIe et IVe siècles comme les rédacteurs de l'office; *si sedulo inspiciamus cursus auctores...* [15]. Si sujette à caution que soit la première partie de ce document nous ne pouvons cependant omettre de la résumer.

Ce furent Trophime d'Arles et Pothin de Lyon, disciple de saint Pierre, qui donnèrent à la Gaule le *Cur-*

[1] C. Ilken, *De ordine cultus cotidiani*, *Antiquitates hebraicæ*, Bremæ, 1764, p. 290. — [2] Kaulen, *Einleitung in die heilige Schrift*, 3e édit., p. 305 sq. — [3] Exode, XV; Deutéronome, XXXII. — [4] Luc., IV, 16; Act., XIII, 14, 15, 27; XV, 21. — [5] Paralip., XXIII, 30. — [6] Haneberg, *op. cit.*, p. 359-361. — [7] Richard Simon, *Cérémonies et coutumes des Juifs*, in-12, Paris, 1681; trad. lat. : *Exercitatio de cæremoniis Judæorum*, in-12, Francoforti, 1693; Assemani, *Bibliotheca orientalis*, in-fol., Romæ, 1719, t. III, part. 2, p. 387 sq.; Haneberg, *op. cit.*, p. 362. Eusèbe de Césarée estime déjà que l'office chrétien est emprunté en partie à la synagogue. *In ps.* LXV, LXXXIX, XCI, *P. G.*, t. XXIII, col. 647, 1130, 1171. — [8] 1 Tim., II, 1 sq. — [9] Athenagoras, *Legatio pro christianis*, c. XXXVII, *P. G.*, t. VI, col. 972; S. Justin, *I Apol.*, c. XIII, XVII, *P. G.*, t. VI, col. 345, 354, 427, 429; Origène, *Contra Celsum*, l. VIII, c. LXXIII, *P. G.*, t. XI, col. 1627; S. Ambroise, *In I Tim.*, II, *P. L.*, t. XVII, col. 466; S. Prosper, *De vocat. gent.*, l. I, c. XII, *P. L.*, t. LI, col. 664; S. Chrysostome, *Homil.*, VI, *In I Tim.*, II, *P. G.*, t. LXII, col. 530; Amalaire, *De eccles. offic.*, l. IV, c. IV, *P. L.*, t. CV, col. 1075; S. Augustin, *Ad Paulinum*, epist. CLIX, 12, *P. L.*, t. XXXIII, col. 635. — [10] S. Clément, *Epist. I ad Corinth.*, c. XL, XLII, édit. Funk, Tubingæ, 1887, p. 110-114. — [11] Pline, *Epistular.*, l. X, epist. XCVII. Cf. K. J. Neumann, *Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diocletian*, in-8e, Leipzig, 1890, p. 20-21. — [12] *Doctrina duodecim apostolorum*, c. VIII, édit. Funk, Tubingæ, 1887, p. 22-24. — [13] S. Ignace, *Ad Ephes.*, c. XIII, édit. Funk, t. I, p. 196. — [14] S. Ignace, *Ad Smyrn.*, c. VII, t. I, p. 240. — [15] H. Spelman, *Concilia, decreta, leges, constitutiones in re ecclesiarum orbis britannici*, in-fol., Londini, 1639, t. I, p. 176-178; *Councils and ecclesiastical documents*, édit. Haddan et Stubbs, in-8e, Oxford, 1869, t. I, p. 138 sq.; *P. L.*, t. LXXII, col. 605; le ms. original est conservé au British Museum, *Nero A III*; copie du XVIIe siècle, *Cleop. E, I*. D. S. Bäumer, *Hist. du bréviaire*, t. I, p. 235, note 1, dit que « toute la première partie (de ce traité) est une fiction savante, dans laquelle l'auteur s'efforce de donner des preuves de ses connaissances littéraires et de son érudition. Et, bien que, lorsqu'il en vient à parler de Cassien, ses indications historiques soient confuses, il exprime pourtant avec exactitude, selon toute apparence, la réalité des faits, lorsqu'il dit que l'office irlandais ou le *cursus* en vigueur en Irlande a été emprunté aux monastères du sud des Gaules, peut-être à Lérins même. De même, il trouve des relations entre le *Cursus Scotorum* et celui de saint Marc (Alexandrie, Égypte), comme entre celui des Bretons et des Scots et ceux d'Honorat de Lérins et de Césaire d'Arles. » S. Bäumer, *op. cit.*, t. I, p. 262, note 1, incline à assigner la composition de cette pièce à la deuxième moitié du VIIe siècle.

sus Romanus. Suit un paragraphe plein de confusion ; on lit ensuite : *Johannes evangelista, primum cursum Gallorum decantavit. Inde postea beatus Polycarpus discipulus sancti Johannis. Inde postea Hiereneus qui fuit episcopus Lugdunensis Gallei, tertius ipse, ipse cursum decantavit in Galleis. Inde et modulationibus, series Scripturarum novi ac veteris Testamenti, diversorum prudencium virorum paginis, non de propriis, sed de sacris Scripturis reciperent*[1] *antiphonias et responsoria, seu sonus, et alleluias composuerunt et per universum orbem terrarum, ordo cursus est.* Vient alors une énumération qui n'est pas sans intérêt ni sans importance malgré les confusions qui foisonnent dans ces quelques lignes. Le but est de montrer l'expansion du chant et du cursus romains. Marc l'évangéliste les a implantés en Egypte, Grégoire de Nazianze et Basile dans leurs Églises, Jean Cassien à Lérins, Honorat et Césaire à Arles, ainsi que l'abbé Porchaire qui compta parmi ses moines Loup de Troyes et Germain d'Auxerre. Ceux-ci après avoir introduit le *cursus* dans leurs Églises le transportèrent chez les Bretons et les Scots à l'occasion de la mission qu'ils remplirent parmi eux, en 429. Ils l'enseignèrent à Patrice, lequel vécut cent cinquante trois ans et le transmit au vieillard Wandiloch et à Gomogill, abbés d'un monastère de trois mille religieux, par Wandiloch et Colomban le *cursus* pénétra en Bourgogne, à Luxeuil.

Mais il y a d'autres *cursus*, au nombre de trois, que le vieil auteur énumère :

Est alius cursus Orientalis a sancto Cromacio et Eliodoro; et beato Paulino, seu et Athanasio episcopo editus, que in Gallorum consuetudinem non habetur, quæ sanctus Macharius decantavit, hoc est, per duodenas, hoc est, unaquæque ora.

Est et alius cursus quem refert beatus Augustinus episcopus, quod beatus Ambrosius propter hæreticorum ordinem dissimilem composuit, quem in Italia antea decantabatur.

Est et alius cursus beati Benedicti, qui ipsum singulariter pauco discordante a curso Romano quem in sua regula repperis scriptum : sed tamen beatus Gregorius urbis Romæ Pontifex, quasi privilegium monachis ipsum sua authoritate in vita S. Benedicti in libro Dialogorum adfirmavit ubi dixit : Non aliter sanctus vir docere, nisi sicut ipse beatus Benedictus dixit.

Tandis qu'en Orient, saint Pakhôme, saint Basile, saint Sabbas comptaient parmi les plus importants réformateurs, en Occident, en dehors de quelques prescriptions portées par saint Martin, saint Patrice, Cassien et les moines de Lérins dans la première moitié du ve siècle, saint Benoît, saint Césaire et son successeur, saint Aurélien, saint Colomban, saint Fructueux et la *Regula magistri* établirent des statuts analogues pour les moines.

IV. Origines chrétiennes. — Dès les origines du christianisme nous avons vu que des heures fixes furent attribuées à la prière publique. La tendance vers la réglementation ne fit que se développer avec le temps et l'assemblée des fidèles en vint à se réunir fréquemment et régulièrement afin de célébrer en commun le culte divin. Ces réunions employées au chant et à la récitation des psaumes, des hymnes, des cantiques et des lectures se terminaient ordinairement, comme nous l'avons dit en étudiant l'agape (voir ce mot) par la célébration, au petit jour, de l'eucharistie. Commencée dans la nuit ou dès la veille au crépuscule, la réunion se prolongeait ainsi pendant de longues heures depuis le samedi soir jusqu'au dimanche à l'aurore. Suivant les exigences de temps et de lieu, l'heure de la réunion différait, ou bien on scindait la réunion proprement dite de la synaxe eucharistique ; mais, en principe, la vigile dominicale, comme la vigile pascale, aurait dû durer la nuit entière (παννυχίς). Pour remplir cette séance, réagir contre la somnolence et instruire les fidèles, on consacrait ce temps à la prière. Cependant comme on ne pouvait songer à réunir les chrétiens toutes les nuits et que la réunion hebdomadaire n'eût pas satisfait aux exigences des âmes pieuses, comme d'autre part la vigile dominicale pouvait dépasser la mesure d'endurance et de tolérance dont les chrétiens et surtout les chrétiennes jouissaient, on s'habitua à retarder le commencement de cette vigile jusqu'après le milieu de la nuit. Toutefois, le souci de demeurer fidèle à l'esprit de l'institution primitive fit imaginer une réunion au commencement de la nuit, vers l'heure où le soleil se couche et où l'on allume les lampes. Cette réunion en reçut son nom de λυχνικόν, *lucernare*, lucernaire ou vêpres. Ainsi scindées, les deux réunions n'en prétendaient pas moins reproduire dans son intégrité la longue vigile des temps primitifs. Un dernier point reste à indiquer. Toute réunion chrétienne n'était pas nécessairement suivie de la célébration de l'eucharistie, c'était alors une réunion ou *synaxe aliturgique*, en d'autres termes la *vigile*. On a pu faire remarquer très ingénieusement que, « de bonne heure, elle a été rattachée à la messe, elle lui a servi d'introduction et a fini par s'y souder de telle sorte qu'elle ne fait plus qu'un avec le sacrifice, mais le point de soudure reste apparent ; entre la prédication sur l'évangile, qui est le dernier acte de l'avant-messe, et l'offertoire qui est le premier acte du sacrifice proprement dit, il n'y a pas de connexion[2]. » C'est ce point de suture qui, mieux marqué, va nous donner une première série d'indications précises sur la synaxe aliturgique et les occupations qui la remplissent. Les textes des Actes des Apôtres et des Épîtres nous permettent de distinguer : 1° une réunion où l'on prie, où l'on chante des psaumes et des hymnes, où l'on fait des lectures, des prédications et des collectes pour les églises ; il n'y est pas question d'eucharistie[3] ; 2° une réunion où a lieu la *fractio panis*. Parfois, mais non pas nécessairement, cette action eucharistique vient à la suite de la réunion précédente, cependant elle ne lui est pas indissolublement unie[4]. La lettre de Pline à Trajan nous montre les chrétiens réunis avant l'aurore pour chanter un hymne au Christ, se séparant, puis se réunissant de nouveau, *ad capiendum cibum*[5]. Socrate nous apprend qu'à Alexandrie l'assemblée des fidèles a lieu le mercredi et le vendredi, on fait des lectures, on les commente, on accomplit toutes les cérémonies des synaxes, mais on ne célèbre pas les mystères[6]. A Jérusalem la séparation des deux rites est clairement indiquée par le fait que l'avant-messe se célèbre dans l'église du Golgotha et la messe des fidèles dans l'église de l'Anastasie[7].

Les faits liturgiques témoignent pour leur part en faveur de l'existence voisine mais séparée de la *missa catechumenorum*. Nous trouvons, en effet, dans les cérémonies du vendredi-saint et du samedi-saint, dans les messes des Quatre-Temps et celles de certaines vigiles le type des synaxes aliturgiques. Primitivement, ces jours-là n'avaient pas de messe, la synaxe était remplie par des lectures, la psalmodie et des oraisons. La célébration des vigiles dans les rites ambrosien, mozarabe et romain nous offre un fait identique et cette synaxe présente un certain nombre d'éléments qui se retrouvent dans l'avant-messe et, en conséquence,

[1] *Receperunt.* — [2] F. Cabrol, *Les origines liturgiques*, in-8°, Paris, 1906, p. 334. — [3] Act., x, 46; I Cor., xiv; Col., iii, 16; Ephes., v, 19; I Tim., ii, 1 sq.; iv, 13. — [4] Act. ii, 42, 46; xx, 7 sq.; I Cor., x, 16, 21; xi, 20. — [5] Pline, *Epistular.*, l. X, epist. xcvii. — [6] Socrate, *Hist. eccles.*, l. V, c. xxii, *P. G.*, t. lxvii, col. 625 sq. — [7] *Peregrinatio Silviæ*, édit. Gamurrini, p. 81; F. Cabrol, *Étude sur les églises de Jérusalem*, in-8°, Paris, 1893, p. 55 sq.

ne sont pas primitivement ordonnés à la fin spéciale du sacrifice, d'où l'on peut inférer que la vigile avait son existence indépendante.

A quelle date la vigile a-t-elle été rattachée à la messe? C'est ce qu'on ne saurait dire, mais on peut faire remonter cette disposition à une très haute antiquité. Quoi qu'il en soit, « la vigile était la partie la plus variée et qui donnait, si j'ose dire, à l'assemblée la note d'actualité. On lisait non seulement l'Ancien Testament et les Évangiles, mais encore les lettres des apôtres, des évêques étrangers et des Églises, les actes des martyrs. Denys de Corinthe écrit à l'Église de Rome qu'on lit le dimanche, les lettres de Soter et celles de Clément, évêque de Rome. Les lettres de saint Polycarpe et de saint Ignace, celles de saint Cyprien et de saint Corneille étaient lues aussi durant les synaxes. On devine aisément les sentiments que devaient soulever dans une réunion de frères la lecture d'une lettre dans laquelle les martyrs de Lyon, écrivant du fond de leur cachot, racontaient leurs supplices et l'héroïsme de leurs frères. Parfois même des églises éloignées et ignorantes se laissaient séduire et lisaient des récits apocryphes ou peu orthodoxes, comme l'évangile de Pierre ou les apocryphes clémentins. Enfin, il y avait une prédication, qui permettait au président de donner les avis qui convenaient à chacun. L'assistance même est moins choisie; on admet à cette vigile les catéchumènes, les énergumènes, les pénitents, parfois les gentils.

« Il nous reste à indiquer quelle est la relation entre l'avant-messe et l'office canonial. On avait déjà remarqué qu'il devait y avoir une certaine parenté entre la vigile et l'office de nuit, sans expliquer d'une façon précise en quoi consistait cette parenté. Nous croyons que c'est la vigile ou l'avant-messe qui a donné naissance à notre office de nuit, appelé aujourd'hui matines; ce dernier office est du moins calqué sur le même modèle liturgique. Les autres éléments liturgiques sont les mêmes de part et d'autre [1]. »

Une comparaison pour être décisive devra porter sur l'avant-messe et l'office de nuit dans leur état le plus ancien. Le programme de l'avant-messe nous donne la progression suivante : Lectures de l'Ancien Testament, des écrits apostoliques, de l'évangile et prédication sur l'évangile. Ces lectures sont séparées par des psalmodies qui prennent la forme de trait ou de répons, ou par des collectes, et toutes ces pièces sont étroitement dépendantes les unes des autres. Parmi les lectures et les Psaumes se sont glissés des cantiques, le *Gloria in excelsis Deo,* le *Benedictus Dominus Deus Israel,* le *Benedictus es Domine Deus,* les deux cantiques de Moïse, enfin des rites caractéristiques tels que : la confession des péchés, la lecture des diptyques, peut-être le baiser de paix et le renvoi ou *missa.*

Mêmes éléments et même contexture dans l'office de nuit : Lectures de l'Ancien Testament, des écrits apostoliques, des actes des martyrs et de l'évangile. Cependant si la récitation des psaumes a pris une place prépondérante, les lectures continuent à être combinées comme à l'avant-messe, sur le même plan avec des répons et des collectes intercalaires [2] et aussi avec les mêmes cantiques : *Gloria in excelsis, Benedictus Dominus Deus Israel, Benedictus es Dominus Deus,* les deux cantiques de Moïse, enfin, les mêmes rites caractéristiques : lecture des diptyques, confession des péchés, peut-être le baiser de paix et le renvoi ou *missa.*

Or, fait observer dom F. Cabrol, les autres offices se sont formés sur le modèle de l'office de nuit qui a seul existé dans le principe comme office public; laudes n'est qu'un dédoublement, et, à tout prendre, l'office des vêpres n'en est probablement aussi qu'une préparation, une anticipation. Tierce, sexte et none, heures de la prière privée de toute antiquité, même chez les juifs, sont bientôt devenues heures de prière officielle; prime et complies ont surgi plus tard. Or les laudes et les vêpres conservent pleinement le dessin liturgique de l'office primitif de nuit en le résumant : Psaumes antiphonés, Capitule (faisant office des leçons). Un répons bref. L'évangile (*Benedictus* à laudes, *Magnificat* à vêpres). Le *Kyrie* et le *Pater* (rites anciens, p. ex.: bénédictin). L'oraison ou collecte. Les petites heures sont dessinées sur le même modèle qu'elles résument encore. On peut donc dire qu'en dernière analyse, c'est l'avant-messe qui a servi de prototype à tout l'office canonial [3].

V. L'OFFICE CANONIAL. — L'office canonial a reçu, dès l'antiquité, des désignations multiples; plusieurs d'entre elles sont très suggestives dans leur concision. Chez les Pères et les écrivains ecclésiastiques de langue grecque on rencontre fréquemment κανών [4] et σύναξις [5], Ce dernier mot est également employé par Jean Cassien et dans la règle de saint Benoît. On trouve aussi les termes suivants : *Collecta, Agenda, Divina psalmodia, Cursus, Officium divinum, Officium ecclesiasticum, Preces horariæ, Preces canonicæ, Opus Dei, Pensum servitutis,* et toutes ces expressions sont si claires par elles-mêmes ou par le contexte que leur sens ne peut faire difficulté. Il n'en est plus de même lorsque l'office canonial est désigné par le mot *missa,* dont le sens très bien déterminé de nos jours est de nature à provoquer quelque incertitude. Nous entrerons à ce sujet dans quelques détails.

Le plus ancien exemple de l'emploi du mot *missa* pour désigner le sacrifice liturgique se rencontre dans saint Ambroise, en 385, et le premier exemple du même mot au sens d'office quelconque se trouve dans la règle de saint Césaire d'Arles et presque en même temps dans le canon 30e du concile d'Agde rédigé par le même personnage ou sous ses yeux en 506. Dès 426, dans les *Institutiones* de Cassien (III, XI) on relève un exemple du mot *missa* qui a indubitablement le sens d'office canonial; tandis que, dans le même ouvrage (III, VI), le même mot ne signifie plus que les prières, hymnes et psaumes qui terminent la vigile de la nuit. Cassien emploie encore *missa* dans le sens de « achèvement » de l'office (II, VII; III, VIII) et dans un sens très proche de celui-ci : « renvoi », « congé » lorsqu'il est question de la fin de la vigile, *missa canonica,* et que les ascètes ont la faculté de se retirer (III, V). C'est, pour le dire en passant, le sens de *missa catechumenorum,* « renvoi » et non « messe des catéchumènes » (XI, XVI). Dans la règle du Mont-Cassin, *missa* est synonyme de *completum est* [6]. Ainsi donc le mot *missa* présente quatre sens logiquement successifs et tous relatifs à l'office : 1° congé; 2° formule du congé; 3° ensemble de prières qui terminent un office; 4° office [7]. Dans les plus anciennes sources le mot *missa* est substantif; il est employé au sens de *missio* et *dimissio* par le juriconsulte Papinien [8]. L'expression *secunda missa* que Du Cange interprète d'une deuxième messe s'applique à un office du soir dans un règlement mentionné dans la notice du pape Deusdedit (615-618).

[1] F. Cabrol, *op. cit.*, p. 389. — [2] Se rappeler le texte si précieux de Tertullien, *De anima,* c. IX, *P. L.*, t. II, col. 700 sq. (il parle d'une prophétesse de la secte montaniste) : *Est hodie soror apud nos revelationem charismata sortita, quas in ecclesia inter dominica solemnia, per exstasim in spiritu patitur... Jam vero prout* SCRIPTURÆ LEGUNTUR, *aut* PSALMI CANUNTUR, *aut* ADLOCUTIONES PROFERUNTUR, *aut* PETITIONES DELEGANTUR; ce sont les lectures, la psalmodie, les homélies, et les collectes, tout l'office vigilial par conséquent. — [3] F. Cabrol, *op. cit.*, p. 341. — [4] Sophocles, *Greek Lexicon,* in-8°, New-York, 1900, p. 627. — [5] Antiochus S. Sabæ, *Ad Eustath., P. G.*, t. LXXXIX, col. 1423-1425; *De psalmodia,* col. 1754. — [6] P. Lejay, dans la *Revue critique,* 1895, t. II, p. 338. — [7] P. Lejay, dans la *Revue d'hist. et de litt. religieuses,* 1897, t. II, p. 287-288. — [8] O. Rottmanner, *Ueber neuere und ältere Deutungen des Wortes Missa,* dans *Theolog. Quartalschrift,* 1889, p. 531-557.

VI. Sa signification. — L'obligation faite aux clercs de prier quotidiennement remonte aux origines de l'Église. Dès le temps des apôtres on assiste à la réduction pratique de l'invitation faite par Jésus aux chrétiens de prier sans cesse [1]. Ce qu'il y avait d'imprécis et, en un certain sens, d'inexécutable dans cette invitation, se trouve ramené à une codification qui, pour embryonnaire qu'elle soit encore, n'en est pas moins le germe de l'office public dans l'Église. L'emprunt à la synagogue est si évident, qu'il suffit de le rappeler d'un mot [2], et dès lors nous constatons la tendance à imposer au peuple chrétien la prière comme une obligation, en même temps que le souci de lui en faciliter l'accomplissement par la recherche d'une diversité qui exclut la monotonie et aide à l'édification. Saint Paul recommande aux fidèles des Églises fondées par lui le chant des psaumes, des hymnes et des cantiques spirituels [3]. On a avancé sans preuves que ces expressions sont synonymes [4], nous hésitons à l'admettre. Avec le Nouveau Testament reparaissent les prophètes et les psalmistes. Le modèle des psaumes chrétiens nous est sans doute offert par les cantiques de l'Ancien Testament. C'est comme un écho rajeuni des dernières productions de la lyre sacrée d'Israël [5]. Dès le début du IIe siècle, la lettre de Pline à Trajan [6] nous fait voir les communautés de Bithynie chantant des hymnes au Christ. Tels sont les éléments de la prière officielle dans l'Église primitive. Il y aurait une véritable outrecuidance à soutenir que, dès ces premiers jours du christianisme, l'usage se soit introduit de transcrire le texte de ces prières dans l'ordre de leur récitation; il ne serait pas moins abusif de le nier absolument puisqu'en fait nous n'en savons rien. La thèse de l'existence de livres liturgiques avant la Paix de l'Église, repoussée formellement autrefois, est aujourd'hui admise à condition de ne pas trop la préciser [7].

Les psaumes avaient été bien loin de tenir dans la liturgie juive un rôle comparable à celui qui leur était réservé dans la liturgie chrétienne. De bonne heure, et déjà même au VIIe siècle, on voit joindre au texte des psaumes divers fragments lyriques empruntés à l'Écriture, en particulier les cantiques de l'Ancien et du Nouveau Testament qui devaient être chantés ou récités dans l'Office. Au VIe siècle, dans la règle monastique du Mont-Cassin, on lit un véritable *Directorium rei divinæ faciendæ* [8], dont la caractéristique est de varier la disposition des offices et de diversifier leur composition. On voit intercaler parmi les psaumes les *antiphonæ*, les *responsoria*, les *lectiones*, les *doxologiæ*, les *versus*, la *supplicatio litaniæ* et les hymnes : *Inde sequatur Ambrosianum* [9], comme aussi *dicantur tria cantica de prophetis quæ... cum Alleluia psallantur* [10] et le *Te Deum laudamus* [11] ainsi que cette autre hymne : *Te decet laus* [12], les *cantica de evangelico* [13], le *canticum Deuteronomii* [14] et *ceteris diebus, canticum unum : quodque die suo ex prophetis sicut psallit Ecclesia romana* [15]. Plus loin il est fait mention à propos des Heures du jour des *hymni earumdem Horarum* [16] et de même à Complies [17].

Au Ve siècle, le *Codex alexandrinus*, conservé au British Museum, nous montre la place accordée aux cantiques, outre les psaumes dans un livre liturgique. Les cantiques y sont au nombre de treize : 1° *Cantemus Domino* (Exode, XV); 2° *Audite cæli* (Deuter., XXXII); 3° *Exultavit* (I Reg., II); 4° *Domine audivi* (Habac., III); 5° *Confitebor* (Isaïe, XXVI): 6° *Clamavi de tribulatione* (Jonas, II, 3); 7° *Benedictus es Domine* (Dan.,III, 53); 8° *Benedictus* (Dan., III, 26); 9° *Ego dixi* (Isaïe, XXXVIII); 10° *Domine omnipotens*, prière de Manassès; 11° *Magnificat;* 12° *Benedictus Dominus Deus Israël;* 13° *Nunc dimittis*.

Dès les temps les plus anciens on constate l'usage tendant à s'établir d'intercaler entre les psaumes de courtes prières : *orationes, collectæ*, qui se récitaient à la fin du psaume. De là à intercaler des pièces plus étendues et plus variés, il n'y avait qu'un pas à franchir, et la règle du Mont-Cassin — qui se réclame de l'usage romain et fait ses emprunts jusqu'à Milan — nous montre qu'on se décida de bonne heure à insérer parmi les psaumes des hymnes métriques, des litanies et le symbole. Parfois les hymnes et autres pièces étrangères au psautier y sont intercalées de façon à former le *pensum* de prières des Heures canoniales pour une semaine entière; en ce cas on donnait à cet essai de bréviaire le nom de *Psalterium feriatum*. On ne s'en tint pas là. Hymnes, antiennes, répons, leçons se firent de plus en plus large la place qui leur avait été concédée dans l'office. Ce fut pour obvier à l'inconvénient qui en résultait qu'on séria ces pièces et qu'on les transcrivit dans des recueils distincts : hymnaire, antiphonaire, responsorial, collectaire; moins volumineux que le lectionnaire, l'homilaire, le sermonaire, le passional rentraient tous sous le titre général de lectionnaire. L'étendue considérable des lectures s'opposait à tout essai d'insertion dans le volume contenant le psautier; les pièces plus courtes n'en étaient pas écartées avec la même rigueur, par exemple : antiennes, répons, collectes, capitules. Toutefois le désir de concentrer dans un unique volume tout ce qui avait trait à la célébration de l'office fit abréger les leçons dans des proportions considérables. Ce ne fut pas toutefois avant le XIe ou XIIe siècle, sauf dans quelques églises et monastères, qu'on pensa à réunir dans un seul volume le psautier, les leçons, les répons, les antiennes et les autres prières. Dès la fin du XIe siècle, nous trouvons des *Breviaria magna* dont la composition laisse encore beaucoup à désirer [18]. Le volume s'ouvre par l'*Ordo officiorum* qui est ce « directoire » dont nous avons parlé; ensuite viennent les rubriques et les réponses des textes [19]. On trouve alors le *Psalterium* ou *Hymnarium* ou *Proprium de*

[1] Luc., XVIII : Ἔλεγεν δὲ παραβολὴν αὐτοῖς πρὸς τὸ δεῖν πάντοτε προσεύχεσθαι αὐτοὺς καὶ μὴ ἐκκακεῖν. — [2] F. Cabrol et H. Leclercq, *Monum. Eccles. liturg.*, in-4°, Parisiis, 1902, t. II, præf., p. XV : *ter cottidie orationi vacabant.* — [3] I Thessal., V, 18, 19; Coloss., III, 16; I Cor., XIV, 25. — [4] P. Wagner, *Origine et développement du chant liturgique jusqu'à la fin du moyen âge*, in-8°, Tournai, 1904, p. 13, note 2. — [5] E. Renan, *Les Apôtres*, in-8°, Paris, 1866, p. 99. — [6] *Epistular.*, l. X, epist. XCVI. Un texte du traité de l'anonyme *Contre Artémon*, recueilli par Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. V, c. XXVIII, *P. G.*, t. XX, col. 512 sq., confirme cet antique usage des fidèles de composer des psaumes et des cantiques : Ψαλμοὶ δὲ ὅσοι καὶ ᾠδαὶ ἀδελφῶν ἀπ' ἀρχῆς ὑπὸ πιστῶν γεγράπται, τὸν Λόγον τοῦ Θεοῦ τὸν Χριστὸν ὑμνοῦσι θεολογοῦντες. « Les psaumes et les cantiques de nos frères, composés dès l'origine par les fidèles, célèbrent le Christ, Verbe de Dieu, proclamant sa divinité. » — [7] F. Cabrol, *Introduction aux études liturgiques*, in-12, Paris, 1907, p. 11. — [8] *Regula sancti Benedicti*, c. VIII-XVIII. — [9] *Ibid.*, c. IX, XII, XIII, XVII. — [10] *Ibid.*, c. XI. — [11] *Ibid.*, c. XI. — [12] *Ibid.*, c. XI. — [13] *Ibid.*, c. XII, XIII, XVII. — [14] *Ibid.*, c. XIII. — [15] *Ibid.*, c. XIII. — [16] *Ibid.*, c. XVII, XVIII : *hymnos unius cujusque horæ.* — [17] *Ibid.*, c. XVII. — [18] Comme types : *cod. 83* d'Einsiedeln; *cod. 524* de la Laurentienne de Florence; les Breviaria : *cod. 364* de la Bibliothèque Mazarine de Paris, écrit en 1098, et *cod VI. E. 43* de la Laurentienne de Naples, écrit au commencement du XIIe siècle, et qui proviennent du Mont-Cassin, sont sous un format plus petit; le *cod. Casanat. B. 2, 1* (aujourd'hui *1907*), à Rome, du XIIe siècle et le *cod. 198*, aux archives du Mont-Cassin du XIe siècle. Note de S. Bäumer, *Histoire du bréviaire*, t. II, p. 428. — [19] *Incipit breviarium sive ordo officiorum per totius anni decursionem*, ou *Incipit breviarium per circulum anni*, comme dans un ms. d'Innichen, en Tyrol. Mais souvent le psautier occupe la première place et le *Kalendarium* et la *Tabula paschalis*, la *Tabula festorum mobilium* et la *Lunatio* (*Canon de primationibus lunæ*) le précèdent. Puis l'*Ordo breviarii* suit le psautier, ou bien c'est l'Hymnaire ou le *Proprium de tempore;* enfin viennent les leçons et les offices des saints. Note de S. Bäumer, *op. cit.*, t. II, p. 428.

tempore, c'est-à-dire des prières à réciter à partir du premier dimanche de l'Avent. « Plus tard, cette disposition fut simplifiée. Bientôt, comme le montre le *codex 428* de la bibliothèque municipale de Trèves, qui date de la deuxième moitié du XIIe siècle ou du commencement du XIIIe siècle, on écrivit le tout dans de petits livres. On donna à ces petits livres des noms particuliers : Bréviaires de voyages, *Libellus officialis, Manualis ;* en Angleterre : *Porteforium, Portifex, Porto's*. Malgré tout le nom de Bréviaire demeura en usage pour les rubriques ou pour la disposition de l'office. Ainsi, par exemple, on lit dans le *cod. Vindobonensis 4712* (XIVe siècle, provenant de Passau), d'après les *Tabulæ codicum manuscriptorum in Bibliotheca Palatina* (vol. XIII, Vindob., 1869, p. 363) : *Ordo sive breviarium de ecclesiasticis observationibus quid legendum vel cantandum per circulum anni secundum patavinam Ecclesiam*. Il en était de même dans beaucoup d'autres églises de France, d'Angleterre, d'Italie et d'Allemagne[1]. »

VII. Son contenu. — 1° *Preces feriales*. — Les éléments dont nous avons constaté la présence dans le type primitif de l'office canonial sont bien imprécis. A ces indications nous pouvons ajouter quelques traits fort anciens qui nous aident à connaître diverses parties de cet office dans sa composition primitive.

Saint Paul prescrit à Timothée la récitation de prières, de supplications, d'actions de grâces pour le peuple et pour les princes et gens au pouvoir afin d'obtenir la grâce d'une vie exempte de périls et d'inquiétudes : Παρακαλῶ οὖν πρῶτον πάντων ποιεῖσθαι δεήσεις, προσευχάς, ἐντεύξεις εὐχαριστίας, ὑπὲρ πάντων ἀνθρώπων ὑπὲρ βασιλέων καὶ πάντων τῶν ἐν ὑπεροχῇ ὄντων, ἵνα ἤρεμον καὶ ἡσύχιον βίον διάγωμεν ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ καὶ σεμνότητι[2]. Il semble naturel de voir dans ces prescriptions une ordonnance concernant la prière publique d'après une succession déterminée.

Ce témoignage n'est pas isolé. Pendant les trois premiers siècles nous pouvons constater dans une série d'attestations l'existence de semblables prières récitées pour les autorités publiques, pour la paix, pour les besoins de la chrétienté et du monde entier. Le premier témoin de cet usage est le pape saint Clément qui cite de telles prières textuellement ou du moins quant au sens[3]. Après lui se groupent les Pères tels qu'Ignace d'Antioche, Polycarpe, Justin, Athénagore, Tertullien, Origène, etc., dont les citations ont été maintes fois recueillies et rapprochées[4]. Tandis qu'Origène et saint Augustin[5] entendent ces *obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones* de diverses parties de la messe, saint Ambroise paraît plus disposé à en reconnaître la trace dans l'office proprement dit[6]. Les uns et les autres sont sans doute dans le vrai et confirment les observations que nous avons faites précédemment sur l'exact parallélisme existant entre l'avant-messe et l'office canonial. C'est, en effet, ce dont nous assurent les *Constitutions apostoliques*[7], les homélies de saint Jean Chrysostome, la *Peregrinatio Egeriæ*[8], de qui nous apprenons qu'on récitait aux intentions susdites à Vêpres et à Laudes les mêmes prières qu'à la messe. « Les initiés (= baptisés) savent, dit saint Jean Chrysostome, que tous les jours, à l'office du matin et à celui du soir, nous faisons des prières pour le monde entier, les rois et les autorités[9]. »

A mesure que le dessin de l'office canonial se précise et que son cadre se remplit, les attestations se multiplient et nous permettent de prendre une idée plus complète de ces *Preces feriales* dont nous avions, dès l'âge apostolique, entrevu les linéaments. Au Ve siècle, le pape Célestin Ier, dans sa XXIe épître, et saint Prosper d'Aquitaine mentionnent ces prières que les moines de son temps, au dire de Jean Cassien, récitaient à l'office. A partir de cette époque, les *Preces feriales* font partie intégrante de l'office à tel point qu'on les modifie afin de les fondre mieux dans l'ensemble ; on fait choix de versets et de psaumes qui remplacent les anciennes formules[10] et on leur applique une désignation nouvelle. La règle composée par saint Césaire d'Arles (avant 502) donne aux *preces* le nom de *capitella* ou *capitula de psalmis*, et ce terme continue à être employé puisque nous le voyons reparaître dans la règle de saint Aurélien vers 568[11]. Le concile d'Agde, en 506, ne fait que se réclamer de l'usage général lorsqu'il prescrit la récitation, à la fin de Laudes et de Vêpres, des *capitella*[12]. Dans l'office de nuit nous avons vu que la lecture des diptyques était accompagnée du *Kyrie eleison*. Vraisemblablement on laissa tomber cette acclamation à l'époque où on fit choix de versets et de psaumes pour remplacer les formules primitives ; mais, avec le temps, on y revint. En 529, le concile de Vaison, enjoint de reprendre le *Kyrie eleison* conformément à l'usage en vigueur à Rome, dans toute l'Italie et en Orient, aussi bien à vêpres qu'à la messe[13]. Ainsi les *Preces feriales* participent, on le voit, des diptyques et de la *litania*. Saint Benoît qui paraît avoir eu le vif souci de composer l'office monastique en conformité avec l'office officiel connaît bien ces prières qu'il adopte pour son compte et qu'il décrit à sa manière rien qu'en les désignant comme il fait (ch. IX, XII, XVII) du nom de *Supplicatio litaniæ, Kyrie eleison* et *Missæ*.

Tandis que la règle du Mont-Cassin nous reporte vers 530-543, la règle de saint Colomban († 610), dont la rédaction définitive peut nous conduire jusqu'aux environs de 650, nous montre la persistance des prières dans l'office canonial : *Sed quia* horarum canonicarum *noscendus est modus... psalmi statuti sunt a senioribus nostris cum versiculorum augmento intervenientium pro peccatis primum nostris, deinde pro omni populo christiano, pro sacerdotibus et reliquis Deo consecratis sacræ plebisgradibus ; postremo pro eleemosynas facientibus, postea pro pace regum, novissime pro ininicis*[14]. Un demi-siècle plus tard, vers 690, l'antiphonaire de Bangor donne les prières sous cette rubrique : *Oratio communis fratrum*[15]. Le deuxième concile de Cloveshoe, en Angleterre[16], le missel de Stowe[17] et le *Cod. A. 24 inf. bis* de la bibliothèque Ambrosienne témoignent pour le VIIIe siècle. « Plus tard, écrit dom Bäumer, nous avons, pour la persistance de l'usage, le témoignage d'Amalaire[18], les *Consuetudines* des monastères du IXe au XIVe siècle et les

[1] S. Bäumer, *Histoire du bréviaire*, in-8°, Paris, 1905, t. II, p. 428. — [2] 1 Tim., II, 1-2. Cf. Bäumer, *Hist. du brév.*, t. I, p. 306, note 2. — [3] S. Clément, *Epist. I ad Corinth.*, c. LIX-LXI, édit. Funk, *Opera patr. apost.*, in-8°, Tubingæ, 1887, t. I, p. 135 sq. ; F. Cabrol et H. Leclercq, *Monum. Eccles. liturg.*, t. I, n. 654. — [4] *Ibid.*, n. 740, 849, etc. ; W. J. Mangold, *De Ecclesia primæva pro Cæsaribus ac magistratibus preces fundente*, in-4°, Bonnæ, 1881 ; S. Bäumer, *Beitrag zur Erklärung von Litaniæ und Missæ, c. IX-XVII der Regel des hl. Benedikt*, dans *Studien und Mittheilungen aus dem Benediktiner-und Cistercienser Orden*, in-8°, Raigern, 1881, p. 285 sq. — [5] S. Augustin, *Epist.*, CXLIX, *ad Paulinum*, n. 16, *P. L.*, t. XXXIII, col. 636. — [6] S. Ambroise, *In I Tim.*, II, *P. L.*, t. XVII, col. 466. — [7] *Constitut. apostol.*, l. VIII, c. XXXII-XXXVII. — [8] *Peregrinatio Silviæ*, édit. Gamurrini, in-4°, Romæ, 1888, p. 47. — [9] S. Jean Chrysostome, *Homil.*, VII, *In I Tim.*, II, *P. G.*, t. LXII, col. 530. — [10] Gennadius, *De scriptoribus ecclesiasticis*, c. LXXIX. — [11] *Regula S. Cesarii*, c. XXI, *P. L.*, t. LXVII, col. 1102 ; *Regula S. Aureliani*, *P. L.*, t. LXVIII, col. 395 : *Capitellum et Kyrie eleison duodecim vicibus*. — [12] *Conc. Agathense*, can. 30, dans Hardouin, *Coll. concil.*, t. II, col. 1101. — [13] *Conc. Vasense*, can. 3, dans Hardouin, *op. cit.*, t. II, col. 1106. — [14] *Regul. cœnob.*, c. VII, *P. L.*, t. LXXX, col. 212. — [15] *Cod. Amb. C. 5 inf.*, fol. 20. Cf. Warren, *The Antiphonary of Bangor*, in-4°, London, 1893-1895. — [16] Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 1956. — [17] S. Bäumer, *Das Stowe Missal*, dans *Zeitschrift für katolische Theologie*, 1892, t. XVI, p. 476-490. — [18] *De ecclesiasticis officiis*, l. IV, 4, *P. L.*, t. CV, col. 1175.

témoignages des liturgistes jusqu'à Raoul de Tongres († 1401) [1]. Du reste, les manuscrits des psautiers, collectaires, antiphonaires et bréviaires de cette époque, qui se trouvent dans toutes les grandes bibliothèques, nous fournissent la preuve la plus convaincante de cet usage. Puis le texte de ces prières, après qu'Innocent III les eut désormais restreintes à l'Avent ou au Carême, passa, sans changement essentiel, des *Breviaria secundum usum romanæ curiæ* manuscrits et imprimés du XVe siècle, dans le Bréviaire de Pie V, et il se trouve encore actuellement au Bréviaire romain, dans les parties d'hiver et de printemps, à la fin des Laudes et des Vêpres du lundi [2]. On trouvera dans la monographie de dom S. Bäumer sur l'*Histoire du Bréviaire* [3] cinq formulaires qui marquent quatre des stades par lesquels sont passées les *Preces feriales*, ce sont la prière du pape saint Clément, la « Prière des fidèles » (προσφώνησις ὑπὲρ τῶν πιστῶν) dans les *Constitutions apostoliques*, ce qui reporte au Ier et au IIIe siècle; ensuite une recension du Ve ou du VIe siècle tirée du missel de Stowe et qui est spécifiquement occidentale; enfin deux formules remontant au IXe siècle mais représentant une époque plus ancienne : la *letania* de la liturgie milanaise d'après le missel de Biasca et les *orationes maiores seu preces* du *ms. 272* du *Corpus Christi College* à Cambridge [4]. Ce dernier manuscrit provient de la province de Reims où il fut écrit entre les années 882-885. Il nous intéresse particulièrement, puisque c'est un psautier contenant, outre les psaumes et les cantiques un grand nombre d'autres prières pour les Heures canoniales. Ce manuscrit, si intéressant pour l'histoire du Bréviaire, l'est d'autant plus qu'il concorde très étroitement avec une série de manuscrits contemporains ou ultérieurs, ce sont : Saint-Gall, *ms. 349,* fol. 118-119 : *orationes et preces cotidianæ ad Vesperas seu ad Matutinum* (début du IXe s., écriture anglo-saxonne); Vérone (bibl. du chapitre), *ms. 96 (100)*, fol. 10 (VIII-IX s.); Zurich (bibl. cantonale), *ms. 83,* écrit entre 993-995; *ms. 82 : breviarium Farfense* (XIe s.); Einsiedeln, *ms. 83 : breviarium magnum,* Einsiedlense (XIIe s.); *ms. 112,* fol. 49 : *Liber officialis per circulum anni* (XIe s.); Munich (bibl. municip.) *ms. 8271* (XIIe s.); Cheltenham, *ms. 429* (écrit en 1260) et plusieurs autres.

2° *Psalmodia.* — Le caractère essentiel, c'est-à-dire le caractère dont tous les autres découlent ou dépendent, c'est pour l'office canonial tant nocturne que diurne, le fait d'être public. Destinée à un groupe rapidement accru, la prière chrétienne officielle devait s'exécuter dans des conditions particulières, eu égard au petit nombre de ceux qui savaient lire. De ceux-ci on pouvait réclamer ce qu'il était impossible de demander à la foule; or c'était de la foule que se composait l'assemblée chrétienne, et il fallait compter avec elle pour l'organisation de l'office. De tous temps les illettrés semblent mieux doués de mémoire que les hommes cultivés et il n'est pas impossible de leur faire apprendre et retenir des récitatifs ou des mélopées très étendus. Dès la paix de l'Église le goût de la psalmodie se répandit dans le monde. Eusèbe de Césarée rapporte que « le précepte de chanter des psaumes au nom du Seigneur était observé en tous lieux; car ce commandement de psalmodier est en vigueur dans toutes les Églises existant parmi les peuples, non seulement pour les Grecs, mais encore pour les Barbares » [5] et plus loin : « Dans le monde entier, dans les villes et les villages comme dans les champs, en un mot dans toute l'Église, les peuples du Christ recrutés dans toutes les nations chantent à haute voix des hymnes et des psaumes au Dieu unique annoncé par les prophètes, en sorte que la voix des psalmodiants est entendue de ceux qui sont au dehors. » Ce témoignage est confirmé par celui de saint Basile qui nous apprend que la psalmodie était en grand honneur chez les Libyens, les Thébains, en Palestine, en Arabie, en Phénicie, en Syrie, de même que sur les bords de l'Euphrate [6]. A Alexandrie [7] et à Milan [8] nous voyons le peuple chanter des psaumes dans la basilique. Les femmes ne sont pas exclues puisque saint Ambroise dit qu'« elles aussi chantent bien leur psaume, doux à tout âge et convenable à tout sexe... et c'est un grand lien d'unité quand toute la foule nombreuse élève la voix dans un seul chœur » [9]. Ailleurs il compare les ondes sonores du chant des hommes, des femmes, des vierges et des enfants qui emplissent l'église, au balancement majestueux des vagues de l'Océan [10]. Saint Grégoire de Nazianze et saint Jean Chrysostome corroborent ces témoignages. Saint Jean Chrysostome dit que presque tous les fidèles savaient le psaume CXL de mémoire et le chantaient quotidiennement à l'assemblée du soir [11]. Au Ve siècle, on voit se répandre en Occident la psalmodie populaire. Venance Fortunat loue saint Germain de Paris qui faisait psalmodier ensemble les clercs, le peuple et jusqu'aux enfants, *clerus, plebs psallit et infans* [12]; saint Césaire d'Arles, nous apprend son biographe, *adjecit etiam atque compulit, ut laicorum popularitas psalmos et hymnos oraret, altaque et modulata voce, instar clericorum alii græce, alii latine prosas antiphonasque cantarent* [13]. Dans quelques Églises on tente d'exclure les femmes de la psalmodie, mais cette rigueur toute locale importe assez peu au principe de la psalmodie populaire très universellement en faveur.

Dès le IVe siècle, dans les monastères, la psalmodie forme également le fond et comme la trame de tout l'office canonial. Saint Pakhôme [14], saint Épiphane [15], saint Jérôme [16] nous apprennent que moines et nonnes doivent savoir le psautier de mémoire. Cassien nous fait connaître que certains moines orientaux chantent, chaque nuit, vingt ou trente psaumes ou même davantage [17]. Il n'en pouvait guère aller autrement car les psaumes fournissaient presque à eux seuls la prière chrétienne : « Quand les fidèles font la vigile à l'église, dit saint Jean Chrysostome, David est au commencement, au milieu et à la fin. Si à l'aurore on veut

[1] Saint Ulrich de Ulrichszell, en Bade († 1086), l'auteur des *Consuetudines cluniacenses,* dit qu'on résumait ces *Preces* en quatorze versets et que les jours de férie on ajoutait le psaume *Miserere* (l. I, c. II, *P. L.*, t. CXLIX, col. 645). Au XIIIe siècle, Durand en parle en s'appuyant sur I Tim., II, 1, et, au XIVe siècle, Raoul de Tongres, *De can. observ.*, propos. XIV. En dehors des *Preces feriales* du Bréviaire, cette prière apostolique se trouve aussi, quoique sous une forme quelque peu différente, dans la magnifique *Prière générale* récitée dans la plupart des églises catholiques d'Allemagne le dimanche matin après le sermon, et ailleurs encore dans l'*Oratio* du vendredi saint, après la Passion. Ita Bäumer, *op. cit.* — [2] S. Bäumer, *Hist. du brév.*, t. II, p. 431-432. — [3] *Ibid.*, t. II, p. 432-441. — [4] Une comparaison avec les *Preces feriales* du Bréviaire romain d'aujourd'hui montre que la seconde partie des anciennes *preces* est demeurée intacte; la première, au contraire, a été simplifiée. Au lieu de la mention du pape (*pastore nostro*) et de l'évêque (*antistite*) et de *omnes gradus Ecclesiæ*, il n'y a plus que le verset : *Sacerdotes tui*; puis suit un verset pour le roi, le peuple, la communauté (Église) et la paix. On a placé avant tout la prière pour la rémission des péchés qui auparavant était à la fin et qui maintenant forme l'introduction avec des versets qui autrefois n'étaient employés qu'à Prime et Complies. Ita Bäumer, *op. cit.* — [5] Eusèbe, *Comment. ad psalm. LXV*, *P. P.*, t. XXIII, col. 658. — [6] S. Basile, *Epist.*, CCVII, 3, *P. G.*, t. XXXII, col. 763. — [7] Sozomène, *Hist. eccles.*, l. III, c. VI, *P. G.*, t. LXVII, col. 1047. — [8] *Dictionn.*, t. I, col. 1425 sq. — [9] S. Ambroise, *In psalm. I*, *P. L.*, t. XIV, col. 968. — [10] S. Ambroise, *Hexameron*, III, 5, *P. L.*, t, XIV, col. 178. — [11] S. Jean Chrysostome, *In psalm. CXL*, *P. G.*, t. LV, col. 425. — [12] Venance Fortunat, *Poema in laud. cler. Par.*, *P. L.*, t. LXXXVIII, col. 104. — [13] Cyprianus, *Vita Cæsarii*, *P. L.*, t. LXVII, col. 1008. — [14] *P. G.*, t. XL, col. 949. — [15] *P. G.*, t. XLII, col. 829. — [16] *P. L.*, t. XXII, col. 1078. — [17] Cassien, *De cœnob. instit.*, II, 2, *P. L.*, t. XLIX, col. 77.

chanter des hymnes, c'est encore David qui débute, continue et termine. Dans les cortèges funèbres et aux funérailles, c'est David le premier et le dernier [1].

3° *Lectiones.* — Avec les *Preces feriales* et la psalmodie nous avons deux parties intégrantes de l'office canonial primitif, la troisième partie se composait de lectures. Sur ce dernier point la plus grande variété paraît avoir régné d'une Église à une autre, sinon quant au choix des livres du moins quant à la détermination des péricopes. L'Ancien et le Nouveau Testament, les sermons, les homélies, les commentaires des Pères de l'Église, les Actes des martyrs fournissent la matière des lectures.

Nous avons mentionné le parallélisme qui existe entre les lectures de l'office nocturne et celles de la messe: néanmoins, avec le temps, l'équilibre se trouva rompu lorsqu'on imagina de multiplier les lectures de l'office de nuit. Cassien mentionne trois leçons, *ternas adiiciunt lectiones*, et si saint Basile passe sous silence cette partie de l'office dans sa réponse au clergé de Néo-Césarée, on n'en saurait pas conclure le moins du monde que dans son Église on omettait les lectures. Un passage de l'homélie du même saint sur le psaume CXIV [2] fournirait une grave présomption en faveur des lectures, car la prédication dont il est parlé dans ce passage se rattachait toujours à la lecture récente de l'Écriture ou des Actes d'un martyr. D'ailleurs dans son homélie de la vigile de Pâques, l'évêque de Césarée du Pont mentionne la lecture de péricopes prophétiques, apostoliques et évangéliques [3]. Enfin, dans l'explication du psaume LIX, il indique les lectures faites pendant l'office de la vigile [4].

4° *Cantica.* — On a vu que les psaumes ne contribuaient pas seuls à la formation de l'office. Ils étaient combinés avec des pièces diverses, des hymnes, des antiennes, des cantiques. Dès le IVe siècle, l'office avait élargi son cadre pour donner place à neuf chants tirés de l'Ancien et du Nouveau Testament. Dès le IVe et le Ve siècle, l'office grec comptait douze cantiques qui pratiquement se réduisaient à neuf [5]. On les distinguait toujours des Ὕμνοι τοῦ Δαβίδ [6]. Les attestations sont en grand nombre. Nous avons dit que le *Codex Alexandrinus* (Ve siècle) réunit treize cantiques aux cent cinquante psaumes; certaines liturgies en possèdent un plus grand nombre encore, notamment la liturgie mozarabe et la liturgie bénédictine. Au Ve ou au VIe siècle il existait un recueil de cantiques attribués à Esdras. « Esdras, au dire de Vérécundus, a réuni en un livre spécial et ajouté au livre des psaumes certains cantiques dispersés en divers livres (de la Bible), et assez semblables aux psaumes de David, de sorte qu'ils sont chantés ou psalmodiés de la même manière que les psaumes [7]. » A ces cantiques bibliques on substitua, dans le courant du VIIIe siècle, quelques odes de composition particulière. Cette innovation semble être le fait d'André de Crète († 724); dont les ouvrages présentent quelques réminiscences pour le texte et la forme avec les neuf cantiques.

Au Ve siècle on supprima quelques cantiques, tels que la prière d'Azarias, le vœu d'Ézéchias, et le *Nunc dimittis* servit d'ἀπολυτίκιον pour l'office du soir. D'après un passage de Sophrone (de Jérusalem?) au VIIe siècle, dans sa *Commentatio liturgica* [8], on récitait alors aux offices du soir et du matin (vêpres et laudes) avec les psaumes de l'Ancien Testament, les Cantiques du Nouveau (ᾄσματα τῆς νέας χάριτος). Aujourd'hui les Odes sont fréquemment insérées entre ces cantiques, et tout est dit le même jour.

Au VIe siècle, en Occident, le *cursus officii*, tel qu'il est réglé par saint Benoît, se distingue de l'usage que nous voyons établi dans les règles des Gaules et de l'Irlande. Celles-ci ne mentionnent que deux, au plus trois ou quatre cantiques, tandis que la règle du Cassin prescrit la récitation à chaque jour de la semaine d'un cantique différent de celui que l'Église romaine indique pour les sept jours. De là on pourrait conclure non sans raison, qu'en Gaule et en Italie (à l'exception de Rome) l'usage d'autant de cantiques n'était pas général et que l'Église romaine avait adopté l'ancienne pratique orientale plus complètement que les autres Églises de l'Occident. Il est possible, fait observer dom S. Bäumer, qu'à Milan, à cette époque, un grand nombre de cantiques aient été adoptés dans l'office. Cependant cette pratique, quoique adoptée à Rome et à Milan, peut-être aussi ailleurs n'était pas générale, et son introduction par saint Benoît était, du moins chez les moines, quelque chose de nouveau.

5° *Hymni.* — La présence des hymnes parmi les éléments constitutifs de l'office public est si antique et si générale qu'elle doit nous retenir quelques instants.

L'attestation la plus ancienne est celle de Pline, au dire de qui les chrétiens *ante lucem convenire hymnumque Christo quasi Deo canere... quibus peractis moram discedendi* [9]. Il faut se garder de donner, comme on a voulu le faire [10] une interprétation trop littérale à ces mots d'un païen qui, de son propre aveu, ne voyait plus clair dans cette cause des sectaires de Chrestos. Quelques fragments poétiques et des indications peu précises dispersés dans les plus anciens écrits chrétiens [11] ne nous apprennent malheureusement pas s'ils étaient employés dans la liturgie, et spécialement dans les Heures. Ce qui ne paraît pas douteux, c'est la faveur accordée par les chefs de l'Église à cette forme poétique de la prière commune; forme qui mettait l'inspiration chrétienne au diapason de l'inspiration prophétique en Israël. Il se pourrait que la préoccupation de montrer que la veine de l'Ancien Testament n'était point tarie ait été pour quelque chose dans l'accueil fait aux nouvelles pièces et à la place qui leur fut attribuée vraisemblablement dans l'office. Bardesane, Harmonius son fils, Paul de Samosate, dans la suite les ariens et les donatistes composèrent et firent chanter dans l'Église, par les fidèles, des psaumes et des hymnes qu'ils substituaient de leur propre autorité aux pièces dont se composait l'office public. C'est là un témoignage important en faveur de la place que les hymnes tenaient dans l'office; nous en avons un autre. Saint Basile mentionne comme preuve de la tradition dogmatique sur le Saint-Esprit, une hymne que ses prédécesseurs avaient, dit-il, insérée depuis longtemps

[1] S. Jean Chrysostome, *Homilia VI, De paenitentia*, cf. Gerbert, *De cantu et musica sacra*, in-4°, San-Blasii, 1774, t. I, p. 64. — [2] S. Basile, *Homil. in ps. CXIV, P. G.*, t. XXIX, col. 484. — [3] *Homil. XIII, exhortatoria ad S. Baptisma, P. G.*, t. XXXI, col. 424. — [4] *Homil. in ps. LIX*, 2, *P. G.*, t. XXIX, col. 464. — [5] Isaïe, XXVI, XXXVIII, 10-20; Luc., II (*Nunc dimittis*), étaient écartés. — [6] *Constit. apostol.*, l. II, c. LVII (al. 52), dans Pitra, *Juris eccles. Græc. hist. et monum.*, in-4°, Romæ, 1864, t. I, p. 204, cf. p. 220; W. Christ, *Beiträge zur kirchlichen Literatur der Byzantiner*, in-8°, München, 1870, p. 24 sq.; Buhl, *Abhandlung über Kirchengesang in der griechischen Kirche bis zur Zeit des hl. Johannes Chrysostomus*, dans *Zeits. für histor. Theologie*, 1848, t. XVIII, p. 203 sq. — [7] Cabrol, *La prière antique*, in-12°, Paris, 1900, p. 25-26. — [8] Mai, *Spicil. romanum.*, t. IV, p. 40. — [9] Pline, *Epistular.*, l. X, epist. XCVII. — [10] De Rossi, *Bullettino di arch. crist.*, 1865, t. III, p. 54-55. Cf. *Dictionnaire*, t. I, col. 2283, note 1. — [11] Laborieusement dégagés et rassemblés par F. Probst, *Lehre und Gebet in den drei ersten christl. Jahrh.*, in-8°, Tübingen, 1871, p. 279 sq. Nous avons pu ajouter un certain nombre de fragments dans le recueil d'hymnes et odes anténicéennes, qui fera partie du t. I, part. 2° de nos *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, cf. Probst, *op. cit.*, p. 265 sq.; *Liturgia in den drei ersten christlichen Jahrhunderten*, p. 77, 122, 131, 137, 212; Thierfelder, *De christianorum psalmis et hymnis*, in-8°, Lipsiæ, 1868; Pimont, *Les hymnes du Bréviaire romain*, in-8°, Paris, 1874-1884; Pitra, *Hymnographie de l'Église grecque*, in-8°, Romæ, 1867.

à l'office de Vêpres où elle est restée dans la liturgie des Grecs, c'est le Φῶς ἱλαρὸν [1].

Au IVe siècle, plusieurs évêques composent des hymnes. Au témoignage de saint Jérôme [2] et de saint Isidore [3], l'évêque de Poitiers, saint Hilaire, avait composé des hymnes ou un livre d'hymnes qui a été retrouvé, semble-t-il, en partie [4]. Quoi qu'il en soit de la question d'authenticité des compositions qui nous sont parvenues, ce qui importe plus à notre recherche, c'est ce fait que le canon 13e du IVe concile de Tolède (5 décembre 633) atteste que plusieurs de ces hymnes se chantaient encore dans l'office au VIIe siècle [5].

Saint Ambroise, qui introduisit en Occident la psalmodie antiphonée, la fit alterner avec le chant d'hymnes qu'il avait composées. Dans une hymne qu'on lui attribue il s'exprime ainsi [6] :

Nos ergo nunc confamuli
Prophetæ dicti memores,
Solvamus ora in canticis
Prece mixta Davidicis,
Ut septies diem vere
Orantes cum psalterio
Laudesque cantantes Deo,
Læti solvamus debitum.

Les hymnes étaient intercalées parmi les psaumes, ayant une mélodie syllabique qui se trouve encore aujourd'hui dans les hymnes ambrosiennes des féries du choral liturgique [7].

On voit par un discours synodal du pape Célestin Ier [8] et par une lettre de Fauste de Riez [9] que le chant des hymnes se répandit bientôt dans toute l'Italie et peut-être à Rome même.

Au IVe siècle, les hymnes de Prudence apportent un contingent notable à la poésie liturgique. Son recueil intitulé *Cathemerinon* contient des poèmes lyriques pour les différentes heures du jour. C'est une série de douze odes pieuses en neuf mètres différents. On a ainsi des hymnes pour toutes les circonstances, pour le chant du coq et l'aube du jour, pour les repas et pour le jeûne, pour l'heure où l'on allume les lampes et pour celle où l'on se met au lit, pour les funérailles, pour Noël, pour l'Épiphanie. Quelques-uns des titres inscrits en tête des hymnes ont trait à leur récitation dans l'office canonial; toutefois plusieurs d'entre eux sont assez vagues pour laisser supposer qu'ils sont simplement suggérés à la dévotion privée. C'est le cas pour l'*Hymnus ad Gallicinium* [10] dont une partie a été depuis insérée à l'office de *laudes* de la 3e férie du Bréviaire romain. L'*Hymnus matutinus,* malgré la variante *ad matutinum,* qui semble avoir été transportée des bréviaires dans les manuscrits, devrait, pour être bien distinguée de la précédente s'intituler *ad pullorum cantum.* Elle aussi a été partiellement introduite à l'office de *laudes* de la 4e férie du bréviaire romain et une autre partie à laudes de la 3e férie. Ces adaptations ne sont vraisemblablement pas contemporaines de Prudence, malgré ses relations à Rome et le succès qui accueillit ses poésies. L'hymne cinquième du recueil est intitulé : *Hymnus de novo lumine paschalis sabbati* [12]. Plusieurs manuscrits donnent pour titre : *ad incensum lucernæ* [13] et divers érudits se sont inscrits en faux contre le titre *ad accensionem cerei paschalis,* arguant que le rite en question date du pontificat de Zosime, près d'un demi-siècle après l'époque de Prudence [14]. Arevalo a réfuté cet argument [15]. Contrairement à l'opinion de Risco, il n'admet pas que cette hymne fût quotidiennement employée à vêpres et il rappelle que dans l'*Ordo Romanus* elle est ainsi désignée : *Ordo de sabbato sancto in die. Aliqui tamen hic cantant hymnum Prudentii : Inventor rutili, dux bone, luminis.* Arevalo se rend aux raisons invoquées par Bianchini pour prouver que l'hymne fut composée pour la bénédiction du cierge pascal [16]. L'hymne suivante est intitulée : *Hymnus ante summum ;* ses sept dernières strophes sont entrées au bréviaire mozarabe parmi les hymnes de *Completa* [17]. L'*hymnus jejunantium* que le rite mozarabe a reporté entre les féries de la semaine aurait été destiné, d'après Arevalo qui n'en donne aucune raison, aux féries de carême [18]. L'*hymnus omni hora* est intitulé de façons différentes dans les manuscrits : *ad omnes horas, omnibus horis, omni hora atque die, omni hora* [19]. Le rite mozarabe fait usage de cette hymne le jour de Pâques et pour les fêtes suivantes. Enfin, viennent une hymne pour les funérailles [20], une pour la Nativité de Jésus [21], une pour l'Épiphanie [22]. A ces compositions, nous pouvons ajouter dans le bréviaire mozarabe l'hymne à saint Vincent tirée de l'hymne de Prudence [23] et, malgré des graves altérations, l'hymne de saint Felix de Girone. L'étude des manuscrits de Prudence porte, en tête d'une coupure de vingt-huit vers dans l'hymne *Sonnium,* la mention suivante : *Ymnes ad Completorium* [24].

VIII. Heures de la prière. — 1° *Avant la paix de l'église : Création.* — Pendant la période qui va des origines au milieu du IVe siècle, les textes ne nous permettent pas de constater une progression régulière et, pour ainsi parler, une stratification des institutions eucologiques primitives. Les heures de la prière ont à subir des changements parfois notables. Un des plus importants, et dont l'influence se fera sentir d'une façon durable sur l'organisation ultérieure des heures ecclésiastiques, consiste dans l'abandon des réunions quotidiennes en usage dans la première église de Jérusalem [25]. Soit amoindrissement de ferveur, soit difficultés de la distance, soit entraves apportées par l'autorité civile [26], les réunions pour la prière publique avaient lieu désor-

[1] *Dictionnaire,* t. I, col. 3104 sq. S. Basile nous apprend que son Église se vantait d'avoir conservé le rite en usage au temps de saint Grégoire le Thaumaturge. *Epist.,* CCVII, *Ad cleric. neocces., De Spiritu sancto,* c. XXIX, *P. G.,* t. XXXII, col. 205. — [2] *S. Hilarii tractatus de mysteriis et hymnis,* édit. Gamurrini, in-4°, Romæ, 1887; Pitra, *Analecta sacra,* Romæ, 1889, t. V, p. 138-141; Cabrol, *La prière antique,* p. 144, n. 1; *Écrits inédits de S. Hilaire,* dans la *Revue du monde catholique,* 1888, p. 226 sq.; S. Bäumer, *op. cit.,* t. I, p. 189, notes 3, 4. — [3] S. Isidore, *De officiis ecclesiasticis,* l. I, c. VI. — [4] S. Bäumer, *op. cit.,* t. I, p. 189, n. 3, 4. — [5] *Concil. Toletanum,* IV, can. 13. — [6] Cassiodore, *Comment. ad ps. CXVIII.* 164, *P. L.,* t. LXX, col. 805, attribue cette hymne à saint Ambroise. — [7] A. Kienle, *Choralschule,* in-8°, Freiburg, 1893, p. 98; J. Pothier, *Les mélodies grégoriennes,* in-8°, Tournai, 1881, p. 181; Ebert, *Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande,* 2e édit., in-8°, Leipzig, 1889, t. I, p. 179; Kayser, *Beiträge zur Geschichte und Erklärung der ältesten Kirchenhymnen,* 2e édit., in-8°, Paderborn, 1881, p. 192; Manitius, *Geschichte der lateinischen Poesie,* in-8°, Stuttgart, 1891, p. 139 sq.; Dreves, *Aurelius Ambrosius, der Vater des Kirchengesanges,* in-8°, Freiburg, 1893. — [8] *P. L.,* t. LVIII, col. 854. Cf. Gennadius, *De script. eccles.,* c. XCIV, *P. L.,* t. LVIII, col. 1116. — [10] Prudence, *Cathemerinon,* I, *P. L.,* t. LIX, col. 775. — [11] *P. L.,* t. LIX, col. 785. — [12] *P. L.,* t. LIX, col. 818. — [13] On trouve également : *ad incensionem, ad accensionem lucernæ.* — [14] Le *Cathemerinon* est de l'année 485 et Zosime fut élu en 417. — [15] Il s'était d'abord rangé à l'opinion de ceux qui donnent à l'hymne le titre suivant : *ad incensum cerei paschalis,* entendant ces mots : *de cereo qui quotidie accendebatur,* de même que les grecs qui récitent chaque soir une hymne pour la première lumière. — [16] On trouvera dans la dissertation d'Arevalo, *P. L.,* t. LIX, col. 679-684, d'excellents témoignages en faveur de l'antiquité du rite. — [17] *P. L.,* t. LIX, col. 831. — [18] *P. L.,* t. LIX, col. 842. — [19] *P. L.,* t. LIX, col. 862. — [20] *P. L.,* t. LIX, col. 875. — [21] *P. L.,* t. LIX, col. 888. — [22] *P. L.,* t. LIX, col. 901. — [23] *P. L.,* t. LIX, col. 618. Les huit strophes qui ouvrent la composition ne sont pas de Prudence, quoi qu'en ait dit Bianchini. — [24] *Dictionnaire,* t. I, col. 817. — [25] Act., II, 45. — [26] La persécution de Néron, qui ne s'étendit pas seulement à Rome, dut avoir pour effet de rendre suspectes les réunions chrétiennes; sous Trajan, un édit interdit les assemblées d'associations non autorisées, *cœtus et hetæriæ.*

mais à jour fixe, *statuto die*. La *Didaché*, qui représente la situation vers la fin du Ier siècle, laisse entendre que durant le temps qui a suivi celui des apôtres, on ne se réunissait pour la prière commune que le dimanche seulement. C'est, en effet, à ce seul jour que s'applique la prescription suivante : κατὰ κυριακὴν δὲ κυρίου συναχθέντες κλάσατε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε [1], *die dominica autem convenientes frangite panem et gratias agite*. Aux autres jours s'appliquait la prescription de la récitation privée de trois *Pater noster* [2]. Ainsi donc, une fois par semaine, et pour les principaux anniversaires, *statuto die*, les frères s'assemblaient dans la nuit, *ante lucem*. Cette réunion peut être considérée comme l'origine de *Vigiliæ* ou de l'office nocturne.

Pendant toute la durée du IIe siècle, nous n'avons rien de plus que ces chétives indications. Dans les dernières années du siècle, peut-être vers l'an 195, Clément d'Alexandrie parle à plusieurs reprises de la prière des fidèles, mais il est malaisé d'en tirer des conclusions certaines. La prière du soir est-elle une dévotion privée ou bien un office quotidien et public [3]; de même, la réunion du matin a-t-elle pour but la célébration du sacrifice ou la récitation de simples prières. Quoi qu'il en soit, suivant la remarque de D. S. Bäumer, il ressort des passages visés et de leur connexion qu'on avait coutume de faire des lectures matin et soir, de chanter des psaumes ou d'autres cantiques, et de réciter ou de dire à haute voix des prières [4]. Plus précieuses sont les indications données par les *Stromates* d'où il ressort qu'à Alexandrie une division ternaire, origine des heures diurnes de Tierce, Sexte et None, tendait à s'établir. « Si quelques-uns, dit Clément, consacrent à la prière des heures déterminées, telles que la troisième, la sixième et la neuvième, le gnostique (= le sage), lui, prie durant toute sa vie, s'efforçant de converser avec Dieu par des prières; en un mot, celui qui agit par amour néglige et évite tout ce qui n'est pas une occasion de prière, dès qu'il a atteint la perfection. Ceux qui ont l'intelligence de la trinité des saintes demeures connaissent la triple division des heures [5]. » Quelque interprétation qu'on donne à ce texte, on y doit reconnaître la plus ancienne attestation de ce fait, qu'à la fin du IIe siècle, en dehors des prières du matin et du soir, on s'astreignait à une triple prière pendant le cours de la journée. Cette dernière coutume était-elle dès lors traditionnelle ou bien d'invention récente, nous n'avons aucun moyen de le décider [6]. Quoi qu'il en soit, on n'en était plus aux trois *Pater noster* de la *Didaché*. Sur un autre point on avait également progressé. On ne s'en tenait plus à la sanctification du seul dimanche, Clément semble parler des offices stationnaux du mercredi et du vendredi [7].

Tous ces éléments fondamentaux de la prière publique reparaissent chez un contemporain, Tertullien, qui témoigne pour l'Occident et, jusqu'à un certain moment de sa vie, pour l'Église de Rome. Dans un traité peu étendu, mais plein de choses, intitulé : *De oratione*, Tertullien entre, au sujet des heures de la prière, dans le plus minutieux détail. Nous savions par ses autres écrits l'existence d'une prière liturgique le matin et le soir (*matutinæ* et *vesperæ*); il nous apprend en outre incidemment l'existence des jours de jeûne et des offices stationnaux auxquels on récite les prières à genoux, mais non le dimanche et durant le temps qui s'étend de Pâques à la Pentecôte. En dehors des deux moments canoniquement destinés à la prière : *laudes* ou *matutinæ* et *vesperæ*, il n'existe aucune prescription relativement aux temps à consacrer à l'office. L'observation de tierce, de sexte et de none est facultative, bien que très recommandée, à cause des mystères sublimes dont ces trois heures évoquent le souvenir [8]. Ainsi l'office divin est attesté pour le dimanche, le mercredi et le vendredi; les heures canoniales n'ont encore qu'un caractère privé; comme prière publique on ne connaît que la vigile de la nuit et les prières qui accompagnent l'eucharistie et l'agape.

Un seul office nocturne était prescrit pour tout le monde, celui de Pâques; cependant, en des occasions particulières, il pouvait y avoir une réunion extraordinaire la nuit. Office public et prière privée ne différaient guère au point de vue de la composition. L'un et l'autre comportaient la lecture des Écritures, le chant des psaumes ou d'autres pièces et la récitation des prières. On répondait au chant fait en commun par *Alleluia* ou d'autres acclamations. Nous retrouverons bientôt tous ces éléments quand il s'agira de classer les éléments constitutifs de l'office canonial.

En ce qui concerne le mode d'exécution des psaumes, des hymnes, des odes au IIe siècle, nous ne possédons que des indications très générales et très peu précises fournies par Pline, saint Ignace d'Antioche, l'Épître à Diognète et Théophile d'Antioche [9]. L'emploi du répons *Alleluia* ou de petites formules de conclusions et antiennes tirées du psaume lui-même était assez consacré pour s'exprimer par un terme distinct, on disait : ἀκροστίχια ὑποψάλλειν. Cette manière d'exécuter le chant des psaumes à l'office était adoptée en Occident dès la fin du IIe siècle. En effet, tandis que Clément d'Alexandrie dit : Ψάλλοντες γοῦν τὸν ὑπὲρτονον τῆς σεμνότητος ἐμμελῶς ἀνίεμεν [10], Tertullien s'exprime ainsi de son côté : *Diligentiores in orando... subiungere solent, quorum... respondeant* [11].

Au IIIe siècle, les documents sont plus nombreux sans être cependant beaucoup plus explicites que ceux que nous venons d'interroger. Un texte d'Origène fait mention de la prière de jour et de nuit, νυκτὸς καὶ ἡμέρας [12]; il est malheureusement trop vague pour en rien conclure. A Alexandrie, où on tenait la *Didaché* pour canonique [13], les fidèles devaient être astreints, conformément à la prescription contenue au chapitre VIII, à la triple récitation quotidienne de l'Oraison dominicale, et ce n'est peut-être pas autre chose que cette « prière par excellence » dont Origène fait mention dans son traité *De oratione* : « Quant à la recommandation de prier sans cesse..., une partie de cet acte est ce que l'on a coutume d'appeler κατ' ἐξοχήν, εὐχή;

[1] *Didaché*, c. XIV, édit. Funk, p. 170. — [2] *Ibid.*, c. VIII, p. 158. — [3] Clément d'Alexandrie, *Pedagogus*, l. II, c. IV, *P. G.*, t. VIII, col. 413, 444; l. II, c. X, *P. G.*, t. VIII, col. 512. — [4] *Hist. du bréviaire*, t. I, p. 62. — [5] Clément d'Alexandrie, *Stromata*, l. VII, c. VII, *P. G.*, t. IX, col. 455-458. — [6] Pfeilhner, *Aelteste Geschichte des Breviergebetes*, in-8°, Kempten, 1887, p. 87 sq., croit que ces heures étaient dès lors traditionnelles. — [7] *Stromata*, l. VII, c. XII, *P. G.*, t. IX, col. 504. — [8] Tertullien, *De oratione*, c. XXIII-XXV, *P. L.*, t. I, col. 1191-1193. Cf. S. Bäumer, *Note* sur les textes liturgiques de Tertullien, dans *Hist. du brév.*, t. I, p. 96-100. Quelques passages dans lesquels Tertullien parle d'une dévotion du matin peuvent s'entendre en partie de la messe seule, en partie de la prière privée. *De oratione*, c. XIX, XXIII, *P. L.*, t. I, col. 1181-1183. C'est à la prière nocturne ou matutinale, mais privée, que se rapporte le passage de *Ad uxorem*, l. II, c. V, *P. L.*, t. I, col. 1296; tandis que dans *Ad uxorem*, l. II, c. IV, il est question de la prière publique nocturne ou de l'assemblée de nuit dans l'église. Dans *Apologeticus*, c. XXXIX, Tertullien dit que, dans les agapes, les chrétiens doivent manger de façon que la prière nocturne n'ait pas à en souffrir : *Ita saturantur ut qui meminerint etiam per noctem adorandum Deum sibi esse*. *P. L.*, t. I, col. 477, ici, c'est de la prière privée qu'il est question. Cf. F. Cabrol, *Liturgie africaine anténicéenne*, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. I, Paris, 1905, col. 591-619. — [9] Probst, *Lehre und Gebet in den drei ersten christl. Jahrhunderte*, in-8°, Tübingen, 1871, p. 279 sq. — [10] Clément d'Alexandrie, *Stromata*, l. I, c. I, *P. G.*, t. VIII, col. 708. — [11] Tertullien, *De oratione*, c. XXVII, *P. L.*, t. I, col. 1192. Cf. Probst, *Lehre und Gebet in den drei ersten christl. Jahrhunderte*, p. 262. — [12] Origène, *Contra Celsum*, l. VI, c. XII, *P. G.*, t. XI, col. 1359. — [13] Funk, *Doctrina duodecim apostolorum*, p. V, XIV, XV.

on doit la réciter trois fois par jour [1]. » On ne peut raisonnablement pas interpréter cette indication de l'office liturgique. Il en est de même dans un passage du même traité où il fait mention de la prière nocturne, mais il ne peut s'agir que de dévotion privée [2].

Un recueil canonique du IIIe siècle, dont on a soutenu tour à tour l'origine romaine ou égyptienne, les *Canones sancti Hippolyti* [3], contiennent des prescriptions détaillées sur les heures et la composition de la prière liturgique. Des additions malencontreuses ont altéré légèrement le document primitif qui a dû être utilisé pour d'autres décrets ecclésiastiques ou conciliaires du IIIe et du IVe siècle. Les textes relevés dans les canons 25e, 26e et 27e [4], s'accorderaient entièrement avec ce que Tertullien nous a fait connaître au début du IIIe siècle, si on ne lisait pas ce qui suit au canon 21e : « Que chaque jour les prêtres, les sous-diacres et les lecteurs et tout le peuple se réunissent à l'heure du chant du coq (= *gallicinii*) et qu'ils s'adonnent à la prière, au chant des psaumes et à la lecture des Écritures avec oraison,... que le clergé qui, n'ayant pas le prétexte de la maladie ou d'un voyage, néglige de venir à la réunion soit excommunié [5]. » *Gallicinium* varie suivant la saison : deux ou trois heures avant le lever du soleil, ce qui va de une heure du matin environ pour l'été à cinq heures environ en hiver. Or, cette réunion quotidienne est en contradiction avec les dispositions prescrites par les canons 25e et 26e qui n'en disent rien et ne supposent la réunion qu'à certains jours. Vraisemblablement les canons 25e et 26e représentent la discipline du IIIe siècle, le canon 21e, celle du IVe siècle.

La fréquence est seule en question, l'heure de la réunion, avant le lever du soleil, n'a pas dû varier, que la réunion fût ou non une synaxe liturgique. Les trois heures diurnes, ici comme chez Tertullien, sont de dévotion privée, sauf pour le cas où il y avait des réunions particulières à l'église — mercredi et vendredi et peut-être aussi le dimanche. — En ces jours on récitait Tierce, Sexte et None entièrement ou en partie, en commun et publiquement, et, suivant le cas, on les unissait à l'office divin. Les vêpres sont prescrites comme *completio diei* et prière privée; elles n'étaient donc pas un office public et quotidien. A certains jours cependant, le dimanche en particulier, le canon 32e nous apprend que les vêpres se célébraient en commun et se joignaient aux agapes. Les *Canones Hippolyti* confirment ce que les écrits de Tertullien nous ont appris avec cette unique exception que la prière commune du matin, *gallicinium*, est ici prescrite pour tous les jours.

Le traité de saint Cyprien intitulé : *De dominica oratione* ajoute peu de choses à nos connaissances. Il recommande la prière nocturne faite en commun [6] et semble parler de la *Statio* et du saint sacrifice qui la suivait [7]. Avec ses habitudes d'esprit tournées vers la civilisation latine on s'explique sans peine comment, avec Tertullien, il interprétait la triple prière de la synagogue non au sens de prières faites le matin, le soir et à l'heure de la Michnah, mais d'une prière distribuée d'après la division du jour chez les Romains; il en fait donc tierce, sexte et none qu'il prétend ainsi faire remonter jusqu'à l'Ancien Testament [8]. A cela venaient s'ajouter la prière du matin et la prière du soir; c'étaient donc cinq moments fixés pour la prière du jour et une prière nocturne. Cependant nous ne pouvons pas savoir si tierce, sexte et none étaient célébrées publiquement, quoique cela soit vraisemblable. Quant à l'office de la vigile, nous le voyons attesté par le biographe de Cyprien qui nous apprend qu'on le célébrait d'ordinaire après la mort des martyrs et au jour de leur anniversaire [9].

La littérature martyrologique n'ajoute rien à ces renseignements relatifs aux heures canoniales [10]; mais avant d'interrompre cette recherche nous devons encore mentionner deux sources antérieures à la Paix de l'Église. Les canons du concile d'Elvire, tenu vers l'an 300, ne nous apprennent malheureusement rien sur la réglementation de l'office liturgique; par contre, saint Méthode, martyrisé en 311, nous fournit cette utile comparaison. Dans son « Banquet », il compare la vie de la vierge chrétienne à une veille nocturne subdivisée en trois parties : le soir (ἑσπερινὴ φυλακή ou λυχνικόν, *lucernare*), qui forme la première veille, puis la seconde et la troisième veilles [11]. Ce texte laisse « supposer que le soir (*vesper*), les vêpres étaient le prélude de l'office nocturne, et que les deux autres veilles formaient la suite de la prière, jusqu'au matin, soit que toutes deux correspondissent à nos matines ou que la deuxième correspondit à nos matines et la troisième à nos laudes. Cette dernière supposition serait très plausible; car plus tard encore, par exemple dans Cassien, on trouve le premier office ou *officium gallicinium* uni aux vêpres, désigné comme office de nuit [12]. »

Eusèbe de Césarée nous a conservé le tableau de l'existence des thérapeutes [13], dans lesquels on a pu voir, non sans de bonnes raisons, des ascètes chrétiens. Néanmoins nous ne pensons pas devoir mettre à profit des indications aussi contestables. Dans son *Commentaire sur les Psaumes* [14] le même auteur parle à plusieurs reprises du chant des psaumes dans l'office liturgique. Nous apprenons ainsi que, pour Pâques, on récite des prières, on chante et on lit les Écritures, on fait une prédication [15]. Le dimanche, on chante le ps. XCI durant l'office [16]. Eusèbe distingue, en outre, entre la célébration de l'eucharistie et une prière matutinale dont la psalmodie et quelques autres pièces faisaient le fond. Laudes et Vêpres étaient célébrées publiquement et probablement tous les jours [17].

[1] Origène, *De oratione*, c. XII, *P. G.*, t. XI, col. 451-454. — [2] Origène, *De oratione*, c. XII, *P. G.*, t. XI, col. 451-454. — [3] H. Achelis, *Die Canones S. Hippolyti*, in-8e, Leipzig, 1891, dans *Texte und Untersuchungen*, Ire série, t. VI, fasc. 4. P. Batiffol, *Hist. du Brév. rom.*, p. 38, et *Revue historique*, 1893, t. XLIII, p. 384, en fait l'œuvre d'un concile romain du IIIe siècle; D. G. Morin, dans la *Revue bénédictine*, 1900, p. 241-246, attribue ces canons à Denys d'Alexandrie, seconde moitié du IIIe siècle. M. H. Achelis, qui a fait de ce document une étude approfondie, est disposé à l'attribuer à Hippolyte de Porto, avant l'année 218. M. A. d'Alès, *La théologie de saint Hippolyte*, in-8e, Paris, 1906, p. 169-174, déclare très suspecte l'antiquité des *Canons d'Hippolyte* et plus encore l'hypothèse d'un apport personnel de notre docteur. — [4] S. Bäumer, *op. cit.*, t. I, p. 71. — [5] H. Achelis, *op. cit.*, p. 122. — [6] S. Cyprien, *De dominica oratione*, c. XXIX, XXXVI, *P. L.*, t. IV, col. 538, 543. — [7] *Ibid.*, c. XXXI, *P. L.*, t. IV, col. 539. — [8] *Ibid.*, c. XXXIV, *P. L.*, t. IV, col. 541. — [9] *Acta martyrum sincera*, édit. Ruinart, in-4e, Vindobonae, 1802, t. II, p. 39, n. 15. Même attestation dans les *Acta Saturnini*, édit. Ruinart, t. I, p. 301. — [10] S. Bäumer, *op. cit.*, t. I, p. 77, cite un passage des *Acta* de Théodote d'Ancyre dont le caractère apocryphe est aujourd'hui clairement démontré par M. H. Delehaye, *Saint Théodote d'Ancyre*, dans les *Analecta Bollandiana*, 1903, t. XXII, p. 320 sq. — [11] Méthode, *Symposion sive Convivium decem virginum*, l. V, c. II, *P. G.*, t. XVIII, col. 100. — [12] S. Bäumer, *op. cit.*, t. I, p. 79. — [13] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. II, c. XVII, *P. G.*, t. XX, col. 173. — [14] Cet ouvrage fut écrit entre 327 et 340. — [15] Eusèbe, *Comment. in psalm. XCI*, *P. G.*, t. XXIII, col. 1172. — [16] *Ibid.* Dans l'explication du ps. LXXXIX, 3-7, Eusèbe parle de vêpres mais dans un sens plutôt allégorique. Par *custodia nocturna* (φυλακή) qui est l'une ou la première des divisions de la nuit, on voit qu'Eusèbe entend par prière nocturne tout d'abord celle des vêpres. *P. G.*, t. XXIII, col. 1130, 1134, 1136. Pour lui les *laudes matutinæ* étaient l'office le plus important avec celui de la messe. *Comment. in psalm. CXLII*, *P. G.*, t. XXIV, col. 39. — [17] *Comm. in psalm. LXIV*, *P. G.*, t. XXIII, col. 649.

2° *Après la paix de l'Église : Expansion en Orient.* — Vers l'époque où nous sommes parvenus, nous rencontrons un document qui, attribué à tort ou à raison à Eusèbe de Césarée, nous décrit le *canon psalmorum* pour la dévotion privée et pour l'office public. Pour la dévotion privée du jour et de la nuit douze psaumes, un à chaque heure, en tout vingt-quatre; en plus, et indépendamment de cette indication, on récite pour l'office du jour (laudes) trois psaumes, les LXIIIe, CXL^e^ et CXLII^e^; pour l'office de nuit trois psaumes encore (ψαλμοὶ λυχνικοί, *psalmi lucernales*), les CXXIX^e^, CXL^e^ et XIIe (ou CXII^e^)[1].

Avec la paix de l'Église le cycle festal se développe rapidement. Constantin se préoccupe non seulement d'ajouter à la pompe de la solennité pascale dont la vigile nocturne se trouve transformée par l'éclat des lampes en un jour éclatant; mais encore il transmet à tous les *præsides provinciarum* l'ordre de veiller avec soin à la célébration des fêtes des martyrs (μαρτύρων ἡμέρας καιροὺς ὅ ἐστιν ἑορτῶν ἐκκλησίαις) et des époques saintes parmi lesquelles on comptait l'Épiphanie, l'Ascension, peut-être la Pentecôte, les jours de la Passion et de la Résurrection, une semaine avant et une semaine après Pâques[2]. En ce qui le concernait personnellement, Constantin s'enfermait chaque jour dans un cabinet de son palais à des heures déterminées (καιροῖς ἑκάστης ἡμέρας ταχτοῖς) pour y réciter des prières privées.

« En résumé, dans la première moitié du IVe siècle, laudes et vêpres étaient célébrées quotidiennement en public; de plus, pour Pâques, il y avait une vigile nocturne, παννύχια; cette vigile existait vraisemblablement aussi pour les fêtes de martyrs. Les autres heures étaient laissées à la dévotion privée. Des lectures, des psaumes, des hymnes et de courtes prières constituaient la substance de ces heures. Nous ne savons rien de plus précis; cependant, avec assez de certitude nous pourrions supposer que quelques-uns des chants et des prières que nous voyons en usage dans l'Église un demi-siècle plus tard étaient récités ou chantés dès cette époque, au IIIe siècle et au commencement du IVe[3]. »

Une fois calmée l'effervescence qui accompagna la paix de l'Église, les fidèles entrèrent dans la période de réglementation succédant à la période de création. Cette deuxième période fut, suivant la très juste remarque de dom Bäumer, dominée par deux faits qui conditionnèrent tout le développement de l'office grec et l'office romain entre l'an 350 et l'an 600 environ[4], c'étaient : 1° l'extension du monachisme dans l'Église orientale et dans l'Église occidentale; 2° l'introduction plus considérable des mystères de l'année ecclésiastique, des fêtes du Seigneur et des saints dans le cycle des heures canoniales.

Les ascètes et les moines, loin d'inventer la prière publique, se sont, dans la plupart des cas, contentés de la recevoir des mains de l'Église; ce qui leur appartient en propre ce ne sont donc pas les éléments constitutifs, ou l'ossature de l'office, mais l'insertion de pièces de composition libre qu'ils se montrèrent soucieux de conserver et qui avaient fait partie de leurs dévotions privées. A Jérusalem, vers 385, les moines, et les laïques qui s'associent à leurs offices, célèbrent l'office de nuit[5]; le reste du peuple, les prêtres et les diacres n'y prennent part qu'à certains jours, tandis qu'ils assistent quotidiennement à laudes et à vêpres. La *Peregrinatio Egeriæ ad loca sancta* fait mention, comme heures canoniales, des matines (*Vigiliæ nocturnæ*), des laudes (*hymni matutini cum luce*), de tierce, sexte, none et vêpres (*lucernare*), prime et complies n'existent pas encore[6]; mais tierce, sexte et none sont en voie de parvenir à une reconnaissance officielle qui semble leur avoir été refusée jusque-là[7].

Nous allons aborder ce sujet en détail. Et tout d'abord nous ferons observer ici, comme nous en avons eu déjà l'occasion à plusieurs reprises, combien il est pratiquement impossible de distinguer l'œuvre des moines de celle du clergé séculier. Les paroisses rurales étant encore à naître, du moins pour l'immense majorité des cas, le clergé urbain vivant groupé autour de son évêque dans les villes de quelque importance, il s'ensuivait que la célébration de l'office en commun différait assez peu dans les églises épiscopales de ce qu'elle était dans les églises monastiques. Sur ce point les conditions sont, ou peu s'en faut, les mêmes en Occident qu'en Orient. C'est en rapprochant les indications, en les combinant que nous pouvons arriver à reconstituer les étapes successives de l'office. N'oublions pas cependant que ce développement fortement imprégné des usages monastiques se fait autour d'un noyau principal liturgique très ancien et sous le contrôle de grands évêques très personnels et aussi peu disposés que possible à laisser le monachisme, dans une quelconque de ses activités, altérer la tradition épiscopale dont ils ont la garde. Saint Hilaire en Gaule, saint Ambroise à Milan, saint Damase à Rome, saint Augustin en Afrique surveillent jalousement toute innovation.

La règle de saint Pakhôme nous retient dans la première moitié du IVe siècle[8]. Elle contient, avec la vie de ce saint moine, des mentions précises relatives à la prière en commun pour laquelle il est prescrit de se réunir au moins deux et souvent trois fois. La première réunion nocturne dans l'église se passe en psalmodies, lectures, oraisons. On répond aux psaumes par *Alleluia*, par la répétition d'un verset ou d'un refrain[9]. Le nombre des psaumes était chaque fois de douze[10]. Divers passages colligés et comparés ne laissent aucun doute sur les moments de la prière : *nocturna, meridiana, vespertina collecta*[11]. Et ce ne sont pas seulement les moines d'Égypte qui adoptent cet horaire, nous le voyons recommandé instamment par saint Éphrem d'Édesse[12]. Sans doute la réunion ne se séparait qu'après des prières assez prolongées, néanmoins on peut, et on doit même y voir l'influence durable des presciptions de la *Didaché* relativement à la triple récitation de l'Oraison dominicale, influence évidente dans les *Constitutions apos-*

[1] Eusèbe, *Canones diurni ac nocturni Psalmorum*, *P. G.*, t. XXIII, col. 1395. — [2] Eusèbe, *De vita Constantini*, l. IV, c. XXII, *P. G.*, t. XX, col. 1169. — [3] S. Bäumer, *op. cit.*, t. I, p. 82. — [4] *Ibid.*, t. I, p. 102. — [5] *Vigiliæ ante pullorum cantum* et *usque ad lucem*. — [6] La *Peregrinatio S. Sylviæ Aquitanicæ ad loca sancta*, édit. Gamurrini, Romæ, 1888; édit. Geyer, Vindobonæ, est l'ouvrage d'une nonne espagnole du nom d'Égéria; cf. M. Férotin, *Le véritable auteur de la Peregrinatio Silviæ*, dans la *Revue des quest. histor.*, 1903; H. Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, in-12, Paris, 1906, p. 124-125. — [7] Cassien, *Institut. cœnob.*, l. III, c. III, *P. L.*, t. XLIX, col. 112-116, parle, il est vrai, des seules institutions monastiques; néanmoins les termes dont il fait usage sont si généraux qu'on peut entendre ce qu'il dit non seulement des monastères, mais des Églises de Palestine et de l'Orient asiatique, mais non de l'Égypte. — [8] Saint Pakhôme est mort en 348. — [9] *Regula et præcepta S. Pachomii, interprete Hieronymo*, *P. L.*, t. XXIII, col. 63-86, *præfatio*, n. 3, 5, 7. D'après Sozomène, *Hist. eccles.*, l. III, c. XIV, *P. G.*, t. LXVII, col. 1076-1077, les moines de Pakhôme, à Tabenne, se réunissaient le samedi et le dimanche pour la célébration de la messe et la communion. Ils récitaient douze psaumes chaque jour, douze autres à vêpres et trois à none. Ces indications sont sujettes à discussion. G. Bickell, dans *Der Katholik*, 1873, t. II, p. 575, est disposé à en faire l'application aux moines orientaux (Syrie et Palestine) plutôt qu'à ceux d'Égypte. Les Égyptiens ne récitaient que douze psaumes la nuit, douze à vêpres et quelques-uns à none, les Orientaux récitaient en outre douze autres psaumes pendant le jour : trois à chacune des heures de prime, tierce, sexte et none. — [10] *Vita S. Pachomii*, c. XXII, *P. L.*, t. XXIII, col. 243. — [11] Voir tous ces passages transcrits dans S. Bäumer, *Hist. du brév.*, t. I, p. 110, n. 1. — [12] S. Ephrem, *Opera omnia, græce syriace et latine*, in-fol., Romæ, 1732-1746, *Sermo de oratione*, t. III, p. 20.

toliques où il n'est encore question que de la triple récitation du *Pater* avec une doxologie [1]. Cette pratique était entrée si profondément et si généralement dans les habitudes des fidèles, que les moines n'auraient pu songer à s'y soustraire, eux qui n'étaient, somme toute, que des fidèles plus fervents et mieux disciplinés que les autres. Même en dehors des monastères, dès le IVe siècle, le peuple prend l'habitude de s'assembler à l'église avec le clergé, ou bien s'unit rigoureusement, quoique d'une manière privée et sans interrompre ses occupations, à la prière officielle et publique. Saint Jean Chrysostome exhorte les fidèles d'Antioche à visiter l'église trois fois le jour, ou, s'ils en sont empêchés, à prier à ces moments (κατὰ τρεῖς ὥρας εὔχεσθαι τῆς ἡμέρας καὶ εἰς ἐκκλησίαν ἐκτρέχειν) [2]. Théodoret parle également de cette triple sanctification de la journée [3].

En Perse, dès le milieu du IVe siècle, il existait un groupe monastique qui récitait la prière publique des vigiles, des laudes et des vêpres [4].

En Syrie, en Asie-Mineure, à Chypre, en Macédoine, en Thessalie, en Achaïe une série de témoignages, malheureusement très fragmentaires, ne laisse pas que de permettre la constatation de l'usage liturgique de ces régions. Zénon de Majouma, mort centenaire en 380, se faisait un devoir de ne manquer jamais l'office du matin ni l'office du soir ou l'autre office (λειτουργία), sauf les cas de maladie [5]. Il semble toutefois que, à raison du moment de leur célébration, laudes et vêpres étaient plus accessibles à la foule des chrétiens. Saint Épiphane nous apprend la composition de ces offices (ὕμνοι, ψαλμοὶ καὶ προσευχαί) [6] et Socrate dit que dans tout l'Orient, on célébrait le dimanche, les vêpres quotidiennes avec canon ou homélie [7].

Tandis qu'en Occident, saint Hilaire de Poitiers nous apprend que l'Église latine célébrait chaque jour avec une dévotion particulière les offices de laudes et de vêpres [8], nous savons par saint Athanase que les fidèles assistaient même parfois pendant l'année — et non pas seulement dans la nuit de Pâques — à la célébration des vigiles par des psalmodies et des prières [9]. On peut rapprocher de ce témoignage les attestations analogues de saint Grégoire de Nazianze [10], de saint Hilaire [11], de saint Ambroise [12]; et ce ne sont pas les seules qui nous fassent voir tour à tour l'usage privé de la prière nocturne et de la célébration en commun en des circonstances plus ou moins fréquentes suivant les Églises [13]. Rien ne s'oppose à ce que, utilisant des attestations d'un caractère plus vague, on prétende y trouver sinon une preuve, du moins un indice de l'expansion de tel ou tel office. C'est ainsi que saint Hilaire peut être invoqué en faveur de la récitation des vigiles à certaines fêtes dans l'Église des Gaules [14]. L'Église de Milan exerça une action très étendue sur la plupart des autres Églises d'Occident. On modela sur elle la célébration des vigiles *per omnes pæne Occidentis ecclesias* [15]. Une circonstance dramatique, le siège de la basilique épiscopale pendant deux jours et deux nuits par les troupes impériales fut l'occasion d'une innovation liturgique capitale : l'introduction en Occident de la psalmodie antiphonée en usage dans les Églises orientales [16]. « Désormais, dit saint Isidore de Séville, son emploi se répandit dans tous les pays de l'Occident [17], » et saint Paulin avec saint Augustin confirment le fait pour l'Italie et pour Rome. Ainsi donc, à Milan, on célébrait parfois l'officice des vigiles dans l'église et le peuple y assistait; néanmoins cette pratique semble exceptionnelle, car il est impossible de voir un office public dans la prière nocturne à laquelle saint Ambroise invite les fidèles à plusieurs reprises [18]. L'épître à Irénée parle de la récitation ou du chant, le soir, avant les vigiles, du psaume XLIVe ou du moins de l'un de ses versets; toutefois un doute subsiste, ne s'agirait-il pas ici des vêpres qui étaient célébrées *in prima noctis vigilia* [19]; l'épître à Marcelline, sur l'invention des corps des saints Gervais et Protais, mentionne également une vigile solennelle [20]. Ce ne sont pas les seules attestations en faveur de l'office que nous fournissent les œuvres de saint Ambroise. Dans son traité intitulé : *De virginibus*, il parle des *laudes matutinæ* et des heures du jour. De plus, il est question de sept prières : *solennes orationes cum gratiarum actione*, dont il marque l'heure approximative chaque jour; et malgré ces détails si bien circonstanciés en apparence, on se demande si le saint veut parler d'offices célébrés en commun et avec solennité dans l'église ou seulement d'une prière privée [21]. La célébration des Heures de tierce, sexte et none semble attestée à Milan par trois hymnes ambrosiennes : *Jam surgit hora tertia; — Bisternas horas explicans; Ter hora trina solvitur*. Après les vêpres, *hora incensi*, saint Ambroise nomme encore une prière : *Cum denique cubitum perginus*, dans laquelle quelques-uns voient une indication de l'office de Complies [22].

Les vigiles des martyrs reçoivent une attestation éclatante en Occident à propos de la polémique de saint Jérôme contre Vigilance qui blâmait l'usage de l'Église, en Espagne et en Gaule, de passer les nuits dans les basiliques des martyrs [23]. Saint Jérôme fait observer que la vigile principale et le type de toutes les autres est celle de Pâques; les autres laissent à ceux qui les solennisent un peu plus de liberté [24]. Les vigiles solennelles étaient célébrées par les fidèles et Jérôme recommande à la matrone Laeta d'emmener sa petite fille, *virgunculu*, lorsqu'elle irait à l'église, la nuit ou le soir, assister aux vigiles des jours de grande fête, du dimanche et des fêtes des martyrs [25]. La vigile n'est pas la seule des heures de l'office à laquelle la jeune fille doivent assister. Elle sera présente à la prière du

[1] *Constit apostol.*, l. VII, c. XXIV, *P. G.*, t. I, col. 1016 : τρὶς τῆς ἡμέρας νῦν προσεύχεσθε. — [2] *De Anna*, sermo IV, *P. G.*, t. LIV, col. 667. — [3] Théodoret, *Epist.*, CXLV, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1377. — [4] Attestation donnée par Sozomène, *Hist. eccles.*, l. XII, c. XIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 962-967. — [5] Sozomène, *Hist. eccles.*, l. VII, c. XXVII, *P. G.*, t. LXVII, col. 1505. — [6] S. Épiphane, *Adv. hæres.*, l. III, c. XXIII, *P. G.*, t. XLII, col. 829. — [7] Socrate, *Hist. eccles.*, l. V, c. XXII, *P. G.*, t. LXVII, col. 625 et surtout col. 640. — [8] S. Hilaire, *In psalm. LXIV*, *P. L.*, t. IX, col. 420. — [9] S. Athanase. *Apologia de fuga*, n. XXIV; *Hist. arianor. ad monachos*, n. LXXXI, *P. G.*, t. XXV, col. 673, 793. — [10] *Oratio V contra Julianum*, l. II, n. XXV, *P. G.*, t. XXXV, col. 693; *Carm. contr. diab.*, vs. 41-44; *Carm. de virtute*, vs. 920-925, *P. G.*, t. XXXVII, col. 388, 746. — [11] *In psalm. CXVIII*, *P. L.*, t. IX, col. 550-559. — [12] *De Abraham*, l. I, c. IX, n. 84, *P. L.*, t. XIV, col. 451. — [13] Pleithner, *Aelteste Geschichte des Breviergebetes*, in-8°, Kempten, 1887, p. 155-156. — [14] S. Hilaire, *Comment. in psalm. CXVIII*, 55, *P. L.*, t. IX, col. 550 sq. — [15] Paulin, *Vita S. Ambrosii*, n. XIII, *P. L.*, t. XIV, col. 31. — [16] S. Augustin, *Confessiones*, l. IX, c. VII, *P. L.*, t. XXXII, col. 770. — [17] S. Isidore, *De officiis ecclesiasticis*, l. I, c. VII, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 743 sq. : *Ex hinc in cunctis occiduis regionibus earum usus increbuit.* — [18] S. Ambroise, *Exposit. in psalm. CXVIII*, serm. VII, n. 30, 31 serm. VIII, n. 45, 46, 47, 49, 52; serm. XIX, n. 32, *P. L.* t. XV, col. 1291-1292, 1313 sq., 1479. — [19] S. Ambroise, *Epist.*, classis I, n. 29, *P. L.*, t. XVI, col. 1054; cf. *In psalm. XXXVI*, n. 65, 66, *P. L.*, t. XIV, col. 1001; *Expos. evang. sec. Lucam*, l. II, n. 76; l. VII, n. 87 sq., *P. L.*, t. XV, col. 1580, 1721. — [20] S. Ambroise, *Ad Marcellam epist.*, classis I, n. 22, *P. L.*, t. XVI, col. 1024. Cf. S. Augustin, *Confess.*, l. IX, c. VII, *P. L.*, t. XXXII, col. 770. — [21] S. Ambroise, *De virginibus*, l. III, c. IV, *P. L.*, t. XVI, col. 225. — [22] Pour l'office des *laudes*, dit D. Baumer, *op. cit.*, t. I, p. 195, peut-être pourrait-on alléguer un discours attribué à tort à saint Ambroise, mais qui appartiendrait à la fin du IVe siècle ou au commencement du Ve et à la province de Milan ou à la Gaule cisalpine. — [23] S. Jérôme, *Epist.*, CIX (al. LIII), *Ad Riparium*, n. 3, *P. L.*, t. XXII, col. 909, écrite en 404. — [24] S. Jérôme, *Contra Vigilantium*, n. 9, *P. L.*, t. XXIII, col. 347 sq., écrit en 406. — [25] S. Jérôme, *Epist.*, CVII (al. VII), *Ad Lætam*, n. 9, *P. L.*, t. XXII, col. 875, écrite en 403.

matin (*hymnos canere*), de la troisième, de la sixième et de la neuvième heure; particulièrement aux jours de jeûne depuis tierce jusqu'à none. Saint Jérôme parle aussi de l'office des vêpres, *accensa lucernula reddere sacrificium vespertinum*. Enfin, dans les lettres à Eustochium, à Rusticus et à Démétrius, le même saint mentionne un *ordo psalmorum et orationum* et des Heures canoniales : *hora tertia, sexta, nona, ad vesperum, media nocte et mane* [1].

« Saint Augustin est avant tout un témoin irrécusable, authentique, de ce fait qu'au commencement du du Vᵉ siècle, il n'y avait pas encore pour l'Église latine d'ordonnance uniforme concernant le rite et qu'on laissait aux évêques de chaque diocèse, ou au moins aux métropolitains unis à leurs suffragants, une grande latitude pour établir et régler comme ils l'entendaient l'office divin. A condition de maintenir certains points essentiels de tradition apostolique, ils pouvaient se conformer aux besoins des temps, des lieux ou des personnes [2]. » Les vêpres étaient dès lors, en Afrique, un office quotidien composé d'hymnes et de psaumes. Un autre office, dès le dernier quart du IVᵉ siècle, se célébrait le matin, mais il n'est pas aisé de décider si c'était les *laudes* ou la messe ou bien une combinaison de ces deux offices [3].

Outre la mention relative aux vigiles des martyrs que Vigilantius nous a fournie pour la Gaule, nous voyons par une lettre adressée par saint Paulin de Nole à saint Victrice de Rouen que, dans cette dernière ville, clercs, peuple et religieux chantent l'office qui dans les églises, qui dans les monastères [4].

A Nole, saint Paulin récitait avec son clergé l'office du matin et l'office du soir *ex more et ordine* [5]; le peuple assistait également à l'office quotidien du matin pour attirer la bénédiction sur les travaux de la journée [6], se consacrer à Dieu et lui offrir ses prémices.

En Espagne, les renseignements sont rares. Le Iᵉʳ concile de Tolède (400) interdit aux vierges chrétiennes, en l'absence de l'évêque ou du prêtre, le chant des antiennes. Le lucernaire ne pourra être célébré que dans une église, à moins que dans un oratoire de campagne, il se rencontre un évêque ou un prêtre ou un diacre [7]; d'où l'on doit conclure que les vêpres étaient considérées comme un office liturgique solennel. Rappelons que les hymnes de Prudence furent en partie composées pour les heures du jour ou pour l'usage privé des heures canoniales, sans que l'on puisse en conclure qu'elles étaient, dès cette époque, employées dans l'office public [8].

A Rome, le pape saint Damase s'occupa de l'office. Après lui avoir attribué l'ordonnance des psaumes telle qu'elle subsiste de nos jours encore dans le Bréviaire [9], on lui a dénié toute espèce d'intervention dans l'évolution de l'office canonial [10]. L'opinion qui fait de Damase l'auteur d'une nouvelle création liturgique est en grande partie fondée sur une lettre apocryphe de Jérôme à Damase, laquelle est du VIᵉ siècle. Il est indiscutable qu'en l'année 383, Damase introduisit dans la liturgie de Rome le texte nouvellement révisé par saint Jérôme du *Psalterium vetus* qualifié désormais de *Psalterium romanum* [11]. Ce psautier s'est conservé jusqu'à nos jours dans le psaume invitatoire (ps. XCIV), dans de nombreux répons de l'office « du temps » et dans les pièces de chant du missel : Introït, Graduel avec *Alleluia* ou Trait, Offertoire ou Communion; de même dans le Bréviaire et l'office de l'Église de Rome. Bianchini [12] et D. S. Bäumer [13], ne doutent pas que le concile romain de 382, auquel assistaient un assez grand nombre d'évêques — *concilium multorum episcoporum* — n'ait été le point de départ d'un renouveau d'activité liturgique. C'est là une simple vraisemblance à laquelle nous ne saurions nous arrêter [14].

Pour Antioche et la région avoisinante nous avons deux sources exceptionnellement abondantes, les écrits de saint Jean Chrysostome et les *Constitutions apostoliques*. Leur témoignage peut valoir pour le milieu du IVᵉ siècle [15].

Dans le VIIᵉ livre des *Constitutions apostoliques* nous trouvons des prescriptions relatives à la célébration du dimanche qui précède la fête du samedi commémorative de l'achèvement de la création, sauf au samedi saint, jour de deuil. Le dimanche commémore par un office public la résurrection du Christ [16]. Dans les livres II à V du même recueil on trouve des prescriptions relatives à laudes et à vêpres, ainsi qu'à la παννύχια de Pâques. L'évêque doit persuader au peuple l'assistance quotidienne à laudes et à vêpres, avec plus d'instance encore pour le samedi et le dimanche [17]. On récitera des psaumes. Le livre VIᵉ parle entre autres choses [18] de la célébration d'une seule vigile, celle de Pâques, qui occupera la nuit. A la fin, il y aura une allocution au peuple sur des matières relatives au salut. Une prière pour les juifs, la messe, et la fin du jeûne [19]. Le livre VIIIᵉ contient des prescriptions plus précises. Tout chrétien et toute chrétienne priera après son réveil; si ce jour-là il y a instruction, ils se rendront à l'église, de même que les jours chômés pour les esclaves [20]. Puis encore pendant la semaine sainte et la semaine de Pâques; pour l'Ascension, la Pentecôte, la Noël et l'Épiphanie, les fêtes des apôtres, de saint Étienne et « des autres saints martyrs ». Le chapitre XXXIV dit en propres termes : « Faites des prières le matin à la troisième heure, à la sixième, à la neuvième, à l'heure de vêpres et du *gallicinium*. » Au chapitre suivant nous apprenons la structure de l'office de vêpres. Après le psaume lucernaire (ἱλαρὸν φῶς), le diacre récite les grandes prières pour les catéchumènes, pour les

[1] S. Jérôme, *Epist.*, CXXX (al. VIII), *Ad Demetriadem*, n. 15, *P. L.*, t. XXII, col. 1119, écrite en 414; *Epist.*, XXII, *Ad Eustochium de custod. virgin.*, n. 35, 37, *P. L.*, t. XXII, col. 420-421, écrite en 384; *Epist.*, CVIII, *Ad Eustoch. in epitaph. matris Paulæ*, c. XIX, *P. L.*, t. XXII, col. 896, écrite en 404; *Epist.*, CXXV, *Ad Rustic.*, *P. L.*, t. XXII, col. 1109, écrite en 411; Ps. Jérôme, *Breviar. in Psalmos*, *P. L.*, t. XXVI, col. 1352; *Exposit. super psalm. CXIX*, *P. L.*, t. XVXI, col. 1276. — [2] S. Bäumer, *Hist. du brév.*, t. I, p. 197. Cf. F. Cabrol, dans le *Dictionn. d'archéol. chrét. et de liturg.*, t. I, col. 620 sq. — [3] S. Augustin, *Confess.*, l. V, c. IX, *P. L.*, t. XXXII, col. 714, n. 17; *De civit. Dei*, l. XXII, c. VIII, n. 7, *P. L.*, t. XLI, col. 765; *Epist.*, CLXVII (al. XXIX), *Ad Alypium*, n. 11, *P. L.*, t. XXXIII, col. 120, écrite en 395. — [4] S. Paulin, *Epist. ad Victricium Rotomagensen*, XVIII, 5, *P. L.*, t. LXI, col. 239. — [5] Uranius, *Epist. de morte S. Paulini*, n. 4, *P. L.*, t. LIII, col. 861. — [6] Cassien, *Collat. Patrum*, l. XXI, c. XXVI, *P. L.*, t. XLIX, col. 1201-1203. — [7] *Conc. Toletan. I*, can. 9, Hardouin, *Coll. concil.*, t. I, col. 991. — [8] *P. L.*, t. LIX, col. 775 sq. Cf. H. Leclercq, *l'Espagne chrétienne*, in-12, Paris, 1906, p. 133. — [9] Cette attribution, fondée d'ailleurs sur le *Liber pontificalis*, Paris, 1885, t. I, p. XXXIV et p. 315, repose sur une interpolation. — [10] Pleithner, *Aelteste Geschichte des Breviergebetes*, in-8°, Kempten, 1887, p. 264. — [11] S. Berger, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge*, in-8°, Paris, 1893. — [12] Bianchini, notes au *Liber pontificalis*, *P. L.*, t. CXXVIII, col. 85, 87. — [13] S. Bäumer, *Hist. du bréviaire*, t. I, p. 202. — [14] Sur le concile de 382, cf. Hefele, *Histoire des conciles*, édit. Leclercq, in-8°, Paris, 1907, t. II, p. 53; les actes du concile sont perdus; tout ce qu'on tenterait donc d'affirmer touchant les travaux de l'assemblée serait affaire d'imagination, sauf pour quelques rares détails qui n'ont pas rapport à la liturgie. — [15] Alors même qu'on admettrait comme plus tardive la rédaction définitive des *Constit. apostol.*, nous savons que les pièces dont leur compilateur s'est inspiré sont anciennes; pour les six premiers livres, la *Didascalia* (1ᵉʳ quart du IIIᵉ siècle); pour le septième livre, la Didaché (fin du Iᵉʳ siècle); pour le huitième livre, peut-être les *Canones Hippolyti*. — [16] *Constit. apostol.*, l. VII, c. XXIII, XIV, XXX, *P. G.*, t. I, col. 1013-1022. — [17] *Const. apostol.*, l. II, c. LIX, *P. G.*, t. I, col. 742-744. — [18] Le c. XXX parle des réunions aux tombeaux des martyrs et des fêtes en leur honneur, de la prière pour les défunts. — [19] L. V, c. XIX, *P. G.*, t. I, col. 891-895. — [20] L. VIII, c. XXXII, XXXIII.

énergumènes, les compétents et les pénitents, comme à la messe; après le renvoi de tous, la prière pour les fidèles, comme à la messe des fidèles. Le diacre termine les litanies par la prière lucernale (προσφώνησις ἐπιλύχνιος); l'évêque récite l'action de grâces lucernale (εὐχαριστία ἐπιλύχνιος). Alors le diacre dit : *Humiliate capita vestra* pour l'imposition des mains et l'évêque donne la bénédiction. Puis, le diacre congédie l'assemblée. Même dispositif pour l'office des laudes [1].

Les renseignements qui nous sont donnés par saint Jean Chrysostome, pour n'avoir rien de didactique, n'en sont pas moins précieux. Par bribes et par morceaux nous sommes instruits qu'à Antioche on célèbre trois heures canoniales journellement dans l'église et que ceux qui ne peuvent s'y rendre récitent quelques prières à ces mêmes moments au lieu où ils se trouvent [2]. Quelles sont ces trois heures : Laudes, le milieu du jour et vêpres, ou bien tierce, sexte et none? Cette dernière explication semble plus acceptable puisque, dans un autre endroit, l'évêque parle d'un intervalle de deux à trois heures [3]. En tous cas, on célèbre journellement laudes et vêpres [4] et nous savons qu'on y récitait les mêmes prières et les mêmes psaumes que prescrivent les *Constitutions apostoliques* [5]. Dès qu'il fut à Constantinople, Jean tenta de faire revivre le zèle pour l'office de nuit. Les femmes viendraient à l'office du jour, les hommes à celui de la nuit, celui qui ne pourrait venir à l'église prierait chez lui, mais il ne fallait pas passer la nuit entière dans le sommeil [6]. Le peuple de Constantinople recommença à fréquenter avec zèle les offices de la nuit et du matin [7]; les παννύχια avaient lieu de temps en temps, peut-être le dimanche, elles se terminaient par les laudes. Tous les jours il y avait laudes et vêpres. Diverses homélies marquent, avec toute la clarté désirable l'office de nuit, laudes, tierce, sexte, none comme offices monastiques [8]; nous ne saurions en dire de même pour prime et complies [9].

Autour de ce noyau liturgique, nous pouvons maintenant grouper les indications provenant des milieux plus exclusivement monastiques.

Saint Basile a écrit une règle pour les moines, règle dont les prescriptions ont été suivies dans la plupart des monastères de l'Orient et aux termes de laquelle il doit y avoir chaque jour des moments fixés pour la prière [10]. On pratiquait les réunions des sept heures canoniales : au milieu de la nuit, au matin, à la troisième, à la sixième et à la neuvième heure, à la chute du jour; enfin pour obtenir le nombre sept suggéré par l'Écriture; *septies in die laudem dixi tibi*, la prière de la sixième heure (= midi) était scindée en deux tronçons disposés l'un avant, l'autre après le repas [11]. Toutes ces réunions sont justifiées par des passages de l'Écriture qui recommandent la sanctification de ces divers moments. Au milieu de la nuit (Act., XVI, 25); à l'aurore (Ps. CXVIII, 62); à tierce, sexte et none (Act., II, 15; Ps. LIV, 18; Act., III, 1); à la fin du jour (Ps. IV, 5); à l'entrée de la nuit (Ps. XC) [12]. Nous ne possédons que des indications trop succinctes sur ces différentes heures; heureusement nous sommes mieux renseignés en ce qui concerne les vigiles nocturnes qui se célébraient dans les églises monastiques et séculières. « La façon d'exécuter [la psalmodie, à Césarée], actuellement usitée, est commune, dit saint Basile, à toutes les Églises de Dieu. En effet, chez nous le peuple se lève dans la nuit pour se rendre à la maison de la prière et, après avoir fait leur confession, dans l'affliction et les larmes, les assistants passent de la prière à la psalmodie. Ils se divisent bientôt en deux chœurs qui psalmodient alternativement ou se répondent, pour pouvoir de la sorte méditer sur les saintes paroles qu'ils prononcent, et d'un autre côté pour exciter la distraction du cœur. Puis ils chargent de nouveau un des assistants de chanter le cantique (ou la mélodie); les autres y répondent. Ils passent ainsi la nuit dans une psalmodie variée, dans laquelle ils intercalent des prières; et lorsque le jour commence à poindre, ils récitent tous ensemble, d'une seule bouche et d'un seul cœur, le psaume de la confession (= *Miserere*), chacun pouvant s'appliquer à lui-même les paroles de pénitence [13]. » La célébration des vigiles qui réclamait une description et une apologie de cette nature n'était donc pas encore admise à Néo-Césarée; par contre la lettre déjà citée nous apprend qu'on la célébrait chez les Égyptiens, les habitants des deux Libyes, ceux de la Thébaïde et de la Palestine, les Arabes, les Phéniciens, les Syriens et les riverains de l'Euphrate, en un mot chez tous ceux parmi lesquels les vigiles, les prières et la psalmodie sont en usage [14]. Ces réunions étaient presque indéfiniment extensibles et c'est peut-être ce caractère qui explique comment, avec la diminution de la ferveur, ces mêmes réunions devinrent aussi contractiles qu'elles avaient été dilatables. Saint Basile rapporte qu'il arriva, au jour anniversaire d'un martyr, que les fidèles après avoir célébré les vigiles dans la cathédrale, en l'absence de l'évêque retenu dans une autre église un peu lointaine, refusèrent de se séparer malgré que Basile ne fut pas rentré pour l'heure de la prédication. Malgré qu'il eut passé une nuit en prières, le peuple demeura assemblé jusqu'à midi, chantant des psaumes en attendant le retour de l'évêque [15].

De cet ensemble de renseignements nous pouvons conclure, qu'à Césarée, les offices se composaient de psaumes, de prières et de chants. On y faisait aussi des lectures [16] et des prédications [17]. Les lectures se composaient de pericopes prophétiques, apostoliques et évangéliques [18].

Nous venons de voir que la règle monastique à Césarée prescrivait sept heures de prière; en Syrie, dans

[1] L. VIII, c. XXXVII, dans Pitra, *Juris eccles. Græcor. hist. et monum.*, in-4°, Romæ, 1867, t. I, p. 409. — [2] S. Jean Chrysostome, *De S. Anna*, sermo IV, n. 5, *P. G.*, t. LIV, col. 667-668. — [3] Bingham, *Orig. sive antiquit. Eccles.*, l. XIII, c. IX, n. 8, in-8°, Halæ, 1723, t. V, p. 306. — [4] S. Jean Chrysostome, *Expos. in ps. CXL*, *P. G.*, t. LV, col. 426-427; *Homil.*, XVIII, *In Act. Apostol.*, n. 5, *P. G.*, t. LX, col. 147. — [5] S. Jean Chrysostome, *In Epist. I ad Tim.*, II, 1, *P. G.*, t. LXI, col. 530. — [6] On éveillera jusqu'aux enfants, afin qu'ils récitent quelque prière et se rendorment ensuite. Voir toute l'homélie XXVI sur les Actes des Apôtres. — [7] Sozomène, *Hist. eccles.*, l. VIII, c. VII, VIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 1335 sq.; S. Jean Chrysostome, *Homil.*, IV, *In illud Vidi Dominum*, n. 1, *P. G.*, t. LVI, col. 120. — [8] *Homil.*, XIV, *In Tim.*, V, *P. G.*, t. LXII, col. 575, n. 3, 4; *Homil.*, LXVIII (al. LXIX), *In Matth.*, *P. G.*, t. LVIII, col. 644; *Homil. in psalm. CXVIII*, *P. G.*, t. LV, col. 705. — [9] C'est l'opinion de Pleithner, *op. cit.*, p. 246-247, que S. Bäumer, *op. cit.*, t. I, p. 135, écarte doucement. — [10] Pleithner, *Aelteste Geschichte des Breviergebetes*, p. 164; G. Bickell, dans *Der Katholik*, 1873, t. II, p. 417 sq.; S. Bäumer, *op. cit.*, t. I, p. 115 sq. — [11] *Sermo asceticus*, I, *P. G.*, t. XXXI, col. 877. Si le sermon n'est pas de saint Basile, il est, à coup sûr, d'un contemporain. — [12] Sur la distinction de ces deux moments, cf. S. Bäumer, *op. cit.*, t. I, p. 117, note 3. — [13] S. Basile, *Epist.*, CCVII (al. LXIII), *ad cleric. Neoces.*, *P. G.*, t. XXXII, col. 764. — [14] *Ibid.*, est-ce à dire que la même ordonnance était usitée en Palestine, en Égypte, en Libye, dans la Thébaïde. On doit entendre cette identité d'une manière large, puisque nous savons par Cassien qu'en Égypte la coutume différait de ce qu'elle était en Palestine et ailleurs, comme nous le dirons bientôt. — [15] S. Basile, *Homil. in psalm. CXIV*, *P. G.*, t. XXIX, col. 484. — [16] S. Basile, *Homil. in psalm. LIX*, 2, *P. G.*, t. XXIX, col. 464. — [17] S. Basile, *Homil. in psalm. CXIV*, *P. G.*, t. XXIX, col. 484. La prédication formait la conclusion habituelle ou une partie des παννύχια; elle se rattachait toujours à la lecture des saintes Écritures ou des actes des martyrs. D'après Socrate, on lisait les Écritures aux vêpres du samedi et du dimanche, dans les diverses églises d'Orient et, d'ordinaire, les prêtres ou les évêques les expliquaient. *Hist. eccles.*, l. V, c. XXII, *P. G.*, t. LXVII, col. 640 — [18] S. Basile, *Homil.*, XIII, *Exhortat. ad S. Baptisma*, *P. G.*, t. XXXI, col. 424.

les monastères, on observait, au dire de saint Éphrem, six heures obligatoires : la nuit, le matin, tierce, sexte, none et le soir. Les prières de la nuit, du matin et du soir se récitaient en commun à l'église, tandis que pour tierce, sexte et none on en était encore, comme chez saint Basile d'ailleurs, à la récitation privée[1]. Un traité écrit vers la deuxième moitié de IVe siècle[2] mentionne six heures canoniques : ce sont : les vigiles qui commencent vers le milieu de la nuit[3] et qui interrompent le sommeil ; elles sont suivies sans aucun intervalle des matines qui tombent ainsi vers l'aurore. A l'office de la nuit — notez ce trait de ressemblance avec l'usage de Césarée — on récite tous les jours le psaume *Miserere mei Deus*. Pour le reste on se règle sur le temps dont on dispose : « Récite autant de psaumes que tu pourras en réciter debout ; et après chaque psaume fais une prière et une génuflexion[4]. Après trois psaumes dis l'*Alleluia*. S'il y a d'autres vierges avec toi, elles doivent aussi psalmodier, et chacune à votre tour récitez l'oraison. Au point du jour, dites le psaume LXII (*Deus, Deus meus, ad te de luce vigilo*), et, lorsqu'il fait jour, le cantique des trois jeunes hommes : *Benedicite, omnia opera Domini, Domino*, puis la grande doxologie : *Gloria in excelsis Deo et in terra pax*... Que le soleil à son lever voie le livre (Écriture ou psautier) dans tes mains. Tu dois prier à la troisième heure, parce qu'à cette heure l'arbre de la croix a été préparé ; à la sixième, parce que le Fils de Dieu a été élevé sur la croix. A la neuvième, tu dois de nouveau prier (avec hymnes, psaumes, doxologies et confession des péchés) parce qu'à cette heure le Seigneur a rendu l'âme sur la croix. Lorsque la douzième heure est arrivée (vêpres, lucernaire), heure où le Seigneur descendit aux enfers, il faut faire des prières plus longues et plus ferventes[5]. » Cette prière du soir se fait en commun, tandis que tierce, sexte et none sont la plupart du temps, récitées privément.

Nulle part, dans les témoignages qui précèdent et dans ceux qui vont suivre, nous ne relevons une mention ni une simple allusion à un fait que le canon 17e du concile de Laodicée est seul à signaler, la présence de leçons de l'Écriture à l'office[6]. « Que dans les assemblées pour le service divin on ne chante plus les psaumes immédiatement l'un après l'autre, mais que l'on intercale une leçon après chaque psaume[7]. » Or, il semble bien que nulle part on n'a fait de lecture dans l'office après chaque psaume[8]. A moins d'appliquer le canon 17e à la messe des catéchumènes où il indiquerait les deux ou trois leçons intercalées dans le chant des psaumes avant et après l'épître, on ne peut l'entendre de l'office des heures du jour qu'à la condition de faire de ἀνάγνωσιν la lecture ou la récitation d'une collecte ainsi que nous en trouvons des exemples chez Jean Cassien et dans la *Peregrinatio Egeriæ*. Avant de quitter le concile de Laodicée mentionnons encore les dispositions contenues dans les canons 18e, 51e et 59e. Le canon 18e prescrit la récitation des prières (λειτουργία τῶν εὐχῶν) à none et à vêpres. De quelles prières s'agit-il ? Denys le Petit, dont l'explication présente l'avantage d'être plus rapprochée du temps où cette disciplineétait en vigueur que ne pourraient l'être nos conjectures, interprète ces prières des *supplicationes orationum*, prières finales, les mêmes qu'on récitait après la messe pour les catéchumènes, les pécheurs, les fidèles. Le canon 51e porte que pendant le carême on fera mémoire des martyrs seulement le samedi et le dimanche[9]. Le canon 59e dit de ne pas chanter de psaumes populaires (ἰδιωτικοὶ ψαλμοί) dans l'église, mais seulement de lire les livres canoniques[10].

Grâce à Jean Cassien nous allons étendre beaucoup notre connaissance de l'office canonial des moines. Cassien, élevé dans le monastère de Bethléhem, a visité les monastères de Palestine, de Syrie, de Mésopotamie et d'Égypte avant l'année 402. Plus tard, devenu abbé, il a consigné par écrit et mis en pratique les coutumes observées en Orient et son ouvrage a contribué pour une large part à naturaliser en Occident les usages orientaux. En 415-417, à l'heure où écrit Cassien, il nous apprend que les rites égyptiens et orientaux se sont introduits, avec certaines modifications parfois, dans les monastères d'Occident. Quoique palestinien par son éducation, Cassien éprouve une prédilection marquée pour les Égyptiens et pour cette raison l'influence et les réminiscences égyptiennes prédominent dans les *Consuetudines* qu'il rédige et qu'il applique. Il faut tenir compte de cet indice dans les origines de la liturgie monastique en Occident de même qu'on a pu remarquer une influence palestinienne mieux marquée dans la liturgie romaine et séculière.

Tous les monastères d'Égypte étaient d'accord entre eux sur le rite de la prière[11]. Les moines égyptiens avaient deux réunions quotidiennes : vêpres et l'office de nuit. Dans chacun de ces offices on chantait douze psaumes et on lisait deux leçons empruntées l'une à l'Ancien, l'autre au Nouveau Testament[12]. Le samedi, le dimanche et pendant le temps pascal les deux leçons étaient tirées du Nouveau Testament, la première des actes ou des épitres, la seconde de l'évangile. Après chaque psaume (ou chaque division des longs psaumes) qu'un des frères chante, tous se lèvent et méditent mentalement, s'agenouillent, prient un instant, se relèvent et, les bras étendus, écoutent la prière ou la collecte que récite le prêtre. Tandis qu'en Occident le psaume se termine par le *Gloria Patri*, en Orient cette doxologie ne prend place qu'après l'antienne. Le psaume douzième et dernier est toujours un de ceux qui, dans le psautier, sont pourvus de l'*Alleluia*. Les moines égyptiens récitaient en particulier la partie de l'office correspondant à laudes, tierce, sexte et none[13].

Dans les monastères de Palestine, de Mésopotamie et de tout le reste de l'Orient on paraît, tout en différant de la coutume d'Égypte, n'avoir guère connu, d'une province à l'autre, l'uniformité dans la psalmodie. Suivant les lieux on récitait dix-huit, vingt, trente psaumes et même davantage, en y ajoutant des antiennes prolongées accompagnées d'autres modulations musicales. Les vigiles étaient célébrées le vendredi soir pour le samedi et dans la nuit du samedi pour le dimanche[14]. Voici la description de l'office de nuit :

[1] S. Basile, *Regulæ fusius tract.*, c. XXXVII, in-4° ; *Regul. brev.*, c. CXLVII, *P. G.*, t. XXXI, col. 1013, 1180. — [2] P. Batiffol, *Le* Περὶ παρθενίας *de pseudo-Athanase*, dans *Römische Quartalschrift*, 1893, t. VIII, p. 274 sq. — [3] μεσονύκτιον tandis que les κατανύξεις n'avaient pas lieu tous les jours. — [4] Pratique égyptienne, cf. Cassien, *Instit. cœnob.*, l. II, c. VII. — [5] *De virginitate sive de ascesi*, c. XII, XVI, XX, *P. G.*, t. XXVIII, col. 265, 272, 276. — [6] Le concile de Laodicée paraît postérieur, mais de très peu, au concile de 381. Sur ce concile, cf. Hefele, *Histoire des conciles*, édit. Leclercq, t. I, p. 994, et le résumé que nous y donnons d'un travail de M. Boudinhon sur les canons de ce concile. — [7] Hefele, *Hist. des conciles*, édit. Leclercq, t. I, p. 1009. — [8] G. Bickell, dans *Der Katholik*, 1873, t. II, col. 575 sq., a accepté ce texte comme preuve. — [9] Cela ne prouve pas, comme on l'a dit souvent, écrit S. Bäumer, que les fêtes des saints étaient supprimées pendant le carême. *Memoria*, c'est la mémoire solennelle avec le sacrifice de la messe et la communion ; les cinq autres jours de la semaine, il n'y avait pas de messe. — [10] Hefele, *Hist. des conciles*, édit. Leclercq, t. I, p. 1025 sq. — [11] Cassien, *De institutis cœnobiorum*, l. II, c. III, *P. L.*, t. XLIX, col. 79. — [12] *Ibid.*, l. II, c. IV, *P. L.*, t. LXIX, col. 83. — [13] *Ibid.*, l. III, c. II, *P. L.*, t. LXIX, col. 114. Les Égyptiens n'observaient pas d'heures précises pour la prière pendant le jour. — [14] *Ibid.*, l. III, c. VIII, *P. L.*, t. LXIX, col. 140.

« Les vigiles sont célébrées dans les monastères d'Orient toutes les semaines depuis les premières vêpres du samedi, c'est-à-dire depuis l'entrée de nuit du vendredi jusqu'au quatrième chant du coq. Et cela doit se faire de façon qu'on divise tout l'office des vigiles en trois parties. On chante d'abord trois psaumes antiphonés, les assistants étant debout, et à ce qu'il semble chantant les antiennes ou de petites sentences. Puis on s'asseoit sur des sièges ou des bancs, ou même à terre, et on répond aux trois psaumes, qu'un seul récite debout. Suivent trois leçons qu'on écoute assis [1]. » Les rapprochements se présentent d'eux-mêmes avec les usages que nous avons déjà rencontrés, notamment ceux des Égyptiens et de l'Église de Césarée. Ces vigiles n'étaient pas seulement célébrées par des moines, mais par les clercs et les fidèles ; mais, d'après une très juste observation de dom S. Bäumer [2], « il est peu croyable que les longs et fatigants offices de nuit du dimanche on ait moins prié que les Égyptiens, vantés par Cassien pour leur modération, ne le faisaient aux vêpres et aux vigiles moins solennelles des jours de la semaine. Cassien a voulu dire par là que, pour éviter la monotonie et la lassitude, on avait partagé le tout en trois offices, dont chacun, divisé à son tour en trois parties, se composait de six psaumes (trois antiennes et trois répons) et de trois leçons. Cela paraît d'autant plus vraisemblable, que saint Basile, décrivant le même office, dit : *Post æquam, in psalmodiæ varietate noctem traduxere intermixtis precibus...* Cassien veut simplement appuyer sur la variété et il fait abstraction du nombre de prières, qui variaient suivant la longueur des nuits d'hiver et d'été. On pourrait penser qu'ainsi la série de six psaumes et de trois leçons se répétait trois fois ou plus souvent même. Cette hypothèse répondrait à la remarque de Cassien qu'en plusieurs endroits on disait dix-huit psaumes aux vigiles. En admettant que la série se répétait plus souvent on aurait ce nombre de dix-huit, vingt et jusqu'à trente psaumes. Il ne paraîtrait pas trop hardi de supposer qu'en Palestine, en Mésopotamie, dans l'Asie-Mineure, les matines ou vigiles du dimanche se composaient, à la fin du IVe siècle, de dix-huit psaumes et de neuf leçons. De ces dernières, trois étaient empruntées peut-être à l'Ancien Testament, trois aux Épîtres ou Actes des apôtres, trois à l'Évangile, mais il n'est pas invraisemblable que la leçon de l'Évangile, selon ce qui se passait à Jérusalem, formât une seule leçon. Puis il y avait des antiennes et des répons, de courtes prières intercalées entre les psaumes et d'autres à la fin. »

Vers l'an 382, dans un monastère de Bethléhem, en vue de remédier à la paresse de quelques religieux qui, au sortir de laudes, prolongeaient leur sommeil jusqu'à l'heure de tierce, il fut décidé qu'on célébrerait un second office du matin, avant le commencement du travail [3]. Cet office, qui se composait de trois psaumes et de prières, porta d'abord les noms de *novella solemnitas* ou *altera matutina* et enfin de *prime* dans la règle du Cassin. L'Occident accueillit l'institution nouvelle de meilleure grâce que l'Orient où certains monastères n'en voulurent pas entendre parler [4]. On y récitait les psaumes L, LXII, LXXXIX [5].

Le manque d'uniformité que Cassien signale pour l'office de nuit monastique en Orient se remarque également pour l'office des heures de tierce, sexte et none. Ici, on récitait trois psaumes à tierce, six à sexte, neuf à none; là, on se contentait de trois psaumes indifféremment à chaque heure; et cette dernière pratique était très généralement adoptée en Palestine, en Mésopotamie, etc. [6]. Ailleurs, on supprimait les petites heures le dimanche avant midi, ailleurs encore on les célébrait dans un office commun.

L'office de vêpres, *lucernarium*, est déjà en possession d'une si ancienne prescription et d'une dignité si éminente qu'il rappelle non seulement le sacrifice du soir, *sacrificium vespertinum* de l'Ancien Testament, mais le sacrifice eucharistique et le sacrifice du calvaire. En conséquence, il l'appelle *Eucharistia lucernalis* et *Gratiarum actio vespertina*.

Il est impossible de voir les origines de l'office de complies dans un office extraordinaire que mentionne Cassien et qui se célébrait le dimanche seulement après le repas du soir, avant le repos de la nuit et qui consistait dans le lavement des pieds. Le dimanche on mangeait après vêpres et on récitait quelque prière.

Si incomplets qu'ils soient, ces détails nous permettent de retracer au moins le cadre de l'office des moines. Nous savons encore qu'à la fin de l'office commun on récitait une triple prière [7]. La composition n'est pas connue avec certitude. On peut supposer qu'elle contenait : 1° Une litanie pour tous les besoins, commençant par l'invocation pour la paix; 2° l'oraison du diacre (*gratiarum actio*) [8]; 3° la bénédiction de l'évêque ou du prêtre avec cette conclusion : *Exite in pace*.

La liturgie de l'office canonial dans l'Église de Jérusalem à la fin du IVe siècle nous est connue d'une manière sommaire par les catéchèses de saint Cyrille et d'une manière beaucoup plus détaillée par une nonne espagnole, Égéria, auteur d'une relation de voyage aux Lieux saints, vers l'an 385.

Chaque jour, moines et vierges et simples fidèles se rendent à l'église vers une heure et demie après minuit pour célébrer la vigile qui se prolonge jusqu'au lever du jour. On psalmodie avec des antiennes et des répons, à la fin de chaque psaume on récite une oraison. Au point du jour, on commence les *matutinos ymnos* [9], l'évêque arrive, dit une oraison et renvoie les catachumènes, une autre oraison et renvoie les fidèles. L'assemblée est congédiée quand le jour a paru.

Aucune mention de l'office de tierce. A sexte, vers midi, et à none, l'office public se compose de psaumes et d'antiennes jusqu'à l'arrivée de l'évêque qui récite une oraison, bénit et renvoie l'assemblée.

A la dixième heure, quatre heures (*lucernare, likinikon*) on allume les lampes et on chante les psaumes du soir avec antiennes, dès que l'évêque arrive, il prend place et on poursuit le chant des psaumes et des hymnes. Un diacre fait la commémoration de chacun et le chœur des petits garçons répond après chaque nom *Kyrie eleison*. L'évêque dit l'oraison, prie pour les catéchumènes, pour les fidèles et renvoie l'assemblée. D'autres cérémonies ont lieu, mais tout à fait locales et que, pour cette raison, nous ne mentionnerons pas en détail.

Dans la nuit du samedi au dimanche, bien avant le chant du coq, moines, clercs, vierges et une foule compacte se rassemblent hors de l'église de la Résurrection qui n'ouvre pas ses portes avant le chant du coq. Pour tromper l'attente, on chante des psaumes antiphonés, et après chaque psaume ou chaque antienne et répons il y a une oraison. Au chant du coq,

[1] S. Bäumer, *op. cit.*, t. I, p. 142. Vraisemblablement ces lectures étaient de l'Ancien Testament, des écrits des Apôtres, de l'Évangile. — [2] *Ibid.*, t. I, p. 143. — [3] Pargoire, *Prime et complies*, dans la *Revue d'hist. et de litt. relig.*, 1898, t. III, p. 281-288. Cf. art. APODEIPNON. — [4] Cassien, *Instit. cœnob.*, l. III, c. IV, *P. L.*, t. XLIX, col. 126-132. — [5] D'après saint Basile, saint Jean Chrysostome et les *Constitutions apostoliques*, les psaumes Le et LXIIe étaient employés à laudes. On ne saurait dire s'ils furent supprimés dans cet office quand ils passèrent à l'office de prime. *Instit. cœnob.*, l. III, c. VI, *P. L.*, t. XLIX, col. 135. — [6] *Instit. cœnob.*, l. III, c. III, *P. L.*, t. XLIX, col. 116. — [7] *Collat.*, l. IX, c. XXXIV, *P. L.*, t. XLIX, col. 816. — [8] *Instit. cœnob.*, l. XI, c. XV, *P. L.*, t. XLIX, col. 416-417, nous montre un moine qui dit de mémoire ces oraisons et *plebis sermonem et catechumenis missam*. — [9] Nous avons dit déjà que *hymne* avait une acception générale qui permet d'entendre par ce mot des « psaumes »

les portes s'ouvrent et l'évêque pénètre dans l'église. « Cet office ne paraît correspondre à aucune des parties liturgiques aujourd'hui en usage. M. Duchesne y voit un vestige de l'antique réunion qui durant les premiers siècles du christianisme, avait lieu dans la nuit du dimanche et des jours de stations; cet office, coordonné à une messe à laquelle le peuple et les clercs assistaient, se serait ensuite combiné avec celui de matines qui l'élimina. Mais il n'y a pas trace de lectures et d'homélies dans le texte d'Égéria (comme dans les jours de stations); d'après les termes qu'elle emploie, ces prières ne paraissent avoir d'autre but que d'occuper les fidèles en attendant le commencement de l'office[1]. » Le peuple entré, un prêtre dit un psaume auquel tous répondent et on termine par une oraison; successivement, un diacre et un clerc inférieur font de même et on conclut par une commémoraison et la prière pour tous. On apporte l'encens et l'évêque lit le récit de la résurrection du Sauveur. L'évangile terminé, l'évêque se retire, on chante un psaume, on dit une oraison, l'évêque donne sa bénédiction et on se sépare.

Cet office de matines a imposé des allées et venues, c'est donc dans l'église de la Résurrection qu'on se retrouve pour célébrer *laudes*. On chante des psaumes antiphonés jusqu'au jour, chaque psaume ou chaque antienne est suivi d'une oraison. Les prêtres et diacres se relayent pour cet office auquel les fidèles, simples laïques, ont la permission d'assister à moins qu'ils ne préfèrent rentrer chez eux pour dormir.

La description des fêtes célébrées aux diverses saisons liturgiques est étrangère à notre étude. Dans le détail un peu enchevêtré des rites nous pouvons dégager l'ordonnance générale que voici : A Jérusalem, vers la fin du IVe siècle, on célébrait cinq Heures canoniales: vigiles, laudes, sexte, none et vêpres. En carême, on célébrait tierce. Les psaumes étaient chantés avec antiennes, on chantait également des oraisons ou des répons (*psalmi responsorii*) et d'autres hymnes; on faisait des lectures tirées des saintes Écritures. Le dimanche, l'office de matines se terminait par le chant de l'évangile de la Résurrection. Les matines du samedi et celles du dimanche ainsi que plusieurs autres attiraient le peuple et tout le clergé, tandis que, pendant le reste de la semaine, les moines, les gens pieux, quelques prêtres ou diacres de service y assistaient seuls. Les antiennes, oraisons, leçons, psaumes, répons et hymnes étaient appropriés au mystère de la fête, ce qui paraît à la pèlerine d'Occident une nouveauté remarquable.

Nous terminerons cette revue de l'office canonial dans les églises et les monastères par un document relatif à la coutume en vigueur au mont Sinaï. Les abbés Jean et Sophrone, pèlerins au monastère, racontent ce qu'ils ont vu. C'est d'abord l'office des vêpres. L'abbé Nil commence par le *Gloria Patri* et la doxologie qui suit. Ensuite les psaumes *Beatus vir* (ps. I ou CXI), *Domine clamavi ad te* (ps. CXL) sans les tropaires, l'hymne Φῶς ἱλαρόν, la prière Καταξίωσον, le *Nunc dimittis* avec les prières qui lui font suite.

Après le repas du soir, on commence l'office de nuit. D'abord les psaumes IV, VI, XII, XXIV, XXX, XC, le *Pater noster*. On remarquera la présence des trois psaumes de complies (IVe, XXXe et XCe).

On passe aux psaumes accoutumés. Le premier nocturne en comporte cinquante suivis du *Pater noster* et *Kyrie eleison*. On écoute assis une lecture (celle-ci est l'épître catholique de saint Jacques) et on aborde les cinquante psaumes du second nocturne que suit une lecture (l'épître catholique de saint Pierre). On récite alors le troisième nocturne de cinquante psaumes avec *Pater noster* et *Kyrie eleison* suivis de la lecture (l'épître catholique de saint Jean). On lit debout neuf hymnes qui se trouvent à la fin de la psalmodie, mais sans tropaires et en omettant le *mesodion* après la 3e, la 6e et la 9e hymnes, ensuite *Pater noster* et *Kyrie eleison*. A la fin des laudes, on récite les psaumes CXLVIII, CXLIX, CL, sans tropaires.

On commence alors la grande doxologie (*Gloria in excelsis Deo*), le symbole (des apôtres ou de Nicée), le *Pater noster* et douze ou trente ou trois cents fois *Kyrie eleison*. L'abbé Nil qui préside conclut par cette prière : « Fils et Verbe de Dieu, Jésus-Christ, notre Dieu, ayez pitié de nous, envoyez-nous le secours de votre grâce et sauvez nos âmes. » Tous répondent : *Amen*.

Un des deux pèlerins se trouvant assis à côté de l'abbé Nil lui demanda : « Comment se fait-il qu'à l'office des vêpres du dimanche, vous ne chantiez pas ou ne récitiez pas des tropaires au psaume CXL, ni à l'hymne Φῶς ἱλαρόν? D'où vient que, au Canon, vous ne chantiez pas le Θεὸς Κύριος, à la division des psaumes la Καθίσματα ἀναπαύσιμα (prières intercalaires en forme de répons et plus grandes antiennes ou strophes d'hymnes), au cantique des trois jeunes gens, *Benedicite*, aucun tropaire et au *Magnificat* (qui est récité à laudes) vous ne chantiez pas la Πᾶσα πνοή et que vous ne lisiez pas, au *Gloria in excelsis*, le récit de la résurrection? » L'abbé Nil expliqua dans un long discours que le devoir des moines différait de celui du clergé séculier, aussi bien en ce qui concerne le sacrifice qu'en ce qui a trait à l'office des vêpres et des matines. A cause du peuple, il y avait des chantres, des lecteurs, des sous-diacres, des diacres et des prêtres appliqués à lire, à psalmodier et à chanter d'une façon particulièrement solennelle, de concert avec le peuple, des hymnes, des antiennes, des tropaires de toutes sortes et de riches mélodies. Il n'en pouvait être de même pour les moines qui menaient une vie de pénitence et de mortification. Mais il est permis aux moines, une fois la prière terminée, de lire de concert avec les laïques, les livres de Moïse, de Josué, des Juges et des Rois, le livre de Job, les livres de Salomon, les Prophètes et les écrits du Nouveau Testament.

3° *Après la Paix de l'Église : Expansion en Occident.* — On peut fixer vers l'époque de saint Grégoire le Grand le développement original de la liturgie latine ou romaine et sa séparation complète de la liturgie orientale. Le dissentiment de plus en plus grave entre Rome et Constantinople fait l'isolement de plus en plus complet. Les Orientaux s'engagent dans une voie où les Latins ne veulent pas les suivre. Tandis que ceux-ci demeurent fidèles à la forme ancienne, ceux-là distendent le vieux cadre de l'office canonial et y introduisent en grand nombre les hymnes, les odes, les tropaires, les ekténies, les bénédictions, les idiomèles, les antiennes, reléguant au second plan la psalmodie et les lectures.

C'est donc désormais l'Occident qui va nous retenir exclusivement. Jusqu'au début du VIIIe siècle, nous serons réduits à des témoignages isolés et parfois discordants parce que jusqu'au pontificat de saint Grégoire une latitude presque absolue est laissée aux évêques pour la création des rites et l'ordonnance de l'office. On se contentait d'un accord tacite et général relativement aux lignes maîtresses et aux éléments constitutifs de l'office; mais les prières ni les chants n'étaient encore réunis dans un livre unique[2] et on devait recourir simultanément pendant la durée d'un seul office à une série de livres spéciaux tels que : le lectionnaire, l'hymnaire, le psautier, etc. Il existait toutefois, parmi ces livres, un cahier relatif à la récitation des pièces liturgiques conformément aux prescriptions de l'évêque,

[1] F. Cabrol, *Étude sur la Peregrinatio Sylviæ*, in-8°, Paris, 1892, p. 51. — [2] C'est encore le cas aujourd'hui en Orient, Nilles, *Kalendarium manuale*, in-8°, Œniponte, 1879, p. XXVI sq., XLIX.

du métropolitain, du patriarche ou du pape; on appelait ce cahier *directorium* ou *breviarium*.

Nous avons dit que Jean Cassien, originaire de Palestine, voyageur en Égypte, avait introduit en Gaule des coutumes monastiques orientales sous l'influence desquelles se fit le développement de l'office canonial en Occident. C'est ainsi qu'on y récitait une prière après chaque psaume, à la mode d'Égypte, à la différence que les Égyptiens restaient debout, tandis que les moines gaulois s'agenouillaient entre chaque psaume qu'ils récitaient en beaucoup plus grand nombre qu'en Égypte[1]. Autre ressemblance entre l'Orient et l'Italie, où, dans toutes les églises, à la fin des laudes, on chantait le psaume L[2]; en Gaule et en Occident, on disait à laudes les psaumes CXLVIII, CL, LXII, LXXXIX. A la fin de tous les psaumes, l'assemblée entière chantait le *Gloria Patri*[3]. Dans les monastères de la Gaule l'office de nuit était quotidien, laudes suivait à quelques minutes de distance[4], et prime s'était établi presque aussitôt après son institution en Orient. Ainsi donc, dans les monastères d'Occident, dès le début du Ve siècle, on avait les sept Heures canoniales : matines, laudes, prime, tierce, sexte, none et vêpres[5].

Un siècle après Cassien, un moine de Lérins, devenu évêque d'Arles, écrivit, vers 500 ou 502, une règle pour les moines de son monastère[6]. Les ordonnances qu'elle contient relativement à l'office, concurremment avec les renseignements de Cassien et les prescriptions de saint Aurélien d'Arles († 585) nous aident à comprendre les progrès de l'office monastique et de celui du clergé séculier au Ve et au VIe siècle dans une grande partie de l'Occident[7]. Le samedi, le dimanche et les jours de fête, la vigile aura douze psaumes, trois antiennes et trois leçons empruntées l'une aux Prophètes, l'autre à l'apôtre, la troisième à l'Évangile. Cette ordonnance accuse déjà suffisamment l'influence égyptienne[8]. Les autres jours de la semaine, depuis le mois d'octobre jusqu'à la fête de Pâques, on récite deux nocturnes et trois leçons. Les psaumes sont récités d'après l'ordre du psautier et en alternant d'une façon antiphonée. Le dimanche, on récite six leçons (trois pour chaque nocturne?) dont la première est toujours le récit de la Résurrection ; ce qui accuse l'influence orientale ou de Jérusalem.

L'office de laudes trahit également l'influence gréco-orientale. Le dimanche on commence par un *psalmus directaneus*, le psaume CXLIV : *Exaltabo te, Deus meus et Rex meus ;* puis viennent le psaume *Confitemini*, le cantique *Cantemus Domino* (Exode, XV), le psaume *Lauda anima mea Dominum* (Ps. CXLV), les *Benedictiones* (Dan., c. III : *Benedicite omnia opera*), le *Laudate Dominum de cœlis* (Ps. CXLVIII, CXLIX, CL), le *Te Deum laudamus*, le *Gloria in excelsis*, et le *Capitellum*. La règle d'Aurélien mentionne en outre le ps. LXII *Deus, Deus meus*, le ps. XLII *Judica me Deus*, et au lieu du *Te Deum* on disait le *Magnificat*.

La règle de saint Césaire pour les moines ne contient aucune disposition relative et aux petites heures et à vêpres; cette lacune semble devoir être compensée par ce que nous trouvons dans la règle pour les nonnes et dans la règle de saint Aurélien. Ici nous trouvons à tierce, à sexte et à none, pendant le temps pascal, la récitation de douze psaumes et trois leçons, les hymnes[9] et les *Capitella*. A Vêpres on chantait, d'après l'usage égyptien, douze psaumes, deux leçons et des hymnes[10], fréquemment on allait jusqu'à dix-huit psaumes. Pour les vigiles, en été, dix-huit ou dix-neuf psaumes; en hiver, pas moins de trente-six (dix-huit à chaque nocturne) avec les *psalmi directanei*, les *capitella* et deux hymnes[11], enfin des oraisons. A prime, chaque jour douze psaumes, une hymne[12] et deux leçons tirées l'une de l'Ancien, l'autre du Nouveau Testament. L'évêque Aurélien parle en outre d'une prière de nuit, récitée dans le dortoir, et dont le ps. XC faisait partie.

Grâce à l'influence de saint Césaire la prière des Heures canoniales se répandit dans le clergé séculier et même parmi les laïques. On célébrait quotidiennement à Arles, dans l'église Saint-Étienne, les offices solennels de tierce, de sexte et de none ; cependant l'office public de prime fut réservé pour le samedi, le dimanche et les jours de grande fête. Les fidèles s'associaient au chant des psaumes et des hymnes qui se faisait en latin et en grec. Les homélies de saint Césaire nous apprennent que les offices de laudes et vêpres étaient fréquentés par le peuple, c'est pourquoi l'évêque s'efforçait d'obtenir l'assistance aux offices de nuit, au moins durant le carême[13].

La discipline canonique ne nous apprend pas tout ce que nous souhaiterions savoir. D'après un canon du concile de Vannes (465)[14] et une ordonnance du concile d'Agde (506) on peut conclure à une tendance marquée vers une observation rigoureuse de l'office canonial. Le concile d'Agde, présidé et influencé par saint Césaire, recommande l'exécution scrupuleuse d'un usage observé partout, *ordinem Ecclesiæ ab omnibus æqualiter custodiri*[15]. Chaque jour, on chantera laudes et vêpres; chaque psaume sera encadré par des antiennes et entre les antiennes l'évêque ou le prêtre récitera les collectes. A la fin des laudes et des vêpres, après la psalmodie (ou après l'hymne)[16], on dira des *preces*, des invocations tirées des versets des psaumes, ce qui rappelle les anciennes prières pour les fidèles et l'Église entière. L'évêque donne sa bénédiction et renvoie le peuple[17].

Pendant le cours du VIe siècle une série de conciles tenus en Gaule et en Espagne prend, relativement à l'office, des mesures qui tendent à établir l'unité entre toutes les Églises. A Tarragone (516)[18] on prescrit aux prêtres, diacres et clercs des *diœcesanæ ecclesiæ* de se succéder pour le service de l'Église, chacun leur semaine, et de célébrer chaque jour solennellement

[1] Cassien, *De instit. cœnob.*, l. II, c. VII, *P. L.*, t. XLIX, col. 91. — [2] *Ibid.*, l. III, c. VI, *P. L.*, t. XLIX, col. 135. Cf. S. Basile, *Epist.*, CCVII, *P. G.*, t. XXXII, col. 760. — [3] *Ibid.*, l. II, c. VIII, *P. L.*, t. XLIX, col. 94. — [4] *Ibid.*, l. III, c. IV, *P. L.*, t. XLIX, col. 127. — [5] *Ibid.*, l. III, c. IV, *P. L.*, t. XLIX, cf. l. IV, c. XIX, XXII, *P. L.*, t. XLIV, col. 178, 182. Dans la Vie de sainte Mélanie la Jeune, il n'est question que de six heures canoniales : matines, laudes, tierce, sexte, none, vêpres. Ce document fut écrit vers l'année 451, cf. *Anal. bolland.*, 1899, p. 16 sq.; p. 49-61. — [6] *P. L.*, t. LXVII, col. 1099 sq. Il existe une règle distincte pour les nonnes avec une ordonnance plus détaillée sur les heures canoniales, *Acta sanct.*, jan. t. II, p. 12 sq. — [7] Grâce au grand nombre de moines, d'abbés et d'hommes distingués que Lérins ne cessa pendant longtemps de fournir aux Églises et aux monastères des Gaules, du nord de l'Italie, des îles de la Méditerranée et de l'Océan. La règle d'Aurélien se trouve dans *P. L.*, t. LXVIII, col. 393, 403. — [8] S. Bäumer, *op. cit.*, t. I, p. 216. — [9] 1° *Jam surgit hora tertia;* 2° *Jam sexta sensum solvitur;* 3° *Ter hora trina volvitur.* — [10] 1° *Deus qui certis legibus;* 2° *Deus, creator omnium.* — [11] 1° *O Rex æterne Domine;* 2° *Magna et mirabilia.* — [12] 1° *Fulgentis auctor ætatis.* — [13] Mabillon, *Annales ordinis S. Benedicti*, in-fol., Lucæ, 1739, t. I, l. IV, c. XXVI, p. 89; *Acta sanct.*, aug. t. VI, p. 67. — [14] *Conc. Veneticum*, can. 14; *Clericus qui intra muros civitatis suæ manere constiterit, et a matutinis hymnis sine probabili excusatione ægritudinis inventus fuerit defuisse, septem diebus a communione habeatur extraneus.* — [15] *Concil. Agathense*, 506, can. 30, dans Hardouin, *Coll. concil.*, t. II, col. 1001. Cf. AGDE, t. I, col. 871 sq. — [16] Les mots *post hymnos* peuvent signifier les deux. — [17] On voit qu'il n'est plus question de leçons à vêpres. Ces leçons n'existaient plus que chez les moines de Lérins. Vers 530, la règle de Saint-Benoît n'a plus à vêpres la grande leçon mais simplement la leçon brève. On peut supposer avec D. S. Bäumer, que les grandes leçons disparurent à cette époque. — [18] *Conc. Tarraconens.*, can. 7, dans Hardouin, *Coll. concil.*, t. II, col. 1042.

matines et vêpres; sauf le samedi où tout le clergé doit prendre part à l'office du dimanche. A Épaone et à Girone (517) on ordonne à la province ecclésiastique de se conformer au rite de la métropole; en outre à Girone on prescrit la récitation chaque jour à laudes et après vêpres du *Pater noster*. A Agaune (522) on inaugure la *laus perennis* dont l'exécution, confiée à neuf groupes qui se relayaient pour le chant des heures canoniales, ne modifiait pas le *cursus officii*. A Vaison (529) on fait ajouter *Sicut erat* au *Gloria Patri* et nous constatons le souci de remplacer au besoin la prédication par une homélie, *non solum in civitatibus, sed etiam in omnibus parochiis*. A matines et à vêpres on dit le *Kyrie eleison*. Au concile de Braga (563) on prescrit l'observation en tous lieux du même ordre pour la psalmodie, à matines et à vêpres, sans y mêler les coutumes des monastères. Aux vigiles des jours solennels, y compris les dimanches, on récitera dans toutes les églises de la province ou du pays, les mêmes leçons. On ne chantera dans l'église aucune poésie, hors les psaumes et les saintes Écritures. Au IIe concile de Tours, en 567, le canon 18e nous apprend qu'on devait réciter à matines, en été, douze psaumes, en automne de dix-huit à vingt-quatre, depuis le commencement du mois de décembre jusqu'à Pâques trente, et de deux à trois psaumes sous une antienne. A vêpres on dira douze psaumes, à sexte six *Alleluia*. Le canon 23e contient cette disposition : « Bien que nous ayons au canon des hymnes de saint Ambroise, on en récitera encore quelques autres *qui digni sunt forma cantari*, pourvu, cependant, qu'on en connaisse l'auteur. » Au IVe concile de Tolède (633) reparaît la préoccupation de l'unité : *Ut unaquæque provincia et psallendi et ministrandi parem consuetudinem teneat*[1]; partout revient la volonté de faire régner la même pratique dans chaque province ou dans chaque pays et de se modeler sur l'Orient et sur les usages de Rome.

A côté des canons conciliaires nous devons faire place à un célèbre décret de Justinien (vers 528) qui ordonne la récitation quotidienne solennelle de l'office de nuit, des laudes et des vêpres dans toutes les églises de l'empire auxquelles un clergé est attaché[2].

A la fin du VIe siècle, les écrits de Grégoire de Tours († 594) nous ont conservé quelques traits relatifs à l'office dans cette célèbre église de Tours dont l'influence était grande par suite du pèlerinage des foules au tombeau de saint Martin. Un des prédécesseurs de Grégoire, Perpétuus († 490) avait, en son temps, rendu des ordonnances relatives à la célébration des vigiles, ordonnances restées en vigueur jusqu'à l'épiscopat de Grégoire et même après. Les vigiles avaient lieu pour Noël, pour Pâques[3], pour les principales fêtes de saints. Ces vigiles étaient observées à Tours à la façon des stations romaines, tantôt dans une basilique, tantôt dans une autre[4]; mais nous n'avons pas de détails précis sur ce qui les constituait. Pour les laudes, on voit qu'au Ve siècle, aux jours où il n'y avait pas eu de vigiles pendant la nuit, le peuple se réunissait le matin pour les laudes qui se composaient essentiellement du psaume *Miserere mei Deus*, du cantique *Benedicite omnia opera*, et des trois psaumes CXLVIII, CXLIX, CL avec les *Capitella*. Peut-être y chantait-on des *psalmi responsorii*.

Il n'est pas question de prime, cette heure n'existait sans doute pas pour le clergé séculier du nord de la Gaule, mais Grégoire mentionne tierce et sexte que l'évêque Injuriosus (529-546) avait introduits à Tours comme offices publics. De none, on ne nous apprend rien et peu de chose de vêpres qui se disaient durant la première veille de la nuit[5]. L'office semble n'avoir été célébré solennellement pour le peuple que le dimanche[6]. Dans un traité de Grégoire de Tours récemment découvert et intitulé : *De cursu stellarum* on lit quelques renseignements relatifs à l'office de nuit. Suivant l'heure à laquelle le prêtre se lève, il peut réciter outre les douze psaumes prescrits (au mois de décembre c'est trente psaumes prescrits), encore cinquante, soixante ou quatre-vingts psaumes. En juin, juillet et août, si on se lève à la deuxième ou à la troisième heure de la nuit et si l'on veut réciter les matines à l'heure convenable, on ne peut dire, aux vigiles que cinq, six ou sept psaumes, davantage si on se lève à minuit et tout le psautier si on veille la nuit entière[7].

4° Après la Paix de l'Église : Développement en Occident. — Les deux courants incompatibles du monachisme égyptien et du monachisme syro-palestinien[8] arrivèrent en Gaule à une manière de fusionnement grâce à l'influence de Cassien. Dans les monastères « mixtes » on n'avait conservé les austérités égyptiennes que pour quelques âmes d'élite, vivant dans des cellules séparées. Cependant la tendance des Églises s'accommode plus ou moins de l'une ou l'autre ascèse. Les Celtes se montrent plus aptes à suivre la règle égyptienne, les Italiens et les Romains copient très exactement la règle orientale. Ces deux tendances vont se concrétiser pour ainsi dire dans deux conceptions et deux hommes, les auteurs des deux règles monastiques qui se partageront l'Occident; saint Colomban et saint Benoît. « Sans doute, dit dom S. Bäumer, les Égyptiens n'avaient pas des offices aussi nombreux que les Irlandais, ni autant de psaumes à chanter; mais leur vie était, pour ainsi parler, une prière perpétuelle et offrait peu de variations. Chez Colomban, étant donné son tempérament occidental, incapable, comme celui des Égyptiens et des orientaux, de s'abstraire et de contempler sans relâche, l'austérité égyptienne consiste dans le grand nombre de psaumes et d'autres prières distribués entre les divers offices, tandis que saint Benoît tempère encore la douce discipline palestinienne[9]. »

On hésite de nos jours à attribuer à saint Colomban la règle mise sous son nom. A quelque solution qu'on finisse par s'arrêter nous pouvons considérer les prescriptions relatives à l'office contenues dans cette règle comme l'expression des idées et des observances en faveur dans les milieux monastiques irlandais au VIe siècle[10].

[1] *Conc. Toletanum IV*, can. 2, dans Labbe, *Concilia*, t. V, col. 1704. — [2] *Cod. justin.*, l. I, tit. III, *De episcopis et clericis*, l. 42 (al. l. 41), § 10. — [3] On célébrait alors une messe pendant la nuit de Pâques. — [4] S. Bäumer, *Hist. du bréviaire*, t. I, p. 228-229. — [5] Presque tous les écrits de Grégoire de Tours doivent être mis à contribution pour recueillir les indications nécessaires à cette reconstitution de l'office. *De miraculis S. Juliani*, c. XX, *P. L.*, t. LXXI, col. 813; *De miraculis S. Martini*, l. III, c. XVI, *P. L.*, t. LXXI, col. 975; *Historia Francorum*, l. II, c. XXXIV, col. 232; l. IV, c. XXXI, col. 294; l. V, c. XXIV, col. 371; l. VII, c. XXII, col. 429; l. X, c. XXXI, col. 566, 571; *De miraculis S. Juliani*, c. XXIV, XXXV, XXXVI, col. 816, 821, 822; *De gloria confessorum*, c. XCV, col. 899; *De mir. S. Mart.*, l. III, c. XXIII, col. 978; *Historia Francorum*, l. II, c. VII, col. 201; l. II, c. XXIII, col. 218; l. III, c. XV, col. 256; *Vitæ Patrum*, c. VIII, col. 1050, cf. col. 1034; 1043-1044, 1146; *Hist. Francor.*, l. X, c. XXXI, n. 15, col. 568; *Liber de gloria confessorum*, c. XCVI, col. 899-900. — [6] *Historia Francorum*, l. V, c. XXI, *P. L.*, t. LXXI, col. 342. — [7] *De cursu stellarum ratio, qualiter ad officium implendum debeat observari*, édit. Krusch, dans *Monum. Germ.*, t. I, p. 857-872. — [8] J. Cassien, *Collat.*, l. XVIII, c. II, III, *P. L.*, t. XLIX, col. 1092, montre que le dissentiment entre moines égyptiens et moines d'Orient était profond. Les Égyptiens ne voulaient pas entendre parler d'un accommodement entre les groupes de la Thébaïde et du Sinaï d'une part et les groupes de la Palestine, Syrie, Mésopotamie, Cappadoce, etc., d'autre part. Lorsque Cassien et ses compagnons vinrent de Syrie en Égypte, ils furent, il est vrai, reçus amicalement; mais on leur signifia clairement qu'ils eussent à abandonner entièrement les coutumes des Syriens et à se conformer en tout à la pratique des Égyptiens, sinon ils ne pourraient prolonger leur séjour dans le monastère. — [9] Bäumer, *op. cit.*, t. I, p. 236. — [10] Malnory, *Quid Luxovienses monachi ad reg. monast. atque ad comm. Eccl. perfectum contulerint*, in-8°, Paris, 1894.

Elles y persistèrent — ainsi que dans les fondations celtiques en Gaule, en Suisse et au nord de l'Italie jusqu'aux VIIe et VIIIe siècles. Voici les dispositions qu'édicte la règle irlandaise relativement à l'office : pour l'office de nuit, en été, lorsque les nuits sont courtes, on chantera douze psaumes; à mesure que les nuits s'allongent, les samedis et dimanche, au moins dix-huit psaumes, et la plupart du temps trente-six. En hiver, aux jours de semaine, trente-six psaumes pour les vigiles, mais aux παννύχια du samedi et du dimanche, soixante-quinze [1]. A laudes, pas de règle fixe, peut-être se conformait-on à une pratique généralement répandue et qu'on jugeait superflu de noter. Aux petites heures, trois psaumes à tierce, à sexte et à none; à vêpres, douze psaumes. A la fin de l'office on priait pour la paix, pour la rémission des péchés et pour tous les besoins de la chrétienté, à l'aide de versets ajoutés, *cum versiculorum augmento* [2]. Ces versets et leurs répons étaient empruntés aux psaumes, de même que les prières fériales actuelles du bréviaire romain à laudes et à vêpres, le terme officiel par lequel on les désignait était *supplicatio* [3].

Quelques documents d'origine irlandaise achèvent de nous instruire sur quelques particularités de la liturgie celtique. La *Vita sancti Brendani* [4] nous apprend qu'on chantait tous les jours à Vêpres le ps. CXII, le ps. CIII et un certain nombre de psaumes graduels à partir du CXIX, douze au total; ce qui est la coutume d'Égypte et d'Arles. L'Antiphonaire de Bangor [5], écrit en Irlande à la fin du VIIe siècle, représente l'*ordo* des moines irlandais contemporains de saint Colomban. Il contient comme Cantiques des Écritures : *Audite cæli, quæ loquor* (Deut., XXXII) [6]; *Cantemus Domino* (Exod., XV); *Benedicite* (Dan., III), ces deux derniers marqués à laudes avec les psaumes LXII, CXLVIII-CL. Le *Te Deum* [7] et le *Gloria in excelsis* à laudes ainsi que le *Benedictus* [8].

L'Antiphonaire de Bangor contient différentes suites de prières dont il est malaisé de déterminer le rang et la destination parmi les heures canoniales. Nous rencontrons (fol. 19) des prières *ad initium noctis* auxquelles venaient se joindre un *confessio*, le symbole des apôtres et le *Pater noster*. Cet ensemble paraît avoir pu servir à l'office de complies. Puis viennent les prières *ad nocturnum*, et des prières *ad secundam, scil. matutinam* dont le début (fol. 18) : *Exaudi, Domine, supplices tuos, qui in hac hora* PRIMA *diei referamus tibi*, etc., pourrait inviter à voir ici l'office de prime. D'autres indices viennent corroborer ce fait : une *collectio ad secundam* renferme des pensées analogues à celles de l'*Oratio ad primam* du bréviaire romain. Une antienne de cette heure, dit D. Bäumer, est désignée au fol. 31 comme *Antefano super « Domine refugium » ad Secundam*, d'où il suit que le psaume LXXXIX était récité à prime en Irlande, ainsi que Cassien nous apprend qu'il l'était en Orient et dans le sud des Gaules; de même folio 32. Des prières (collectes) et des antiennes sont indiquées pour les petites heures; mais nous ne savons rien sur les psaumes et sur le reste de la constitution de ces heures. Pour l'office des vêpres nous savons que le ps. CXII *Laudate pueri Dominum* et le *Gloria in excelsis Deo*.

La liturgie de l'antiphonaire comporte des prières et antiennes *de martyribus* qui ne sont peut-être que des commémoraisons générales. On y trouve aussi des prières pour tous les besoins de l'Église et du monastère, comme *Oratio communis fratrum*, et des suffrages particuliers : *Pro baptizatis, pro fraternitate, pro abbate, pro pace populorum et regum, pro iter facientibus*, etc., alternant avec des versets tirés des psaumes. Les collectes sont ajoutées à chaque heure et rangées en groupes dépendant de tel psaume ou tel cantique, d'après leur titre : *Post benedictionem* (*Benedicite*), *Post « Cantemus Domino »*, *Post « Laudate pueri Dominum »*, *Post tres psalmos* (*Laudate*), etc. Les hymnes sont nombreuses. Deux sont destinées à l'office de nuit le dimanche; on trouve comme hymne de nuit une pièce ambrosienne; une hymne de matines, une pendant la distribution de la communion à la messe, une hymne en la fête des apôtres, une en la fête des martyrs, une à saint Hilaire, quelques-unes aux saints d'Irlande. Une hymne dont le texte est sujet à discussion permet de soutenir que les irlandais auraient eu le *lucernarium* avant vêpres, disposition commune aux rites ambrosien et mozarabe et à la règle de saint Aurélien d'Arles.

Avec les prescriptions de l'office dans la règle monastique écrite par saint Benoît, nous touchons enfin le fonds solide sur lequel va s'édifier toute la construction psalmodique postérieure en Occident, aussi bien chez les moines que chez les séculiers. Cela ne se fit pas d'un seul coup, il y eut des hésitations, des oppositions ouvertes, de longs tâtonnements et il est vrai de dire que « quant à l'organisation précise des offices canoniques de jour et de nuit, quant à la distribution des psaumes, antiphones ou répons, des prières litaniques ou collectives, des lectures même, entre les heures de l'office et le temps de l'année, on varia beaucoup d'une Église à l'autre. Les conciles provinciaux s'efforcèrent de régler les détails et d'obtenir quelque uniformité. Quand on arriva à l'y introduire, ce fut en s'inspirant de la *Règle bénédictine* et surtout de l'usage des monastères de Rome, de ces grands couvents groupés autour des basiliques du Latran, du Vatican, de Sainte-Marie-Majeure, qui, à la longue, sont devenus des chapitres, réguliers d'abord, puis séculiers, mais qui représentent en somme le *principium et fons* de tout le développement latin de l'office ecclésiastique et monacal [9]. »

Saint Benoît ne semble s'être proposé d'autre but que d'adapter le texte du psautier intégral et des pièces variées telles que : antiennes, hymnes, leçons, répons, versets, oraisons dont faisaient usage les Églises de Rome, de Milan et de l'Italie à une ordonnance hebdomadaire [10]. A ce cadre rigide s'en trouvait juxtaposé un

[1] *Regula S. Columbani*, c. VII, *P. L.*, t. LXXX, col. 212. Cf. *Columbani regula conobialis*, édit. Seebass, dans *Zeitschrift für kathol. Geschichte*, 1896, t. XVII, p. 215-233. — [2] Bäumer, *Ueber Litaniæ und Missæ*, dans *Studien des Benediktinerordens*, 1886, t. II. Ces suffrages sous forme de versets sont les *Capitella* que nous avons rencontrés chez saint Césaire et, plus anciennement, les suffrages mentionnés par les *Constitutions apostoliques*, saint Jean Chrysostome et Égéria. — [3] S. Prosper, *De vocatione gentium*, l. I, c. XII, *P. L.*, t. LI, col. 664 et, *inter Opera S. Ambrosii*, c. IV, *P. L.*, t. XVII, col. 1086. Probst, dans *Der Katholik*, 1881, t. I, p. 123-124, montre, d'après le *Liber de sacramentis*, qu'au Ve-VIe siècle le mot *supplicatio* désignait généralement ces suffrages. — [4] *Acta sanctorum Hiberniæ*, in-4°, Brugis, 1887, p. 133 sq. — [5] *Antiphonary of Bangor*, édit. F. E. Warren, in-4°, London, 1893 et 1895. — [6] Ce cantique n'a pas de place fixe. — [7] Pour le dimanche. — [8] Ce cantique porte, au fol. 6, le titre de *Benedictio sancti Zachariæ;* aux folios 23 et 26, après les prières *post benedictionem trium puerorum* et le *laudate Dominum*, il y a des collectes qui commencent ainsi : *Canticis spiritualibus* et qui commémorent la résurrection du Christ et la prière du matin. Toujours ces prières suivent les psaumes *Laudate* et les cantiques *Benedicite* et *Cantemus*. — [9] L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, in-8°, Paris, 1889, p. 436-437 : « Ceci est dit, bien entendu, des temps postérieurs, au VIIe siècle pour la Gaule, au Xe ou XIe pour l'Espagne. Dans ces pays, il y a lieu de tenir compte d'un développement indigène, qui a commencé sous l'influence directe des usages orientaux et qui doit (jusqu'au VIIIe siècle) peu à l'imitation des monastères romains. » Cf. S. Bäumer, *Einfluss der Regel des heil. Benedikt auf die Entwicklung des römischen Breviers*, dans *Studien und Mittheilungen aus dem Benedictiner und Cisterciensерorden*, 1887, p. 1 sq., 157 sq. — [10] A Milan et souvent en Orient on mettait quatorze jours à la récitation du psautier.

autre pour les lectures, l'Ancien et le Nouveau Testament avec des commentaires (*homiliæ vel sermones*) devaient être lus en entier au moins une fois l'an.

L'office de nuit se composait invariablement de douze psaumes, outre les psaumes invitatoires reparaissant quotidiennement (ps. III, XCIV) le *Miserere mei Deus* et les cantiques. L'office du jour se composait également de douze psaumes, trois dans chacune des quatre petites heures. Certains psaumes très longs étaient sectionnés en deux, le psaume CXVIII était fragmenté en octonnaires dont chacun était l'équivalent d'un psaume [1]. A l'office de nuit, le nombre de psaumes était invariable à toutes les saisons de l'année, la réduction imposée *propter brevitatem noctium* s'exécutait sur les longues leçons, en sorte que le travail matinal n'avait pas trop à souffrir ; le dimanche et les jours de fête, en toute saison, comme aucun travail ne pressait, on récitait en entier le grand office avec de longues leçons.

L'office des vêpres était bref, c'était l'ancien lucernaire mais scindé en deux fractions : vêpres et complies ; bien que, à vrai dire, vêpres ne soit pas exactement le lucernaire.

Une habile répartition des psaumes, des hymnes, des leçons et des autres formules de prière permet de varier la structure des heures. Pour l'office de nuit saint Benoît s'inspire étroitement de l'office romain et des traditions dont l'écho est parvenu jusqu'à lui. L'heure s'ouvre par un verset cher aux anciens moines : *Deus in adjutorium*, etc. [2]. Le psaume *Venite, exultemus Domino* qui appartenait probablement à l'office romain les dimanches et jours de fête, il semble même qu'on l'employait à Alexandrie et en Orient [3]. Une hymne qui suivait ce psaume révélait son origine par son nom d'*ambrosianum*. Alors viennent les douze psaumes en deux groupes de six psaumes chacun séparés par trois leçons et trois répons en hiver, par une seule leçon brève en été avec un répons bref. A la fin du deuxième groupe de six psaumes, on récite un capitule, les prières et la collecte, comme aux petites heures. Les dimanches et jours de fête, on respecte les deux groupes de six psaumes, mais on ajoute aux leçons qui sont au nombre de quatre avec quatre répons après chacun des deux nocturnes ; on ajoute même un troisième nocturne composé de cantiques prophétiques et de quatre nouvelles leçons avec leurs répons [4]. On récite alors le *Te Deum* suivi de la lecture de l'évangile [5], du *Te decet laus* et d'une oraison. Les psaumes sont chantés avec antiennes ou *Alleluia* [6].

Les laudes (*matutinæ*) se composent d'un *psalmus directaneus* (Ps. LXVI), du ps. *Miserere mei, Deus* et deux autres, un cantique [7] et enfin trois psaumes immuables (CXLVIII, CXLIX, CL), appelés *Laudes* et qui ont donné leur nom à l'office entier. Suit une leçon brève [8], un répons bref, une hymne, un verset, le cantique *Benedictus Dominus Deus Israël*, les prières accoutumées, le *Kyrie eleison*, l'Oraison dominicale et l'Oraison.

Les quatre petites heures prime, tierce, sexte et none étaient organisées d'après un type analogue mais avec trois psaumes seulement ; ce nombre de trois était traditionnel pour ces Heures parmi les moines palestiniens.

D'importantes modifications étaient apportées à l'office des vêpres, jusqu'alors très prolongé [9]. On le devait célébrer au moins une heure avant le coucher du soleil [10]. L'office, d'ailleurs, n'est guère plus long qu'une petite Heure ; au lieu de trois psaumes on en récite quatre et un cantique. Le psaume CXL, traditionnel à l'office de vêpres, n'est plus représenté que pour son verset significatif [11]. Le chant d'une hymne à vêpres pourrait être un emprunt au rite ambrosien [12], néanmoins rien ne s'oppose à ce qu'on y voie une innovation bénédictine.

L'addition du cantique *Benedictus* à laudes et du *Magnificat* à vêpres sont des innovations de saint Benoît passées dans l'office romain. Les petites heures paraissent également avoir reçu de saint Benoît leur type immuable. La prescription faite de réciter le *Pater noster* à haute voix à la fin des vêpres et à la fin de laudes est en conformité avec la recommandation d'un concile de Girone dont la décision n'était pas connue en Italie et ce n'est peut-être de la part de saint Benoît qu'une simple coïncidence.

L'office de complies dont on a longtemps attribué la paternité à saint Benoît lui est antérieur de près d'un siècle au moins. A Constantinople, pendant la première moitié du Vᵉ siècle, au monastère de Rufinianes, on célébrait une heure canonique intermédiaire entre la prière des flambeaux et la prière de la nuit [13]. Cette heure appelée ici προϋπνια, parce qu'elle précède le premier sommeil, porte aujourd'hui chez les Grecs le nom d'ἀπόδειπνον. C'est cette heure, à laquelle font allusion deux textes de saint Jean Chrysostome et de saint Basile que saint Benoît introduisit dans le *cursus officii* en sorte que l'office divin réalisa le nombre huit, objet de la prédilection des Pères : *in octava perfectio*. Les heures du jour : laudes, prime, tierce, sexte, none, vêpres et complies satisfaisaient à la prescription : *septies in die laudem dixi tibi* [14] ; aux vigiles s'appliquait cette autre parole : *media nocte surgebam ad confitendum tibi* [15]. Dès le milieu du VIᵉ siècle, les huit heures canoniales étaient pratiquées chez les moines d'Italie, notamment à Vivarium, le monastère fondé par Cassiodore [16]. Les écrits de ce grand homme nous donnent quelques détails touchant la pratique de l'office bénédictin [17].

Un événement qui semblait compromettre, ruiner

[1] Les trop longs psaumes et *Canticum Deuteronomii* (samedi, à laudes) eussent détruit l'équilibre, c'est pourquoi ils étaient coupés par une doxologie ; pour la même raison, le ps. CXVI était soudé au ps. CXV et le ps. CXVIII divisé en vingt-deux octonaires. Cette trituration montre le fond de la pensée de saint Benoît qui est de réaliser l'uniformité relative entre l'office de chacun des jours de la semaine. — [2] Cassien, *Collat.*, l. X, c. X, *P. L.*, t. XLIX, col. 831-835. — [3] S. Bäumer, *Invitatorium*, dans *Kirchenlexicon* de Wetzer und Welte, 2ᵉ édit., t. VI, p. 863-867. — [4] Les leçons du Iᵉʳ nocturne sont empruntées à l'Ancien Testament ; celles du IIᵉ nocturne à l'Écriture ou bien aux commentaires des Pères ; celles du IIIᵉ nocturne au Nouveau Testament. — [5] Cet évangile n'est pas désigné explicitement, il est vraisemblable que saint Thomas a en vue la péricope chantée à la messe du jour. — [6] L'*Alleluia* disparaît pendant la période quadragésimale, plus tard on anticipera cette suppression à la septuagésime. — [7] Ces deux psaumes et le cantique varient chaque jour de la semaine. — [8] Le dimanche, ce capitule est tiré de l'apocalypse ; pendant la semaine, il est emprunté aux épîtres de saint Paul. — [9] Vêpres formait, en quelque façon, la première partie de l'office de nuit, ce qui lui avait valu cette appellation de *prima vigilia*. — [10] Et non plus à la tombée de la nuit. Par le fait on abandonnait le nom et le sens du « lucernaire » puisque l'office se célébrait en sorte que le souper qui suivait pût se prendre sans avoir besoin de lumière. — [11] *Dirigatur oratio mea sicut incensum in conspectu tuo, elevatio manuum sacrificium vespertinum*. Il a disparu depuis en supposant même qu'il n'eut pas été supprimé dès le temps de saint Benoît, ce qui paraît fort probable puisqu'il n'est pas mentionné particulièrement dans le *Cursus benedictinus* ; quoi qu'il en soit, on lui garda sa place dans la bénédiction de l'encens. — [12] S. Bäumer, *op. cit.*, t. I, p. 252-253 ; l'affirmation d'Honorius d'Autun, *Gemma animæ*, II, 66, *P. L.*, t. CLXXII, col. 650, n'est pas recevable en l'espèce. — [13] Ce fait a été mis en lumière par Pargoire, *Prime et complies*, dans la *Revue d'hist. et de litt. religieuses*, 1698, t. III, p. 281-288. Le texte se trouve dans Callinique, *De vita S. Hypatii liber, edidd. Seminarii philologorum Bonnensis sodales*, in-8°, Lipsiæ, 1895, p. 54, *Acta sanctor.*, juin, t. III, p. 308-349. — [14] Ps. CXVIII, 164. — [15] Ps. CXVIII, 62. — [16] Cassiodorius, *Præf. in Psalterio*, *P. L.*, t. LXX, col. 10, 11. — [17] S. Bäumer, *Hist. du bréviaire*, t. I, p. 258-260, ces détails sont, d'ailleurs, d'un intérêt secondaire.

peut-être, pour jamais la création bénédictine, eut pour résultat d'en consacrer définitivement l'influence. Après la destruction du Mont-Cassin par les Lombards, les moines réfugiés à Rome obtinrent, croit-on, du pape Pélage II, une habitation près de son palais de Latran. Ils y bâtirent plusieurs monastères et y célébrèrent l'office [1] et pendant les VIIe, VIIIe et IXe siècles les monastères bénédictins se multiplièrent autour des principales basiliques de Rome dans lesquelles les moines venaient chanter les heures canoniales.

Suivant une remarque fort juste de D. Bäumer nous avons dans la règle de saint Benoît le premier et le plus ancien *schema* complet des heures canoniales que nous rencontrions dans l'Église chrétienne. Et, chose digne de remarque, il nous vient de l'Italie centrale, d'une région sur laquelle jusqu'ici nous avons à peine dit un mot, car les documents à son sujet nous font défaut pour une époque antérieure. Bien plus, ce *schema* très ancien d'un office ecclésiastique nous vient du voisinage le plus immédiat de Rome : de Subiaco, de Terracine et du Mont-Cassin. Et nous avons ici, dans le voisinage de Rome, en 530, la première ordonnance de l'office du jour et de la nuit fixée jusque dans le moindre détail. Saint Benoît a-t-il créé de toutes pièces cette ordonnance de la prière, ou s'est-il appuyé, du moins dans la substance, sur un usage déjà existant, connu de lui et de gens de la contrée? Une chose est certaine : dans les premières années du VIIIe siècle, peut-être même dès le milieu du VIIe, un témoin contemporain, sinon oculaire, remarque, dans un traité sur les divers *cursus* ou ordonnances réglant l'office existants à cette époque, que le *cursus* de saint Benoît avait la plus grande analogie avec le *cursus* romain. *Est et alius cursus beati Benedicti qui ipsum singulariter pauco discordante a cursu romano; in sua regula reperies scriptum* [2].

5° *Après la paix de l'Église : Réglementation.* — En étudiant le document connu sous le nom d'Antiphonale grégorien (*Dictionn.*, t. I, col. 2443-2461), nous avons été amené, par l'autorité d'une série ininterrompue de textes, à maintenir à saint Grégoire Ier l'attribution d'un rôle prépondérant en matière liturgique. Nous avons même pu, au moyen d'un texte demeuré inaperçu ou inutilisé, réduire de moitié l'*hiatus* entre le pontificat de saint Grégoire (604) et le plus ancien texte connu (732) de telle sorte que l'on ne saurait désormais songer à reporter sur saint Grégoire II († 731) ou sur Grégoire III († 742), ce qui appartient en propre à Grégoire Ier, c'est-à-dire la réglementation de l'office canonial romain. Au VIIe et au VIIIe siècle, l'ensemble de la liturgie romaine était regardé comme l'œuvre de saint Grégoire « tout procédait alors de la tradition grégorienne...; même quand on changeait quelque chose, c'était toujours l'usage de saint Grégoire que l'on était censé suivre [3]. » Une thèse récente ayant pour objet de soustraire à ce pape son rôle liturgique dans la formation de l'office canonial et de retarder la création de celui-ci jusqu'au VIIe et au VIIIe siècle a été si complètement réfutée et définitivement classée dans la nécropole des inventions mort-nées que nous serions mal venus de lui prêter, ne fût-ce qu'un moment d'attention et quelques lignes de discussion [4].

« Il est des gens, écrit dom Bäumer, qui sont d'avis qu'une opinion traditionnelle est nécessairement et naturellement fausse [5]. C'est une pensée aussi erronée que celle qui met en défiance contre une opinion nouvelle parce qu'elle n'est pas traditionnelle. En l'absence des monuments techniques : sacramentaire, antiphonaire, responsorial, cantatorium vraiment originaux et authentiques et à raison de la substitution qui leur fut faite de bonne heure de ces mêmes livres altérés par la fusion d'un rite étranger avec le rite purement romain, nous ne pouvons, ainsi que nous l'avons fait pour la règle bénédictine, nous mettre en présence d'un texte certain et immuable depuis le début du VIIe siècle. Cependant la présence des moines bénédictins dans les monastères basilicaux de Rome, notamment la présence de l'abbé Valentinien, *qui annis multis Lateranensis monasterio præfuit*, au dire de saint Grégoire ne nous permet pas de mettre en doute que, dès avant le pontificat de Grégoire la basilique épiscopale des papes avait un *ordo divini officii*, fixé dès la deuxième moitié du VIe siècle et cet *ordo* comportait, nous l'avons vu, en étudiant le *cursus* bénédictin tout un cycle de répons et d'antiennes pour les matines, les laudes et les vêpres [6]. Or, « c'est un fait qu'il n'y a pas et qu'il n'y avait pas alors deux *Libri antiphonales* ou deux *Libri responsales* différents, dont l'un aurait été bénédictin, l'autre romain; il n'y avait qu'un seul responsorial, un seul antiphonaire, à la fois romain et bénédictin. Le texte de l'office bénédictin est en réalité, un seul antiphonaire, à la fois romain et bénédictin. Le texte de l'office bénédictin est, en réalité, le même que celui de l'office romain. Toute la divergence entre les deux livres nommés se réduit au minimum ou même à une « matière négligeable ». Mais si nous feuilletons, par exemple, le Bréviaire de Bangor et le Bréviaire mozarabique, nous voyons au premier coup d'œil que nous avons affaire à un *cursus* tout différent du *cursus* romain, à une tradition tout à fait indépendante, tandis que le *cursus* romain et le *cursus* bénédictin sont absolument les mêmes dans les manuscrits qui nous sont parvenus [7]. » Si cette identité ne se peut prouver par des monuments ou par des témoignages positifs dès l'origine, c'est-à-dire dès les premières années du VIIe siècle, nous pouvons l'admettre avec une quasi-certitude dès le même temps sous peine d'être obligé de se jeter dans d'inextricables embarras. En effet, le groupe monastique bénédictin établi au Lateran dès la deuxième moitié du VIe siècle, satisfaisait, sans aucun doute possible, à son office canonial dans la basilique papale. Les autres monastères basilicaux romains étaient dans le même cas et possédaient un *Ordo officii* complètement réglé pour les huit heures canoniales diurnes et nocturnes et auquel ils ne pouvaient, ne devaient ni ne voulaient se soustraire [8]. Mais alors, c'est que l'Église de Rome ne se particularisait pas entre toutes les Églises du monde romain par la suppression de l'office diurne. L'absence d'attestation particulière pour Rome d'une pratique que la décision de Justinien nous montre comme uni-

[1] Peut-être l'établissement d'un monastère au Latran était-il antérieur à l'exode du Mont-Cassin. C'est ce qu'on pourrait induire d'une phrase de saint Grégoire qui représente l'abbé Valentinien comme étant depuis nombre d'années à la tête du monastère du Latran. — [2] Haddan and Stubbs, *Councils and eccles. documents*, in-8°, Oxford, 1869, t. I, p. 140. — [3] L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, in-8°, Paris, 1889, p. 122. — [4] P. Batiffol, *Histoire du bréviaire romain*, in-12, Paris, 1893, p. 37-81, principalement p. 46 sq., 82. De cette fantaisie il subsiste une note de D. S. Bäumer, *Hist. du bréviaire*, t. I, p. 306-312: *La nouvelle théorie*, vrai modèle de discussion rigoureuse; et p. 312-316 : *Saint Grégoire d'après la nouvelle théorie*. Nous renvoyons à ces pages qui ont déblayé l'histoire de l'office canonial d'une théorie qui menaçait de l'encombrer pour longtemps; et au travail de D. L. Lévêque, *Les monastères des grandes basiliques de Rome aux VIIe et VIIIe siècles*, dans la *Science catholique*, 1893, t. VII, p. 439-459. — [5] S. Bäumer, *Op. cit.*, t. I, p. 235. — [6] *Regula S. Benedicti*, c. IX-XVIII. — [7] S. Bäumer, *Op. cit.*, t. I, p. 298. — [8] L. Lévêque, dans la *Science catholique*, Paris, 1893, p. 439-458. Il y avait prescription expresse pour les moines de célébrer l'office divin dans les basiliques romaines attenantes à leurs monastères. S. Grégoire, *Epistular.*, l. IV, epist., XVIII; l. X, epist., LXI, *P. L.*, t. LXXVII, col. 687, 1114; *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 397, 410, 418, 506; *Origines du culte chrétien*, in-8°, Paris, 1889, p. 437.

verselle dès ce temps-là n'a même pas la valeur d'un argument négatif, parce que nous n'avons pas l'ombre d'une raison de réclamer cette attestation pour Rome plus que pour toute autre Église qui ne nous le fournit également pas. Nous n'aurions par conséquent aucune raison de croire que Rome, jusqu'alors dépourvue de l'office diurne ait pris comme point de départ de la formation et du développement de son office, non, comme toutes les autres Églises, les heures de laudes et de vêpres connues de l'antiquité, mais bien l'office spécialement monastique des matines quotidiennes à l'égard duquel le clergé séculier ne cachait pas sa répugnance. Au reste, une simple phrase incidente échappée à saint Benoît nous avertit de l'existence de l'office de laudes à Rome. Dans le chapitre XIIIe intitulé : *Privatis diebus qualiter matutinæ [laudes] agantur*, on lit ces mots : *Sicut psallit Ecclesia romana*. Nous ne disons rien des petites heures de prime, tierce, sexte et none, ce qui d'ailleurs n'importe pas puisque leurs répons et antiennes sont fournis par le même répertoire dans lequel on puise ce qui est nécessaire aux offices des matines, des laudes et des vêpres. Nous nous associons donc sans réserve à cette conclusion de D. Bäumer : « On n'a pas la moindre raison de conjecturer que saint Benoît est vraiment le créateur de l'office pour les moines et qu'il a composé un antiphonaire et un responsorial de toutes pièces et en obéissant à sa propre impulsion ; au contraire, il parle de ces éléments de l'office, antiennes et autres comme de quelque chose déjà existant et bien connu. Ce qui laisserait croire que le texte de ces livres, tout au moins leur germe, ne date pas du VIIe et du VIIIe siècle, mais remonte au Ve, lequel a été, à Rome comme ailleurs, une période féconde de créations liturgiques [1]. »

Après saint Grégoire Ier, ses successeurs s'efforcèrent de soutenir et d'étendre son œuvre liturgique. Cette œuvre était d'autant plus sainte à leurs yeux que Grégoire n'avait fait que rajeunir et fortifier des pratiques plus anciennes. L'anonyme Franc qui, au VIIIe siècle, décrit l'*ordo romanus* contenu dans le *Codex Sangallensis 349* [2] dit que saint Damase, le premier de tous, aidé par saint Jérôme, institua et régla l'*ordo* de Jérusalem. Or, tandis que la pèlerine Égéria fait mention, vers l'an 380, de cet *ordo* avec antiennes, oraisons, etc., encore inconnu en Occident, un autre témoignage — le propre témoignage de saint Grégoire Ier — rappelle les usages liturgiques implantés à Rome par saint Damase. Après celui-ci, continue l'anonyme, les papes Léon, Gélase, Symmaque, Boniface et Grégoire le Grand furent les *cultores cantus et ecclesiatici ordinis*, puis le pape Martin et enfin les abbés Catalenus et Maurianus de Saint-Pierre et l'abbé dom Virbon [3]. Toutefois, sous les papes successeurs de saint Grégoire, la liturgie passe par une période de stagnation, qui s'explique par les conditions générales de la vie précaire de l'Église pendant les VIIe et VIIIe siècles. C'est une grande chose pendant cette période de décadence et de décomposition de maintenir et de préserver les acquisitions du passé.

6e *Après la paix de l'Église. Pénétration dans tout l'Occident.* — Saint Grégoire Ier avait entrepris, par l'envoi de moines bénédictins des monastères de Rome, la conversion des Anglo-Saxons [4]. En étudiant l'histoire des bibliothèques [5] nous avons vu que les rapports entre Rome et Cantorbéry s'étaient affermis par de fréquents voyages et des échanges ou des présents pendant les temps qui suivirent l'établissement de saint Augustin. Au concile de Whitby, en 664, l'influence romaine triomphait, grâce à saint Wilfrid, sur la question très délicate de la fixation de la date de la Pâque. Saint Benoît Biscop travailla à introduire à Wearmouth comme saint Wilfrid à Ripon, la liturgie bénédictine inséparable de la cantilène romaine, telles qu'on les pratiquait à Cantorbéry. Pour rafraîchir la tradition et puiser à la source même, Benoît Biscop ramena de Rome, avec l'autorisation du pape Agathon (678-682), l'archichantre de Saint-Pierre de Rome. Celui-ci enseigna « la façon canonique du chant et de l'office divin d'après le rite de l'Église romaine et apostolique » [6]. Jean, l'archichantre, séjourna environ deux années à Wearmouth (678-680), multiplia les étapes au cours de son voyage à l'aller et au retour et, en quittant Wearmouth, y laissa un *ordo* écrit pour les fêtes de toute l'année ecclésiastique [7]. Le chant et le *cursus* enseignés dans cet *ordo*, longtemps conservés et copiés par les monastères du voisinage, étaient sans nul doute ceux qui étaient employés alors à Rome. Ce furent également ce chant et cet *ordo* que des envoyés de Rome, Théodore et Hadrien, durent donner à Cantorbéry vers le même temps. A Jarrow, nous savons par une anecdote que l'office se chantait avec psaumes et antiennes, notamment à laudes et à vêpres [8]. Et, en 747, le concile de Cloveshoe décide qu'aux grandes fêtes de l'année et *dominicæ dispensationis*, le chant se ferait à la façon romaine : *Cantilenæ modus, juxta exemplar videlicet quod scriptum de Romana habemus Ecclesia. Itemque ut per gyrum totius anni natalitia sanctorum uno eodemque die juxta Martyrologium eiusdem romanæ Ecclesiæ cum sua sibi convenienti psalmodia seu cantilena venerentur* [9]. On ne voit pas clairement, par le texte du décret conciliaire, s'il indique que d'autres modifications ont été faites à Rome et si l'on a essayé, par le moyen du concile, d'obtenir une concordance avec la nouvelle révision de l'office opérée à Rome sur ces entrefaites, et qu'on venait justement de recevoir, *juxta exemplar quod scriptum de romana habemus Ecclesia* [10].

Le tempérament nomade et le zèle religieux se combinant dans les Anglo-Saxons suscita un grand nombre de missionnaires parmi lesquels quelques-uns dépensèrent leur activité et exercèrent leur influence sur le continent, d'abord en Germanie et plus tard dans l'empire franc. Ils se firent tout naturellement les progateurs du rite et du chant romains qui étaient la règle prédominante — on pourrait même dire exclusive — dans leur patrie. Ce n'est pas qu'en tous lieux ils ne rencontrassent des usages liturgiques établis. Des essais avaient été tentés isolément sur différents points pour introduire le rite romain, notamment dans l'Allemagne du Sud-Ouest. En 716, le pape Grégoire II donnait ordre à ses légats, l'évêque Martinien et le prêtre Georges de veiller à ce que toute Église de cette région possédât les serviteurs nécessaires pour la célébration des heures du jour et de l'office de nuit. Il existait dans l'Église romaine, comme le texte de cette instruction le montre, une ancienne ordonnance concernant la messe, l'office diurne et l'office nocturne, les leçons et la prédication [11].

[1] S. Bäumer, *Hist. du Bréviaire*, t. I, p. 299. — [2] *Ordinem ecclesiasticum descriptum de Hierosolyma adiuvante sancto Hieronymo instituit et ordinavit*, publié par Gerbert, *Monum. veter. liturg. alemanicæ*, in-4°, San Blasii, 1779, t. II, p. 175-195. — [3] Sur la date de ce document, cf. S. Bäumer, *Op. cit.*, t. I, p. 320, note 3. — [4] Bède, *Hist. eccles.*, l. I, c. XXIII sq.; cf. l. II, c. III, *P. L.*, t. XCV, col. 52, 75 sq. — [5] *Dictionn.*, t. II, col. 884. — [6] Bède, *Hist. eccles.*, l. IV, c. XVIII, *P. L.*, t. XCV, col. 199. — [7] *Ibid.*, *P. L.*, t. XCV, col. 200 autres attestations relatives à cet *ordo* dans Bäumer, *op. cit.*, t. I, p. 324, note 2. — [8] *Historia abbatum Gyrvensium*, édit. Stevenson, p. 323. — [9] *Conc. Cloveshoe II*, can. 13, 15; Wilkins, *Conc. magn. Brit.*, t. I, p. 94; Labbe, *Concilia*, t. VI, col. 1757; Hardouin, *Coll. concil.*, t. III, col. 1956. — [10] S. Bäumer, *op. cit.*, t. I, p. 325. — [11] Schannat-Hartzheim, *Concilia Germaniæ*, t. I, p. 35-36; Labbe, *Concilia*, t. VI, col. 1452; *P. L.*, t. LXXXIX, col. 332; Jaffé-Ewald, *Regesta Romanorum Pontificum*, ad ann. 716, n. 2153.

Le mouvement liturgique ultramontain favorisé, sinon créé, par le roi Pépin le Bref et ses successeurs nous apparaît parfois sous l'aspect spécial du chant romain [1]. Il ne faut pas se dissimuler que, dans bien des cas, l'adoption du chant entraînait la substitution des textes qui lui servaient de support ou de prétexte et l'abandon des pièces gallicanes inaptes à une adaptation qu'on ne semble pas d'ailleurs s'être beaucoup préoccupé d'essayer.

Saint Chrodegand, de Metz, au retour d'une ambassade à Rome, introduisit dans son Église la cantilène romaine et, sous ce couvert, quelque chose du rite romain lui-même : *morem atque ordinem Romanæ Ecclesiæ* [2]. Divers autres témoignages relatifs à l'étroite union qui s'établit entre les diocèses francs et Rome, concernent plus évidemment le chant que l'office canonial; mais l'invasion des méthodes n'allait pas sans l'invasion des rites. Les papes accueillaient toute demande d'envoi d'un chantre romain et celui-ci, comme nous l'avons vu en Angleterre, avait toujours dans ses bagages quelque livre liturgique qu'il laissait en présent d'adieu. Tandis que Paul Ier adressait à Remedius de Rouen, le directeur en second de l'école romaine de chant, il faisait remettre à Pépin un antiphonaire et un responsorial [3]. Dans les dernières années du VIIIe siècle [4], Charlemagne constatera que, grâce au soin et au zèle de son père Pépin, le chant romain se trouve établi dans toutes les églises des Gaules. Le chant aura ainsi servi de véhicule au *cursus* et les vénérables antiquités gallicanes, ces formules bénies tombées des lèvres de nos vieux martyrs et de nos grands évêques, d'un Irénée de Lyon, d'un Rémi de Reims, d'un Avit de Vienne, d'un Éloi de Noyon, ces formules trois fois sacrées furent sacrifiées au calcul d'une dynastie que son intérêt du moment amenait à favoriser les vues du parti impatient d'abolir tout un passé pour lui substituer purement et simplement la liturgie romaine. Les documents du temps nous permettent d'assister à cette submersion progressive de la liturgie de la Gaule. Dans les livres carolins, écrits en 790 [5], Charlemagne s'exprime ainsi sur cette lamentable transformation : « Tandis que l'Église des Gaules était toujours demeurée, depuis les premiers jours de sa conversion en union fidèle et solide avec la sainte Église romaine — (l'aveu mérite d'être retenu) — et qu'elle ne différait d'elle qu'en quelques points, non dans la foi, mais seulement dans la célébration de l'office divin, elle est à présent, grâce aux soins et aux efforts de notre père et par suite du voyage en Gaule du vénérable Étienne, évêque de Rome, devenue sur cette question de la psalmodie entièrement d'accord avec Rome, si bien que les deux Églises, qui sont unies dans leur zèle pour la foi, ne diffèrent pas non plus entre elles sur la question de chant. Et, sans le désir où nous sommes de glorifier la sainte Église romaine, et dans nos efforts pour suivre les salutaires exhortations du très vénérable pape Hadrien, nous avons fait de même lorsque le royaume d'Italie nous a été donné par Dieu. Nous avons ordonné que les Églises de toutes les provinces, qui jusqu'ici ont refusé de suivre la tradition du siège apostolique pour le chant, devaient adopter avec zèle la coutume romaine [6]. »

C'était le premier pas, voici le second. Un capitulaire général du mois d'octobre 802 ordonne de rechercher dans les visites si les prêtres sont en état de remplir leur devoir relativement au *cursus* (bréviaire ou office) du jour et de la nuit, *conformément au rite romain*. On déclare à tous les ecclésiastiques qu'ils sont tenus d'apprendre le *cursus* romain pour l'office de nuit et pour la messe. Parmi les questions posées dans l'examen des candidats à la prêtrise se trouvent celles-ci : « Pouvez-vous dire la messe d'après l'*ordo romanus* et comment l'entendez-vous? — Pouvez-vous chanter l'office divin selon le rite romain aux jours fixés pour les cérémonies solennelles [7] ? » En décembre 805, Charlemagne ordonne que le chant soit enseigné et exécuté d'après l'*ordo* de l'Église romaine [8].

Heureusement, les Églises avaient une haute idée des coutumes tant de fois approuvées dans le passé, aussi, en dépit des capitulaires et des prescriptions, elles s'attachèrent amoureusement à ce passé vénérable et saint. A Lyon [9], on tint bon de longues années, de même à Salzbourg [10] et ces résistances auront dû sauver bien des rites condamnés à disparaître.

IX. La contexture de l'office au IXe siècle. — Le IXe siècle marque la limite chronologique des études dont se compose le *Dictionnaire d'archéologie et de liturgie;* nous grouperons sous cette date un certain nombre de faits qui donnent l'idée du degré de développement auquel l'office canonial était alors parvenu, mais nous n'y attacherons aucune idée rigide, car nous nous tiendrons tantôt en deçà, tantôt au delà du IXe siècle.

L'uniformité à laquelle tendaient le pape et les rois francs était bien loin d'être réalisée. Les divergences atteignaient non seulement les rites, mais les textes eux-mêmes. En effet, l'uniformité du texte des psaumes dans l'Office n'était pas encore établie. Deux versions se partageaient la préférence des Églises, on les désignait sous le nom de « psautier romain » et « psautier gallican » [11].

A partir du VIIIe siècle on constate enfin un progrès

[1] Cette conduite de la dynastie carolingienne à l'égard de la liturgie nationale doit probablement trouver son explication dans la marche des événements politiques qui unit étroitement pour un temps les intérêts de la dynastie nouvelle à ceux du siège apostolique. D. Bäumer, *op. cit.*, t. I, p. 327, a très justement fait observer que le premier acte positif relatif à l'introduction du chant romain dans l'empire franc coïncide avec l'ambassade envoyée à Rome par Pépin (octobre 753) pour amorcer la délicate négociation du voyage du pape Étienne en France et de la consécration solennelle à donner à Saint-Denys au nouveau roi, à sa femme et à leurs deux fils Charles et Carloman. — [2] Paul, *Gesta episcopor. Mettensium*, dans *Monum. German. Scriptores*, t. II, p. 228. — [3] Jaffé-Ewald, *Regesta roman. Pontif.*, n. 2451; Jaffé, *Monumenta Carolina*, p. 101. — [4] Probablement vers 786 ou 787. *De emendatione librorum*, dans *Monum. German., Legum*, t. I, p. 44 sq. — [5] Les livres carolins font parler Charlemagne dans le discours direct, néanmoins ces recueils de mémoires semblent simplement avoir été écrits sous son inspiration et non par lui-même. — [6] Jaffé, *Monumenta Alcuiniana*, p. 223. Rapprocher le capitulaire du 23 mars 789 qui impose à tout le clergé l'étude du chant romain pour l'office et la messe, *per nocturnale vel gradale officium*, « ainsi que cela a été sérieusement ordonné par notre père Pépin de vénérée mémoire, lorsqu'il abolit les coutumes gallicanes. » *Monum. German., Legum*, t. I, p. 66. Le *Capitulare generale* de 789 prescrit l'adoption du rite romain pour l'administration du baptême. *Ibid.*, p. 68. — [7] *Monum. German., Scriptores*, t. I, p. 106 sq. — [8] *Ibid.*, p. 131. — [9] Jaffé, *Monumenta Carolina*, p. 420. Ce fut l'évêque Leidrad, vers 813-814 qui fut contraint finalement de consumer la ruine et de substituer aux rites de Pothin et d'Irénée, ceux qu'on désignait sous l'appellation de *sacri Palatii*, c'est-à-dire du choral de l'empereur à Aix-la-Chapelle. Leidrad sauva tout ce qui pouvait être sauvé et en homme d'esprit, il berna Charlemagne qui, dans toute cette campagne liturgique, ressemble fort à son lointain successeur Joseph II. Leidrad déclara que les innovations de l'impérial sacristain avaient décidé la résurrection matérielle et spirituelle de l'Église de Lyon. La flagornerie eut le succès escompté et Charlemagne cessa de pourchasser les rites vénérables de Lyon. — [10] *Monum. German., Legum*, t. I, p. 80. A Farfa, au milieu du IXe siècle, l'abbé Honorat s'attire, à raison de son aversion pour l'abandon des coutumes primitives, une vive mercuriale du pape Léon IV (847-855), cf. *Neues Archiv*, 1879, t. V, p. 389; S. Bäumer, *op. cit.*, t. I, p. 313 sq. Autres exemples de résistance, victorieuse cette fois, à Milan où la liturgie ambrosienne et à Tolède où la liturgie mozarabe parviennent à se maintenir. — [11] S. Bäumer, *Histoire du bréviaire*, traduction Reg. Biron, Paris, 1905, t. I, p. 355-357.

dans la cohésion des heures canoniales. Les huit offices formés au siècle précédent deviennent une loi fixe [1]. A vrai dire, les deux offices de laudes et de vêpres sont encore seuls à posséder une ordonnance et une structure bien déterminées. Pour matines régnait une assez grande liberté [2] pendant les VIIe et VIIIe siècles. La règle canoniale de saint Chrodegang († 766) nous montre l'office de nuit des dimanches et fêtes, en hiver, variant de quarante à cinquante psaumes au gré du président de l'assemblée [3]; en plein IXe siècle, à Rome, si pour une cause quelconque l'office de nuit n'est pas achevé au moment du lever du soleil, on supprime psaumes et leçons qui retarderaient la terminaison de l'office afin de pouvoir commencer laudes à l'heure fixée [4]. A partir du IXe siècle on ne rencontre plus trace de fluctuations; l'office de matines n'a plus besoin d'être décrit, il est supposé connu [5].

Les petites heures, c'est-à-dire prime, tierce, sexte, none et complies, sont abandonnées dans une large mesure au bon plaisir des autorités ecclésiastiques. C'est ce qu'on peut induire des règles monastiques de saint Fructueux et du Maître pratiquées en Espagne, en Gaule et en Italie. Certaines dispositions qui s'y rencontrent montrent qu'on n'est pas sorti de la période de formation; par exemple on laisse pour tierce, sexte et none le choix des psaumes *currente semper psalterio* [6]. Toute l'addition de l'*Officium capituli* à l'Heure de Prime s'établit progressivement depuis le milieu du VIIIe siècle et pendant le IXe siècle [7].

L'office de Complies n'avait que peu de modifications à subir depuis sa réglementation par saint Benoît. La règle de saint Fructueux (vers 670) ordonne la double récitation du *Confiteor* et pour terminer, après les trois psaumes, l'hymne et la bénédiction, elle prescrit la récitation du *Credo* à voix haute. D'après ce que nous apprend la règle du maître, *psalmi completorii tres dici debent, responsorium, Apostoli lectio, lectio evangeliorum; rogus Dei* (= *rogationes*, i. e. *Preces feriales et versum clusorem*) c'est-à-dire la bénédiction finale [8]. Il suit de là que, dans cette règle, le psaume *In te Domine speravi* manquait encore totalement aux complies. Le sens des mots *lectio evangeliorum* reste obscur; il est possible qu'il faille y voir le *Nunc dimittis*. Il est également possible que, dans le rite gallican et oriental, aux complies comme aux autres heures et à la messe, une péricope évangélique suivait la lecture d'un passage des épîtres de saint Paul.

Sous Charlemagne et ses successeurs Louis le Débonnaire et Charles le Chauve, les fluctuations disparurent complètement.

BIBLIOGRAPHIE. — On a écarté systématiquement de cette bibliographie les travaux relatifs à des parties constitutives du bréviaire, telles que : lectionnaire, homiliaire, antiphonaire, responsorial, etc.

L. Allacci, *De libris et rebus ecclesiasticis Græcorum*, in-4°, Parisiis, 1646. — Allioli, *Ueber die innern Motive der canonischen Horen und ihren Zusammenhang*, in-12, Augsbourg, 1841. — J. A. Assémani, *Codex liturgicus Ecclesiæ universalis*, 13 vol., in-4°, Romæ, 1749-1766. — J. S. Assémani, *Bibliotheca orientalis*, 4 vol. in-fol., Romæ, 1719-1728. — Augusti, *Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie*, 12 vol., in-12, Leipzig, 1817-1831; *Handbuch der christlichen Archäologie*, 3 vol., in-12, Leipzig, 1836-1837. — Bacuez, *Du saint Office, considéré au point de vue de la piété*, in-12, Paris, 1872, trad. allem.: *Das Brevier vom Standpunkte der Frömmigkeit betrachtet*, in-12, Mainz, 1891. — P. Batiffol, *Histoire du bréviaire*, in-12, Paris, 1893. — S. Bäumer, *Histoire du bréviaire*, trad. Biron, 2 vol. in-8°, Paris, 1905, cf. *Dictionn.* au mot BÄUMER. — J. Baudot, *Le bréviaire romain*, in-12, Paris, 1907. — H. Bebel, *Historia horarum canon., de pluribus sanctis vario carminum genere contexta*, Tubingæ, 1511. — Benoît XIV, *De festis D. N. Jesu Christi et beatæ Mariæ Virginis*, in-4°, Romæ, 1745, — J. Bingham, *Origines ecclesiasticæ, or the Antiquities of the christian Church*, 8 vol. in-8°, London, 1708-1722. — A. J. Binterim, *Vorzüglichste Denkwürdigkeiten der katholischen Kirche*, 13 vol. in-8°, Mainz, 1825-1833, t. IV, V. — W. Ch. Bishop, dans *The Church Quarterly Review*, oct. 1886 (sur le bréviaire ambrosien). — B. Bissi, *Hierurgia sive rei divinæ peractio*, 2 vol. in-fol., Gennæ, 1686. — Bole, *Die heilige Messe und das Breviergebet*, in-8°, Brixen, 1883; 2e édit., 1888. — J. Bour, *Psallentis Ecclesiæ harmonia*, in-8°, Parisiis, 1663; la 1re édit. à Rome 1653, sous ce titre : *De divina psalmodia*. — O. Bonartius, *De institutione, obligatione et religione horarum canonicarum, libri tres*, in-4°, Duaci, 1624. — J. Burchard, *Ordo servandus per sacerdotem in celebratione missæ* (1502). et *Diaria*, édit. Thuasne, 3 vol. in-8°, Paris, 1883-1885. — G. Cassander, *Ordo romanus vulgatus*, in-4°, Coloniæ, 1561; *Liturgica*, Coloniæ, 1561; *Opera omnia*, Parisiis, 1616. — J. Clichthoue, *Elucidatorium ecclesiasticum seu explanatio in hymnos* et *Cantica eccles. officium et prosas*, in-fol., Parisiis, 1516; Basileæ, 1517, 1519; Parisiis, 1546, 1556, etc. — J. Cochläus (Jean Dobnek), *Speculum antiquæ devotionis circa missam et omnem alium cultum Dei*, in-4°, Moguntiæ, 1549; *Opusculum de modo orandi antiquo*, In-12, Ingolstadii, 1545. — T. Declo, *Dichiarazioni di tutto ciò che vi è o difficile da intendersi o più interessante in ogni parte del Breviario Romano dal principio sino al fine*, 3 vol. in-4°, Anconæ, 1771-1772. — L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, in-8°, Paris, 1889; *Le Liber pontificalis*, in-4°, Paris, 1884 sq. — J. E. Duranti, *De Ecclesiæ catholicæ ritibus*, in-12, Romæ, 1591; Coloniæ, 1592, etc. — M. Francolinus, *De tempore horarum canonicarum*, in-4°, Romæ, 1531, 1581; Venetiis, 1605. — M. A. Frisco, *Rubricarum expositio pro divinis officiis ac missis celebrandis secundum ordinem Romanæ curiæ*, in-4°, Bononiæ, 1523. — A. Gasquet et E. Bishop, *The Book of common Prayer*, in-8°, London, 1890. — B. Gavanti, *Thesaurus sacrorum rituum*, in-fol., Romæ, 1628; édit. Merati, in-fol., Romæ. — Geiger, *Ueber das Brevier*, in-8°, Altorf, 1830. — M. Gerbert, *Principia theologiæ liturgicæ quoad divinum officium*, in-4°, Augustæ Vindelicorum, 1759; *De cantu et musica sacra a prima Ecclesiæ ætate usque ad* VIIe siècle; cf. Duchesne, *Le Liber diurnus et les élections pontificales au* VIIe *siècle*, Paris, 1891, p. 5-30; A. Ceriani, *Critica letteraria*, dans *Rendi conti del Istituto lombardico*, Milano, 1880, série II, vol. XXII, fasc. 9; Bäumer, *op. cit.*, t. I, p. 307-309.

[1] S. Bäumer, *Hist. du Brév.*, t. I, p. 358 : « Dans quelques cas on comptait encore comme neuvième office le *lucernarium*, qui autrefois formait une partie de l'office de vêpres, dans le rite mozarabe s'est conservé jusqu'à nos jours, dans le rite milanais il existe encore comme introduction ou première partie de l'office de vêpres. — [2] On en a une bonne preuve dans les termes du serment d'obédience des évêques italiens et étrangers consacrés à Rome. *Liber diurnus romanor. pontif.*, édit. de Rozière, Paris, 1869, p. 154 sq.; édit. Sickel, 1889, c. III, p. 77, n. 74; *P. L.*, t. CV, col. 71. Sickel, *Prolegomena*, fait dater cette formule de l'année 640. Friedrich, *Enstehung des Liber diurnus*, dans *Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften; philos.-hist. Klasse*, 1890, p. 58, date la formule du règne de Grégoire Ier. On ne saurait la faire descendre au-dessous du

S. Chrodegang, *Regula II^a^*, c. XV, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 1066, 1101. — [4] Amalaire, *De ordine antiphonarii*, c. IV, *P. L.*, t. CV, col. 1252. — [5] Comparer les statuts de l'évêque Hatton, de Bâle († 836), c. XXXIV, *P. L.*, t. CV, col. 768, et ceux du concile de Limoges, 1031, Hardouin, *Coll. concil.*, t. VI, col. 878. — [6] *P. L.*, t. LXXXVII, col. 1099 sq.; t. LXXXVIII, col. 1004 sq. — [7] *P. L.*, t. LXXXIX, col. 1067 sq. Ce texte est une forme augmentée de la règle de saint Chrodegang qui importa les coutumes romaine et italienne. — [8] *Regula magistri*, c. XXXVII, *P. L.*, t. LXXXVIII, col. 1005.

præsens tempus, 2 vol. in-4°, San Blasii, 1774; *Scriptores ecclesiastici de musica sacra*, in-4°, San Blasii, 1774-1775; *Vetus liturgia alemannica*, 2 vol., in-4°, San Blasii, 1776; *Monumenta veteris liturgiæ alemannicæ*, 2 vol. in-4°, San Blasii, 1779. — Giorgi, *De liturgia Romani pontificis*, 3 vol. in-4°, Romæ, 1731. — J. Goar, *Euchologion Græcorum*, in-fol., Parisiis, 1645; in-fol., Venetiis, 1730. — J. Grancolas, *Commentaire historique sur le bréviaire romain*, in-4°, Paris, 1727; in-4°, Venetiis, 1734; *Traité de la messe et de l'office divin*, in-12, Paris, 1713. — P. Guéranger, *Institutions liturgiques*, 3 vol. in-8°, Paris, 1840. — Guyet, *Heortologia*, in-4°, Lugduni, 1657; Urbino. 1728. — Th. Harnack, *Der christliche Gemeindegottesdienst im apostolischen Zeitalter*, in-8°, Dorpat, 1852. — M. Hittorp, *De catholicæ Ecclesiæ divinis officiis ac ministeriis varii vetustorum fere omnium Ecclesiæ patrum ac scriptorum libri*, in-fol., Coloniæ, 1568; in-fol., Romæ, 1591; in-fol., Parisiis, 1610. — Hoeynck, *Geschichte der kirchlichen Liturgie des Bisthums Ausgbourg*, in-8°, Augsbourg, 1889. — R. Hospinien, *De origine et progressu rituum et cærimoniarum ecclesiasticarum*, in-fol., Tiguri, 1585, 1593: *De festis Judæorum et ethnicorum h. e. De origine et progressu cærimoniarum fest. christ*, réimprimé sous le titre : *De festis christianorum*, in-fol., Genevæ, 1574. — Janner, *Das officium unius martyris*, in-8°, Speyer, 1867; *Das officium confess. non Pontif.*, dans *Ermländer Pastoralblatt*, 1869, n. 9, 10. — Kliefoth, *Liturgische Abhandlungen*, 8 vol. in-12, Schwerin, 1856. — A. Kratzer, *De apostolicis necnon antiquis Ecclesiæ occidentalis liturgiis*, in-12, Aug. Vindel., 1786. — J. Lebeuf, *Traité historique et pratique sur le chant ecclésiastique*, in-8°, 1741. — P. Lejay, dans le *Dictionn. d'archéol. chrét. et de liturgie*, t. I, au mot Ambrosien. — Lorenzana, *Breviarium gothicum secundum regulam beati Isidori*, in-4°, Romæ, 1775. — J. Le Lorrain, *De la coutume de prier debout*, in-12, Paris, 1700. — J. Mabillon, *De liturgia gallicana*, in-4°, Parisiis, 1685; *Museum italicum*, in-4°, Parisiis, 1687. — F. Macchietta, *Commentarius historico-theologicus de divino officio*, in-4°, Venetiis, 1739. — D. Macri, *Hierolexicon*, in-4°, 1650, 1677. — Magani, *Antica liturgia romana*, 3 vol. in-8°, Mediolani, 1897-1899. — Magistretti, *Beroldus sive Ecclesiæ Ambrosiæ mediolanensis kalendarium et ordines*, in-8°, Mediolani, 1894. — Marcellus Corcyrensis, *Rituum ecclesiasticorum sive sacrarum cærimoniarum sanctæ romanæ Ecclesiæ libri tres non ante impressi*, in-4°, Venetiis, 1516; la dernière édition est de Catalani, 2 vol. in-fol., Romæ, 1750-1751. — E. Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, Rotomagi, 1702; *De antiqua Ecclesiæ disciplina in celebrandis divinis officiis*, Lugduni, 1706. — Marzohl et Schellner, *Liturgia sacra* ou *Die Gebräuche und Alterthüme der katholischen Kirche*, 5 vol., Luzern, 1834-1843. — L. Mayer, *Explicatio compendiosa literalis historica cærimoniarum eccles.*, in-12, Tugii, 1737; Aug. Vindel., 1743. — G. Mercati, *Appunti per la storia del Breviario Romano nel sec. XIV-XV, tratti dalle Rubricæ novæ*, dans *Rassegna gregoriana*, 1903, t. II, col. 398-444. — Michel-Timothée (de Rimini), *De divino officio*, in-4°, Venetiis, 1581; *Dilucidatio in hymnos ecclesiasticos fere omnes*, Romæ, 1602. — J. H. Newman, *On the Roman Breviary*, (*Tracts for the Times*), in-8°, Oxford, 1836. — L. Nicollis, *Origo sacrorum rituum et cærimoniarum*, in-12, Aug. Vindel., 1732. — N. Nilles, *Kalendarium utriusque Ecclesiæ*, in-8°, Œniponte, 1879-1881; 2e édit., 1896-1897; *De rationibus festorum sacratissimi cordis Jesu et purissimi cordis Mariæ, libri quatuor*, 2 vol. in-8°, Œniponte, 1883; *Commentarius in proœmium Breviarii et Missalis de computo ecclesiastico*, in-8°, Œniponte, 1867; trad. Hautcœur dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, Arras, 1867. — J. Pamelius, *Liturgicon Latinorum*, in-4°, Coloniæ, 1571; réimprimé sous le titre : (*Missale*) *Rituale Patrum latinorum sive liturgicon latinum*, in-4°, Coloniæ, 1609. — Pargoire, *Prime et complies*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1898, t. III, p. 281-288. — Parisius de Crassis *concinnavit opus liturgicum in diario, quod anno 1503 inchoaverat* (Munich, biblioth. municip. *Clm. 139-143*, autres mss. à Florence et à Paris, l'original à Rome). — Pellicia, *De christianæ Ecclesiæ primæ, mediæ et novissimæ aetatis politia*, 3 vol. in-12, Neapoli, 1777. — Plaine, *De veris Brev. rom. originibus et prima ejus forma*, dans *Studien und Mittheilungen*, 1895, p. 3-10, 216-223, 386-390. — F. X. Pleithner, *Aelteste Geschichte des Breviergebetes*, in-8°, Kempten, 1887. — F. Probst, *Brevier und Breviergebet*, in-8°, Tubingen, 1868. — *Lehre und Gebet in den drei ersten christlichen Jahrhunderten*, in-8°, Tubingen, 1871. — Cardinal Quirini, *Officium quadragesimale Græcorum* (= Triodion), 2 vol. in-4°, Romæ, 1721. — G. Rippel, *Alterthum und Ursprung aller Ceremonien*, in-12, Strasbourg, 1723. — Rosilius, *Ordinationes divini officii totius anni*, in-4°, Romæ, 1563. — Roskovany, *Cœlibatus et Breviarium*, in-8°, Pesthini, et Nitriæ, 1861. — O. Rottmanner, *Ueber neuere und ältere Deutungen des Wortes Missa*, dans *Theolog. Quartalschrift*, 1889, p. 531-557. — G. Schober, *Explanatio critica editionis Breviarii romani*, in-8°, Ratisbonne, 1891. — Schu, *De horis canonicis diatribe*, in-8°, Treviris, 1861; *Die biblischen Lesungen in Officium und Messe*, in-8°, Trier, 1861. — C. Schulting, *Bibliotheca ecclesiastica*, 4 vol. in-4°, Coloniæ, 1599. — Schwinghaimb, *Ueber das Brevier mit Berücksichtigung der dagegen erhobenen Einwendungen*, Linz, 1838. — Selvaggio, *Antiquitatum christianarum institutiones*, in-12, s. l., 1772-1774; Moguntiæ, 1786. — Tetamo, *Comment. in brev.*, 4 vol. in-8°, Venetiis, 1779, 1784. — L. Thomassin, *Vetus et nova Ecclesiæ disciplina*, in-fol., Parisiis, 1688, part. I, l. II, *Des fêtes de l'Église*, in-12, Paris, 1863; *Traité de l'office divin*, in-12, Paris, 1686. — J. M. Tommasi. *Opera omnia*, édit. Vezzosi, 7 vol. in-4°, Romæ, 1748-1754. — Widmann, *Ueber den moralischen Nutzen des Breviergebetes*, (en latin 1801), in-12, Regensburg, 1834; réédité dans Roskovany, *Cœlibatus et Breviarium*, t. VIII, p. 654. — J. A. Zaccaria, *Bibliotheca ritualis*, in-4°, Romæ, 1776-1781. — Ph. Zazzera, *Ecclesiæ rituum divinorumque officiorum explicatio*, in-4°, Romæ, 1784.

H. Leclercq.

BRÉVION, βρέβιον, βρεβούϊον, βρευίον, du latin *breve*, comme l'indique avec raison une glose d'un manuscrit de Paris citée par Du Cange [1] et reproduite par Boissonade [2] : Βρέβιον λέγεται ἡ κατ' ἐπιτομὴν σύντομος γραφή· βρεβίω γὰρ κατὰ Λατίνους τὸ τέμνω λέγεται καὶ βρεβίτα ἡ συντομία. Pris dans ce sens étymologique, le mot désigne une description sommaire, une nomenclature, qu'il s'agisse de personnes ou de choses. Si le terme s'applique, dans un édit de Constantin, à un tableau d'allocations pécuniaires à répartir entre diverses églises d'Afrique [3], saint Athanase l'entend, par contre, de la liste, du dénombrement des évêques d'un parti [4]. On le trouve fréquemment employé par Palladius dans l'un et l'autre sens [5]. Les jurisconsultes se servent du mot dans l'acception générale de *rapport* [6], ou encore

[1] *Glossarium mediæ et infimæ græcitatis*, à ce mot. — [2] *Anecdota græca*, Paris, 1829, t. I, p. 410. Chose curieuse, ni Du Cange, ni Boissonade n'ont remarqué que cette glose est empruntée mot pour mot au commentaire de Zonaras et de Balsamon sur le canon 103 (97) du concile de Carthage. Voir *P. G.*, t. CXXXVIII, col. 336 *b*. — [3] *P. G.*, t. XX, col. 892 *b*. — [4] *P. G.*, t. XXV, col. 376 *a*. — [5] *Vitâ Chrysost.*, *P. G.*, t. XLVII, col. 11 *d*, 19 *a*, 41 *b*, 425. — [6] *Cod. I*, t. IV, l. XLII, § 1.

dans celle de *billets*, de *reçus* [1]. Ces diverses significations, pour intéressantes qu'elles soient en elles-mêmes, ne sauraient nous arrêter; elles sont étrangères à notre domaine.

Le mot se rencontre également chez les canonistes, mais dans une acception toute différente. Si les commentateurs du 97e canon de Carthage l'entendent encore d'un résumé ou d'une récapitulation [2], ces mêmes commentateurs, ayant à expliquer le 36e canon du recueil précité, emploient le mot dans le sens de registre officiel, de rôle, où sont inscrits les biens meubles et immeubles d'une église : ἐν τοῖς ἐκκλησιαστικοῖς βιβλίοις ἤγουν ἐν τῇ χαρτῃ τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ τίτλου ἤγουν βιβλίου [3]. Cette acception, fort ancienne, on le voit, finit par devenir prépondérante, exclusive, et, durant le moyen âge byzantin, on désigne communément par *breviun* l'inventaire, le dénombrement par articles des biens d'une église, d'un monastère, d'un établissement religieux quelconque. Anne Comnène en témoigne formellement au début du XIIe siècle : Τὰ βιβλία (βρέβια ταῦτα ἡ συνήθεια οἶδε καλεῖν), ἐν οἷς ἀναγεγράφαται τὰ ἐν ἑκάστῳ τεμένει κειμήλια [4]. Six siècles auparavant, le mot se rencontre avec ce sens spécial dans une lettre d'Étienne de Larissa au pape Boniface II : *Factus est brevis de sacris vasis atque rebus ecclesiasticis* [5].

Tout fondateur de monastère ou d'établissement religieux devait, au moment de la fondation, consigner sur un registre à déposer ensuite aux archives de l'évêché le détail des biens meubles et immeubles destinés à assurer l'entretien de cet établissement ou de ce monastère. Ainsi l'ordonnent, dans leur premier canon, les Pères du concile de Constantinople en 861, et ce registre, ils l'appellent *brévion* [6] : πάντα δὲ τὰ ἐν αὐτῷ προσήκοντα σὺν αὐτῷ ἐκείνῳ βρεβίῳ ἐγκαταγράφεσθαι, bien qu'ailleurs il soit simplement désigné par l'expression plus vague d'ἐκκλησιαστικὸς κώδιξ [7]. Les donations ultérieures provenant des religieux eux-mêmes, au moment de leur profession, ou de bienfaiteurs étrangers, devaient également figurer sur le brévium, προσδεχθήσονται καὶ ἀπογραφήσονται ἐν τῷ βρεβίῳ τῆς μονῆς, dit une novelle d'Alexis Comnène [8]. Dans ces conditions, tout article susceptible de donation ou de consécration, ἀφιέρωσις, pouvait figurer sur ce registre; et, par le fait, il en est bien ainsi dans plus d'un monument de ce genre. Mais, le plus souvent, on n'inscrivait sur le brevium que les biens meubles, et spécialement les objets d'art, icones, vases sacrés, vêtements liturgiques, livres religieux ou profanes; en deux mots, inventaire du trésor et catalogue de la librairie, voilà à quoi se bornent la plupart des brevia. Même réduits à ces deux classes d'objets, la nature même de ces registres leur donne un prix inestimable pour l'histoire des lettres et des arts. Aussi J. Labarte déplorait-il, voici un demi-siècle bientôt, leur totale disparition [9]. Le consciencieux auteur de l'*Histoire des arts industriels au moyen âge* pourrait, s'il vivait encore, atténuer l'expression de ses regrets; on a, en effet, publié, depuis Labarte, un bon nombre de ces curieux monuments. On nous saura gré sans doute d'en donner ici une bibliographie aussi complète que possible en prenant pour base la date même où chacun d'eux a été composé.

1° Le premier en date est celui que Michel Attaleiates rédigea en 1077 pour le monastère qu'il venait de fonder à Rhodosto. Publié pour la première fois par C. Sathas [10], il a été reproduit avec de légers amendements dans le texte par F. Miklosich et J. Müller dans leurs *Acta et Diplomata græca medii ævi* [11], et étudié à fond par M. Nissen dans une excellente dissertation qui épuise véritablement le sujet [12]. Nous y renvoyons le lecteur. — 2° Inventaire de Manuel, évêque de Strumnitza, en Macédoine, pour le monastère de Notre-Dame-de-Pitié, fondé par lui en 1080 au village moderne de Véloucha. Publié incomplètement et imparfaitement par M. Omont [13], il a été republié avec tous les documents connus se rapportant au monastère en question par l'auteur du présent article, qui l'a fait suivre d'un abondant commentaire [14]. — 3° C'est encore nous qui avons publié dans le texte original l'intéressant brévion de Grégoire Pacourianos, grand domestique d'Occident, pour le monastère fondé par lui en 1083, à Batchkovo, en Bulgarie [15]. On n'en connaissait auparavant qu'une métaphase néo-grecque très incomplète [16]. — 4° Le testament de saint Christodule de Patmos de 1093 contient la liste d'un certain nombre d'icones, mais le catalogue des livres dont il y est fait mention ne s'est pas conservé [17]. — 5° L'inventaire de Léon d'Argos et de Nauplie pour son monastère d'Area, en 1143, ne forme pas, comme ailleurs, un appendice distinct, mais un simple chapitre du typikon; il ne contient du reste qu'une modeste liste de vases sacrés; il n'y est fait aucune mention des images, des reliques ou des livres [18]. — 6° Du mois de décembre de l'année précédente, 1142, date l'inventaire du monastère de Xylourgou au mont Athos, l'un des plus curieux, mais le plus mal publié de tous [19]. — 7° Vient ensuite le brévion de Patmos du mois de septembre 1200 (et non de 1201, comme l'écrit l'éditeur), publié pour la première fois par Ch. Diehl, avec une intéressante introduction [20]. — 8° Un autre catalogue de Patmos a été publié par Mai d'après un manuscrit du Vatican [21]; l'éditeur le date de l'an 1355, sans doute à tort, car on y trouve déjà la mention du commentaire de Matthieu Cantacuzène sur la Sagesse, et, en 1355, cet auteur n'avait encore rien composé. Peut-être ce catalogue fait-il double emploi avec celui de 1382 signalé par Sakkélion [22] et qui est resté inédit. Dans les deux derniers cas, il s'agit seulement de la librairie et non du trésor. D'autres typika, par exemple celui de Néophyte le Reclus, au début du XIIIe siècle, celui de Saint-Mamas de l'année 1158, celui de Nil de Machæras, dans l'île de Chypre, de l'an 1210, parlent de l'inventaire annexé au typikon, mais cette pièce ne s'est pas conservée. On trouverait aussi çà et là, dans les recueils d'actes, des listes intéressantes se rapprochan par leur contenu du brévion, mais elles n'ont pourtant rien de celui-ci, qui était un document officiel vénéré à l'égal de la règle du fondateur. Lors de l'installation des higoumènes ou des économes, le brévion était déposé sur l'autel comme pour rappeler aux deux officiers supérieurs du monastère leur obligation de

[1] *Cod. IV*, t. XXI, l. XXI, § 2; *Basilic.*, l. VII, t. XVIII, § 14, 18; l. XXII, t. I, § 80. — [2] *P. G.*, t. CXXXVIII, col. 336 *b*. — [3] *P. G.*, *loc. cit.*, col. 449 *d*. — [4] *P. G.*, t. CXXXI, col. 449 *d*. — [5] Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. VIII, col. 743 *d*. — [6] *P. G.*, t. CXXXVII, col. 1005 *c*. — [7] *Ibid.*, col. 976 *b*. — [8] *Ibid.*, col. 985 *d*; Zachariæ de Lingenthal, *Jus græco-romanum*, t. III, p. 409. — [9] *Histoire des arts industriels au moyen âge*, 2e édit., t. III, p. 64-65. — [10] Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη, Venise, 1872, t. I, p. 45-69. — [11] Vienne, 1887, t. V, p. 322-327. — [12] *Die Diataxis des Michael Attaleiates von 1077. Ein Beitrag zur Geschichte des Klosterwesens im byzantinischen Reiche*, Iéna, 1894, in-8°, 124 p. — [13] *Mélanges Weil*, Paris, 1898, p. 309-320. — [14] *Le monastère de Notre-Dame-de-Pitié en Macédoine*, dans le *Bulletin de l'Institut archéologique russe de Constantinople*, Sofia, 1900, t. VI, p. 1-153. — [15] *Typikon de Grégoire Pacourianos pour le monastère de Pétritzos (Bačkovo) en Bulgarie*. En supplément au t. XI des *Vizantiskij Vremennik*, Saint-Pétersbourg, 1904. — [16] Publiée par G. Musæus dans les *Dissert. Jen.*, Leipzig, 1888, t. IV, p. 135-210. — [17] Miklosich-Müller, *op. cit.*, t. VI, p. 84. — [18] *Ibid.*, t. V, p. 188. — [19] *Acta, præsertim græca, Rossici in monte Athos monasterii*, Kiev, 1873, p. 50-60. — [20] *Byzantinische Zeitschrift*, 1892, t. I, p. 488-525. — [21] *Nova Patr. bibliotheca*, t. VI, p. 537-539; *P. G.*, t. CXLIX, col. 1048-1052. — [22] Πατμιακὴ Βιβλιοθήκη, Athènes, 1890, p. XI.

ne rien aliéner de ce qui se trouvait consigné sur le registre, puisque tout avait été consacré à Dieu. Nulle part cette obligation n'est plus explicitement rappelée que dans le long préambule placé par Manuel de Strumnitza en tête de son brévion de Notre-Dame de Pitié. Pour le fonds même, les plus utiles à consulter parmi ces curieux monuments sont assurément ceux de Pacourianos, d'Attaleiates et de Patmos. Nous négligeons à dessein les simples listes d'objets d'art, non qu'elles soient dépourvues d'intérêt, mais parce qu'elles ne rentrent pas directement dans notre sujet. Nous nous en voudrions pourtant de ne pas citer la nomenclature des reliques recueillies à Constantinople en 1363 par Pierre de Pestagalis, l'ancien médecin d'Innocent VI et de Hugues IV de Chypre, et qui, pour l'histoire de l'art ne le cède à aucun des brevia mentionnés jusqu'ici [1]. A part celui de Pacourianos qui accorde une grande place au catalogue des chartes officielles déposées au trésor, les autres brevia énumèrent uniformément leurs images, leurs reliques, leurs vases sacrés, leurs vêtements liturgiques, et enfin leur librairie. Cet ordre est parfois interverti, mais ce n'est là qu'une modification purement matérielle sur laquelle il n'y a pas lieu d'insister. Chose digne de remarque, si le terme de brévion a disparu chez les Grecs modernes, la chose est restée à peu près sous la même forme et avec des divisions identiques. On s'est contenté de substituer au vieux mot le terme plus pompeux de κτηματολόγιον ou μοναστηριακὸς κώδιξ [2]. Le ministère de Grèce a même pris la peine d'en rédiger des modèles que les higoumènes locaux n'ont qu'à remplir à leur entrée en charge [3]; les vérifications se font ainsi plus aisément. Mais ces monuments ne sont plus du domaine de l'archéologie; ils appartiennent à l'histoire générale des institutions monastiques.

Nous devons pourtant rappeler que le mot de brévion s'emploie encore dans un sens que l'on pourrait rapprocher des *Brevia mortuorum* des monastères du moyen âge latin. Il désigne la liste ou le catalogue de tous les bienfaiteurs d'un couvent, de tous ceux qui, par quelque largesse ou quelque service signalé, ont voulu s'assurer à perpétuité un souvenir dans les prières des moines. Τὰ βραβία, dit le moine Nicodème, ἤτοι οἱ σύντομοι κώδικες οἱ περιέχοντες τὰ ὀνόματα τῶν κτητόρων τῶν μοναστηρίων καὶ ἐν τῷ νάρθηκι ἀναγινωσκόμενοι [4]. C'est, on le voit, le pendant de notre nécrologe, ou mieux de notre tableau d'honneur. Ainsi, par exemple, Manuel Paléologue et sa femme font, en 1395, une fondation en faveur de Constantin de Serbie au monastère constantinopolitain de Pétra : ils ordonnent en conséquence que le nom du prince serbe soit inscrit sur le brévion du couvent : Ἵνα καταγραφῇ καὶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐν τῷ ἱερῷ τῆς μονῆς βρεβείῳ, καὶ ἐν τῷ γινομένῳ μνημοσύνῳ κατὰ παρασκευὴν τῆς ἑβδομάδος ἐν τῷ κοιμητηρίῳ ἀναφέρηται καὶ τὸ αὐτοῦ ὄνομα. Et plus loin : Εἶτα ἐπειδὴ κατεγράφη καὶ τὸ ὄνομα τοῦ... ἐν τῷ ἱερῷ βρεβείῳ τῆς μονῆς [5]. Lecture de cette liste est faite par des prêtres à tour de rôle trois fois par an, aux deux samedis dits *des âmes* et le samedi de la Pentecôte. Dans certains monastères, cette lecture a même lieu toutes les semaines, le vendredi soir et le samedi matin [6]. Le brévion de Lavra, qui se lit actuellement, ne comprend pas moins de 12000 noms pour une période de quatre cents ans seulement, depuis l'origine en 963 jusqu'au XIVe siècle [7].

L. Petit.

[1] Miklosich-Müller, *op. cit.*, t. v, p. 274-275. — [2] Mansi, *Concil. ampliss. coll.*, t. XL, col. 581 *b*. — [3] A. Mamoukas, Τὰ Μοναστηριακά, Athènes, 1859, p. LXX sq. — [4] Ὁμολογία πίστεως ἥτοι ἀκολογία διηκριτάτη, in-8°, Venise, 1819, p. 19. Cf. notre étude sur les Colybes dans les *Échos d'Orient*, 1899, t. II, p. 324. — [5] Miklosich-Müller, *op. cit.*, t. II, p. 260-261. — [6] Voir les Προσκυνητάρια de Lavra, Venise, 1780, p. 53, et de Dochiarion, Bucarest, 1843, p. 37; la Ἱεροχειριακὴ ἱστορία de Nectaire de Jérusalem, Venise, 1758, p. 175 sq. — [7] Ph. Meyer, *Die Athoskloster*, II, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1890, t. XI, p. 562, note. — [8] Tarantini, dans Fiorelli, *Notizie degli Scavi*, 1881, p. 376; *Corpus inscriptionum latinarum*, t. IX, n. 6150. — [9] J. Marquardt, *La vie privée des Romains*, in-8°, Paris, 1893, t. II, p. 286-287.

BRINDES. L'épigraphie chrétienne de *Brundusium* est limitée à quelques dalles trouvées dans une nécropole romaine. Plusieurs de ces dalles sont marquées du monogramme du Christ accosté des sigles symboliques : AΩ. La plus importante de ces inscriptions est une curieuse illustration monumentale de l'histoire du célibat ecclésiastique. L'inscription, que nous nous contenterons de reproduire ici, est relative à un évêque marié avant son élection épiscopale et dont le corps fut après sa mort réuni à celui de sa femme [8] :

PRETIOSVS · AEPESCOPVS .
AECLETIAE · CATHOLICAE · SANC
TE · BRVNDISINE · DEPOSITVS
SEXTA · FERIA · QVOD · EST
XV KAL·SEPTEMBRIS·REQVIEBIT
IN · SOMNO · PACIS

Voici la description de la tombe donnée par Mommsen qui l'attribue au VIe siècle : *In operculo arcæ magnæ in qua erant corpora duo, alterum inferino positum adulescentis annorum XVIII, alterum supra positum senis.*

H. Leclercq.

BRIQUE. Les amphores nous ont amené à étudier une classe importante de l'industrie de la poterie commune. Voir t. I, col. 1682. La brique forme une autre classe non moins importante de l'*opus doliare*.

Sous ce nom générique de brique, les anciens distinguaient trois objets distincts de fabrication : 1° la brique à bâtir; 2° la brique de carrelage; 3° la tuile.

La brique à bâtir, *later*, πλίνθος, aussi longtemps qu'elle est crue, prend, dès le moment de la cuisson, le nom de *later coctus*, *testa*, κέραμος. La Grèce et Rome ont fait usage longtemps, dans la construction des maisons, de la brique crue. Le premier édifice à date certaine dans lequel, à notre connaissance, on ait employé la brique cuite est le *Philippeion* d'Olympie, construit à l'époque macédonienne. « Au point de vue de la forme, écrit J. Marquardt, Vitruve distingue trois variétés essentielles de briques : celle de Rome, longue de 1 pied 1/2 romain (= 0m44) sur 1 pied romain (0m29) de large, *lateres sesquipedales*, dite aussi *genus Lydicum*, de son nom grec; et deux types usités en Grèce, le πεντάδωρον ou carré de 5 palmes (= 0m37) de côté, et le τετράδωρον, ou carré de 4 palmes (0m29); outre les *sesquipedales*, les timbres de fabrique mentionnent également les *bipedales*. Les briques romaines encore subsistantes présentent des dimensions variées selon le pays auquel elles appartiennent : à Trèves, les briques à bâtir sont des carrés de 0m36 de côté sur 0m03 d'épaisseur; en Gaule, elles ont 0m36 de long sur 0m19 à 0m24 de large, et les briques de carrelage, *tegulæ*, sont des carrés de 0m44 à 0m58 de côté sur 0m03 à 0m04 de hauteur. Les briques triangulaires sont d'un fréquent usage, surtout lorsqu'un mur en pierre de taille reçoit sur ses deux faces un revêtement de brique. Enfin l'on rencontre des briques rondes, de 0m14 à 0m35 de diamètre, et des briques carrées, de 0m19 de côté sur 0m07 de hauteur, pour la construction de piliers bas, comme ceux de soutènement des hypocaustes. Telles sont les dimensions usuelles. La matière première des briques est la terre glaise, nettoyée, puis pétrie avec de la paille hachée. On la façonne à la main (*ducere, radere*) ou au moule; puis on la fait sécher au soleil et on la cuit au feu (*coquere*) [9]. »

Chez les Byzantins la forme des briques et leur mode

de cuisson ont beaucoup varié; c'est la brique romaine nommée *plinthos* qui fut la plus employée. Les briques byzantines étaient fabriquées au moyen de terres lavées et foulées au pied dans des moules. Il est extrémement fréquent de trouver sur les briques l'empreinte de pieds d'hommes ou d'enfants. Les briques destinées à entrer



1708. — Sceau d'une brique de Bologne.
D'après Grisar, *Histoire de Rome et des papes au moyen âge*, t. I, p. 249, fig. 69.

dans les corniches et les moulures étaient fabriquées au moyen de moules. Les fûts de colonnes se composaient de briques rondes; quand elles dépassaient un pied de diamètre, on les formait de deux demi-cercles, et au delà les briques avaient la forme de segments. La brique byzantine comme la brique romaine a plus



1709. — Sceau d'une brique de Rome.
D'après *Nuovo bullettino*, 1896, t. II, p. 55.

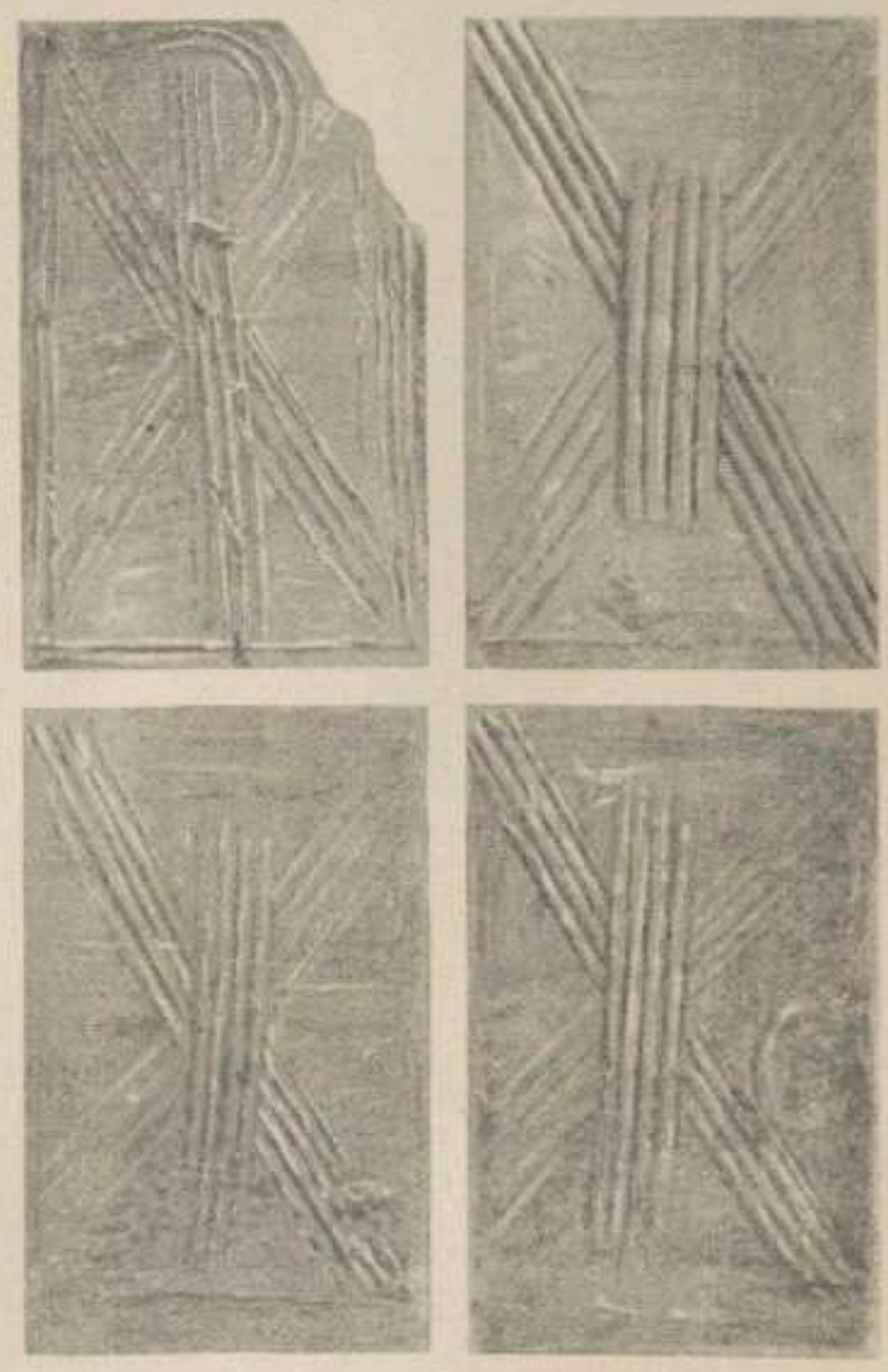
d'un pouce d'épaisseur. Elle porte une estampille assez différente de celle qui se lit sur les briques romaines pour lesquelles le nom du fabricant et la date de fabrication tiennent lieu, le plus souvent, d'autres indications. A Thessalonique, les estampilles des briques employées à la construction des églises, se composent généralement de sujets religieux; à Sainte-Sophie de Constantinople, ce sont des légendes entières.

Nous avons, dans un autre travail[1] insisté sur les conséquences capitales de l'emploi de la brique dans les constructions dès le début de notre ère. Dans les pays les mieux pourvus de pierre de taille, on renonce à l'extraire des carrières et on emploie la brique qui permet des audaces architectoniques insoupçonnées jus-



1710. — Sceaux de briques romaines.
D'après Grisar, *Histoire de Rome et des papes*, 1906, t. II, p. 48, fig. 136.

qu'alors. Les grandes constructions romaines, telles que les Thermes de Caracalla, la basilique de Constantin, ne



1711. — Briques africaines.
D'après *Atti del II Congresso di archeologia cristiana*, 1902, p. 186.

réalisent des prodiges en fait d'arcs et de portée que grâce à la brique.

[1] H. Leclercq, *Man. d'arch. chrét.*, in-8°, Paris, 1907, t. II, ch. I et II. Cf. Rever, *Notice sur l'emploi des chaînes de briques dans les constructions romaines*, dans les *Mém. de la Soc. des antiq. de Normandie*, 1826, t. II, p. 108-116; Harou-Romain, *Lettre sur l'emploi de la brique chez les anciens, adressée à M. Rever*, dans le même périodique, 1826, t. II, p. 116-127.

Outre son rôle capital dans la construction, dont elle renouvelle en partie les méthodes, la brique a reçu dans l'architecture byzantine un rôle décoratif. A l'aide de figures géométriques combinées avec autant d'adresse que de goût, on a donné, principalement aux revêtements, un aspect où la variété et la fantaisie produisent des combinaisons de lignes aussi gracieuses que savantes. Nous trouvons quelques exemples de ce genre d'ornementation dans les églises de Thessalonique et sur les tours des murailles de Nicée. Quoique nous ne nous occupions pas des édifices civils et militaires, nous ne pouvions passer sous silence l'unité de procédé adoptés pour ceux-ci et pour les constructions ecclésiastiques. La brique fait désormais le fond des ouvrages de maçonnerie tant romains que byzantins. Les architectes la considèrent comme plus résistante aussi bien à l'action du temps qu'à l'effort des machines de guerre. Ordinairement, le cœur de la muraille est en béton.

Les briqueteries romaines étaient renommées pour le soin et la qualité de leurs produits. A l'ouest de Rome, parmi le groupe de collines désigné à l'époque primitive sous le nom de *montes Vaticani*, se trouvait un bassin artificiel, *Valle dell' inferno*, séparant ces collines. Il s'y rencontrait beaucoup de sablières et on y extrayait les matériaux nécessaires à la fabrication des briques pour les constructions de la ville et des environs. Là se trouvaient les briqueteries de Domitia, dans les jardins du même nom, dont les produits se répandaient dans les diverses contrées de l'Italie et jusqu'en Afrique, comme en font foi les marques de l'officine de Domitia qu'on y a trouvées[1]. Le *portus Licini*, entrepôt du Tibre, et les autres *portus* attenants étaient au Ve siècle des officines de briqueterie. On trouve dans le recueil de Cassiodore un édit qui attribue des sommes importantes au *portus Licini* et aux ateliers adjacents, à charge de fabrication annuelle, pour le compte de l'État, de 25000 briques destinées aux monuments de Rome.

Les briques estampées sont encore en grand nombre aujourd'hui, et il n'est pas douteux que les maçonneries d'édifices anciens n'en contiennent dans une proportion qu'il est impossible d'évaluer. Il faudrait bien se garder toutefois de croire que la présence de briques estampées dans un monument constitue pour celui-ci une date irréfragable. En 1874, on trouva à peu de distance de l'église des Saints-Pierre-et-Marcellin, des bains contruits sous le règne de Dioclétien, comme le montrent les marques de briques. Souvent la précipitation apportée par Constantin à ériger ses grandes basiliques causa de graves dommages à de nombreux bâtiments dont on emprunta les matériaux, créant ainsi d'inextricables confusions dont l'archéologie la plus avertie ne parvient pas toujours à ressaisir le fil directeur. Sur l'arc de triomphe de Constantin on n'a pas de peine à distinguer, des travaux pleins de lour-



1712. — Brique trouvée à Orléansville.



1713. — Brique trouvée à Orléansville.

D'après G. Doublet, *Musée d'Alger*, 1890, pl. II, n. 2 et 3.

deur exécutés sous cet empereur, les excellentes sculptures empruntées, au moment de la construction, à un arc de Trajan. Dans les fondations des Thermes de Constantin, les fouilles des années 1870 et suivantes amenèrent la découverte d'un toit de marbre, avec tuiles et rigoles, appartenant à un monument inconnu[2].

L'impulsion extraordinaire donnée par Constantin aux constructions monumentales, tant en Occident qu'en Orient, dut nécessiter la confection de briques en nombre presque infini. La démolition de l'ancienne abside de la basilique primitive de Saint-Pierre à Rome a amené la découverte, en 1552, dans l'épaisseur des murs, d'un nombre assez considérable de briques estampées au nom de Constantin. Jusqu'ici on n'a pas rencontré ces cachets ailleurs qu'à Saint-Pierre et il semble bien qu'ils aient été faits tout exprès pour ce monument[3].

[1] Lanciani, dans *Bullettino della commissione archeologica comunale*, 1892, p. 288. — [2] R. Lanciani, *Sulla vicende edilizie di Roma*, in-8°, Roma, 1870, p. 40. — [3] Baronius, *Annales*, ad ann. 324, n. 62, édit. Lucques, t. IV, n. 51; Marini, *Iscrizioni antiche doliari*, dans *Bibl. della Accademia di conferenze storico giuridiche*, 1884, p. 73, n. 146; Ciampini, *De ædificiis a Constantino magno extructis*, in-4°, Romæ, 1699, p. 30; De Rossi, *Inscript. christ. urbis Romæ*, in-fol., Romæ, 1878, t. II, part. 1, p. 347; A. Valentini, *La basilica Vaticana illustrata*, in-fol., Roma, 1845, t. I, pl. IV, n. 9; L. Duchesne, *Le Lib. pont.*, t. I, p. CV; R. Lanciani, *Pagan and christian Rome*, in-8°, London, 1893, p. 133; R. Lipsius, *Apokryphe Apostelgeschichten*, in-8°, Braunschweig, 1890, t. II, part. 1, p. 396, pense que « le plus ancien témoignage écrit qui nous soit conservé sur la fondation par Constantin des deux basiliques de Saint-Pierre et de Saint-Paul, semble être les *Acta Silvestri* apocryphes » qu'il place dans la deuxième moitié du Ve siècle. Cette opinion est rectifiée par les observations de H. Grisar, *Hist. de Rome et des papes au moyen âge*, trad. E. Ledos, in-8°, Paris, 1906, t. I, p. 249, note 3, nous n'avons pas besoin de faire appel aux *Acta Silvestri*. C'est aussi à tort que Lipsius s'appuyant sur Erbes, *Das Alter der Gräber*, rejette l'argument tiré des briques au nom de Constantin

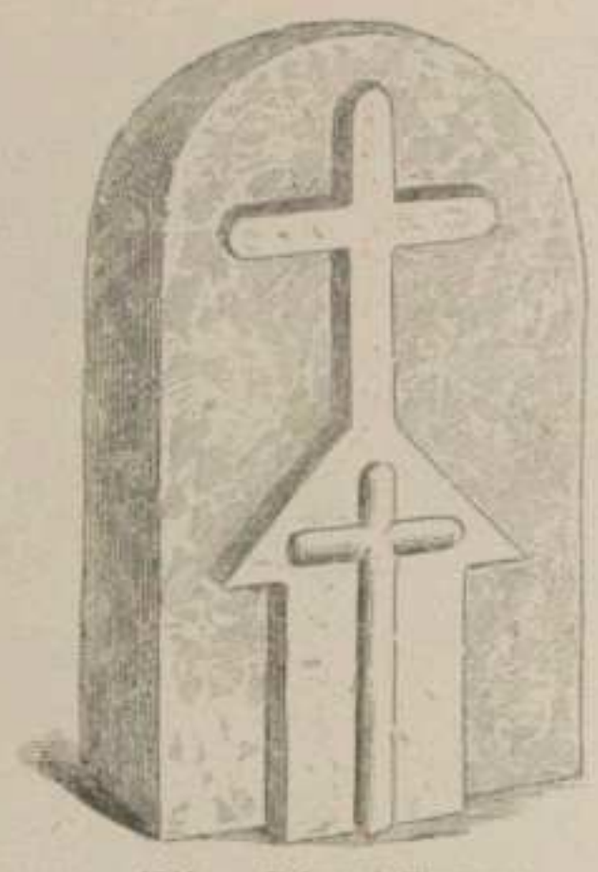
Valentinien II imita l'exemple de Constantin. Lors des agrandissements faits par son ordre, en 386, à la basilique de Saint-Paul, les briques portaient l'estampage suivant, qui n'a été retrouvé nulle part ailleurs[1] : D · N · FL · VALENTINIANVS AVG.

G. Marini vit à Bologne, dans une collection privée, un sceau hexagone estampé sur une tuile dont on n'a rencontré aucun autre spécimen[2] (fig 1708) :

D N CONSTANTIS
A
G A (*pour* AVG)

L'origine de cet estampage est inconnu. Si on s'en rapporte à ce qu'on peut induire des exemples cités précédemment, il faudrait y voir un produit du IVe siècle.

La basilique de Saint-Paul-hors-les-Murs fut à l'origine couverte de briques spéciales, sorties des ateliers de l'État. Cependant, dit le P. Grisar[3], nous ne savons



1714. — Brique à Tlemcen.
D'après Bargès, *Souvenirs d'un voyage à Tlemcen*, 1859, p. 119.

rien de précis là-dessus, cette matière étant de celles que l'on ne jugeait pas autrefois dignes de science. Au contraire, la curiosité contemporaine a commencé par faire des découvertes inattendues sur les toits de maintes basiliques. En dépit de leurs destinées changeantes et des restaurations qu'ils ont subies dans leur existence plus de dix fois séculaire, ils gardent encore des trésors pour l'archéologue. En 1895, la basilique de Sainte-Marie-Majeure n'a pas livré moins de soixante-six briques de son toit, qui portent les estampilles du IVe ou du Ve siècle[4]. Nous aborderons plus loin ce sujet (voir ESTAMPILLES), mais nous donnerons néanmoins ici une marque au nom du fabricant Cassius, XMΓ KACCIOY : diamètre 0m08[5] (fig. 1709). A Saint-Martin-des-Monts on a retrouvé dans ces derniers temps dans la toiture des briques marquées à l'estampille du roi Théodoric. D'autres ont été rencontrées dans les murailles de Rome, dans les édifices publics, dans les églises. Toutes ces briques sortaient des briqueteries romaines. Ce qui les distingue régulièrement, c'est, outre le nom et le titre du roi, la croix avec les mots : « pour le bien de Rome » ou « Rome heureuse » : + REG(*nante*) D. N. THEODORICO FELIX. ROMA ou BONO. ROME[6] (fig. 1710).

La poterie d'Afrique nous offre quelques spécimens frappants de l'emploi de briques sigillées par le potier. Celui-ci a tracé sur l'argile fraîche avec ses doigts des lignes dont la disposition forme divers emblèmes. Certains sont douteux. Le X et l'I se croisent sans qu'on soit pleinement autorisé à y voir le chrisme, mais une brique porte évidemment le monogramme du Christ (fig. 1711). Le P. A.-L. Delattre, qui a publié les briques portant le XI croisés, fait remarquer qu'on a trouvé avec ces briques une troisième dont le sens est assez clair, car les lettres tracées à la main y sont complétées par un C tracé au doigt comme pour figurer les deux initiales et la dernière lettre du mot IXΘYC[7]. Quelques fragments de briques chrétiennes ont été trouvées à Orléansville[8] (fig. 1712); une brique d'époque byzantine a été trouvée à Tlemcen[9] (fig. 1714), quelques autres encore méritent d'être rappelées[10].

H. LECLERCQ.

BRODERIE. La broderie ne doit pas être confondue avec la tapisserie et le tissage. L'extrême difficulté d'interprétation qu'on rencontre pour les quelques textes relatifs à la broderie, au brochage, à l'impression des tissus, tient à la disparition des monuments. L'Ancien Testament célèbre les couvertures et tapis de Babylone aux couleurs variées et les anciens opposent les produits, en tant qu'ouvrages de broderie, aux étoffes d'Alexandrie qui produisent un effet semblable. La distinction pour eux, qui ont les ouvrages sous les yeux, est très claire. *Non ego prætulerim Babylonos picta superbæ Texta, Semiramia quæ variantur acu*[11], écrit Martial, tandis que Pline : *Colores diversos picturæ in texere Babylon maxime celebravit et nomen imposuit*[12]. Enfin Tertullien, qui semble avoir eu des connaissances très variées, écrit : *Si ab initio rerum et Milesii oves tonderent et Tyrii tingerent et Phryges insuerent et Babylonii intexerent*[13]. Les brodeurs portaient le nom de *phrygiones* qui leur venait, dit-on, des Phrygiens, dont les vases peints représentent souvent les habits brodés[14].

La broderie suivait deux méthodes : la tapisserie ou point de croix, et le point lancé[15], dont les ouvriers s'appelaient respectivement *phrygiones* et *plumarii*[16]. Quelques documents ecclésiastiques viennent confirmer ce que nous apprend l'Édit de Dioclétien, à savoir que le *plumarius* n'est pas un tisserand, mais un brodeur, puisqu'il exerce son art sur des tapis et des vêtements

[1] Nicolai, *Della basilica di San Paolo*, in-fol., Roma, 1815, p. 264. — [2] Marini, *op. cit.*, p. 147; De Rossi, *op. cit.*, p. 347; De Rossi, *Musaici cristiani, Arco di Pladicia.* — [3] H. Grisar, *Hist. de Rome et des papes au moyen âge*, 1906, t. I, p. 373. — [4] P. Crostarosa, *Inventario dei sigilli impressi sulle tegole del tetto di S. Maria Maggiore*, dans *Nuovo bullett. di arch. crist.*, 1896, t. II, p. 52-89; *I bolli doliari del tetto dei SS. Silvestro e Martino ai Monti*, dans la même revue, 1897, t. III, p. 201-239. — [5] *Nuovo bullett.*, 1896, p. 55; H. Grisar, *op. cit.*, t. I, p. 377, fig. 99; H. Grisar, dans *Civiltà cattolica*, 1896, t. IV, p. 471. Sur le sigle XMΓ, voir au mot AMPHORES, t. I, col. 1694, note 4. — [6] *Corpus inscr. latinar.*, t. XV, p. 441, n. 1663 sq.; G. Marini, *op. cit.*, n. 149-150e; *Atti dell' Accad. dei Lincei*, 1900, p. 170, brique de Théodose. — [7] A.-L. Delattre, *La croix*, dans *Atti del IIe congresso internazionale di archeologia cristiana*, 1902, p. 185-187. — [8] G. Doublet, *Musée d'Alger*, in-4e, Paris, 1890, pl. II, n. 2, 3. — [9] Bargès, *Souvenirs d'un voyage à Tlemcen, ancienne capitale du royaume de ce nom, sa topographie, son histoire. Description de ses principaux monuments, anecdotes, légendes et récits divers*, in-8e, Paris, 1859, p. 119, fig. 1. — [10] *Bulletin du comité archéologique*, 1896, pl. XIX, p. 408; *Revue archéologique*, 1880, p. 96; *Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France*, 1883, p. 140. — [11] Martial, l. VIII, e. XXVIII, n. 17. — [12] Pline, *Hist. nat.*, l. VIII, c. CXCVI. — [13] *De cultu fœminarum*, l. I, c. I, *P. L.*, t. I, col. 1417 sq. L'industrie du moyen âge cumula le brochage et la broderie; cf. Bock, *Geschichte d. liturg. Gewänder des Mittelalters*, in-8e, Bonn, 1856, t. I, p. 174-175, 229. — [14] Plaute, *Aulularia*, 508; *Men.*, 426. D. Rock, *Textile Fabrics*, in-8e, London, 1870, p. XCIII. — [15] G. Semper, *Der Styl in den technischen und tekton. Künsten*, in-8e, Frankfurt-a.-M. 1860, t. I, part. 2, p. 181 sq. — [16] *Corp. inscr. lat.*, t. VI, n. 9813-9814; Edict. Diocl., XVI, 38 : *Ars plumaria*; S. Jérôme, *Epist.*, XXIX, 6, *P. L.*, t. XXII, col. 114; S. Adhelm, *De laudib. virgin.*, c. XV, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 440.

tout tissés [1]. Ainsi donc l'*opus plumarium*, les *vela plumata*, les *vestes plumatæ* sont des tissus brodés. Dans la célèbre *Charta Cornutiana*, document daté de l'année 471 et contenant l'énumération des dons faits à l'église de Tivoli, on trouve un *pallium holosericum... vela tramoserica... vela linea pluniata* [2]. La Chronique de Farfa porte ces mots : *ubi fuit antiquitus congregatio ancillarum, quæ opere plumario ornamenta ecclesiæ laborabant* [3].

Ce qui semble indiscutable, c'est que plusieurs auteurs n'ont pas distingué ni peut-être connu la distinction entre tissage et broderie. C'est le cas pour saint Jérôme, pour Prudence [4], pour Théodoret [5], pour Adhelm; mais en regard on peut opposer outre le témoignage de l'Édit de Dioclétien déjà cité, celui de Nonius, de Julius Firmicus [6], de l'auteur de la version Vulgate [7] pour lesquels il n'y a aucune confusion possible entre le *plumaris* et le *textor*, le *plumarius* et le *polymitarius*, la *vestis polymita* et la *vestis plumata*. Les gloses de Labbe interprètent *plumarius* par ὑφαντής et par ποικιλτής; enfin au moyen âge le *plumarium* est un *opus acu pinctum* [8].

Muratori [9] ayant lu dans Prudence [10] une comparaison plus poétique que réelle en a conclu que les anciens portaient des étoffes faites de plumes [11]. Ce mot de *pluma* a probablement une origine très simple, les fils colorés appliqués sur l'étoffe rappelaient la disposition des barbes d'une plume et en reproduisaient les chatoyantes nuances [12]. Le diptyque du consul Basilius nous offre un exemple de broderie dont le dessin est ainsi formé de plumes symétriquement superposées en manière d'écailles [13].

Après Constantin le Grand, Constantinople devint la métropole de la broderie [14] et cet art, inférieur sans doute, mais délicat, s'y conserva pendant tout le moyen âge. Les types jadis adoptés subirent peu de modifications; sans doute les brodeurs trouvaient moins de difficultés dans la reproduction de modèles compliqués, mais connus que dans l'interprétation de types décoratifs nouveaux. Aussi trouve-t-on, comme autrefois, sentences [15], portraits [16], médaillons [17], figures isolées [18] et grandes scènes en tout genre [19], soit en broderie [20], soit en tapisserie [21]. Pour la broderie en or on pratiquait de préférence l'*ars plumaria*, faisant passer le fil d'or en broderie sur le fond [22], ou bien, ce qui était à la fois moins dispendieux et plus rapide, on se con-



1715. — Étoffe brodée représentant le Christ et les Apôtres.
D'après Fr. Bock, *Geschichte der liturgischen Gewänder des Mittelalters*, t. I, part. 2, pl. 2.

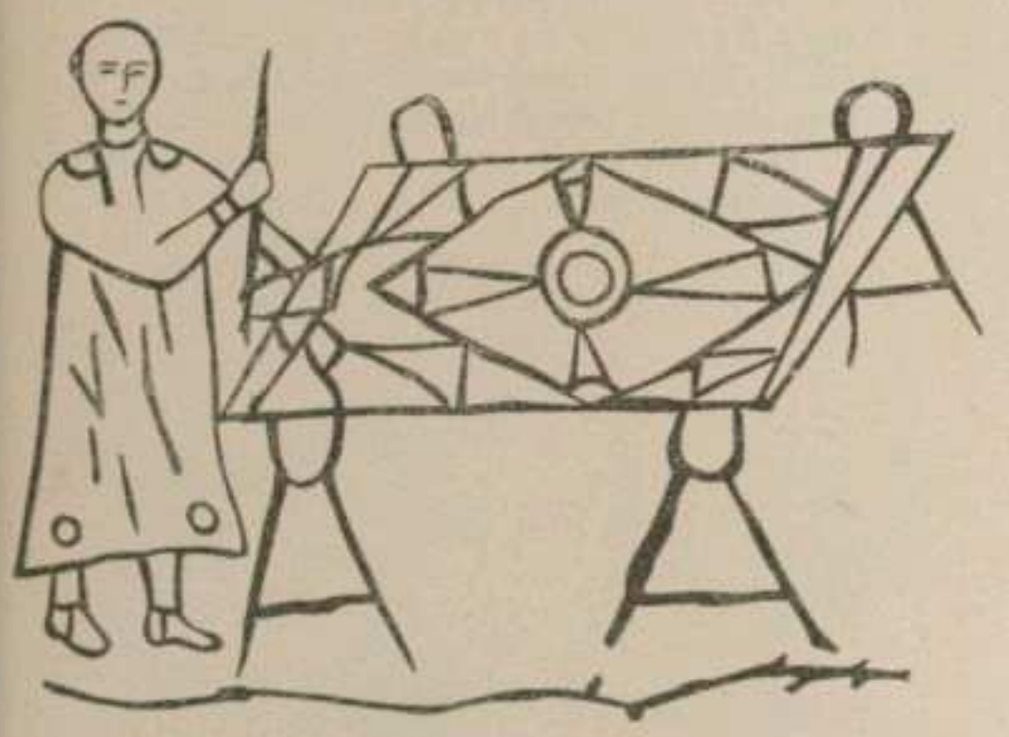
[1] *Edict. Dioclet.*, XVI, 38 sq. Il travaille εἰς τάπητα, εἰς στίχες, εἰς χλαμύδα. — [2] Doni, *Inscriptiones antiquæ cum notis*, in-fol., Florentiæ, 1731, p. 504. — [3] Muratori, *Rer. Ital. script.*, in-fol., Mediolani, 1739, t. II, part. 2, p. 469. La règle de saint Césaire d'Arles pour les vierges, *P. L.*, t. LXVII, col. 1116, nous fournit ce texte : *Ipsa etiam ornamenta in monasterio simplicia esse debent, numquam plumata, numquam holoserica*, et *P. L.*, t. LXVII, col. 1118 : *Plumariæ et ornaturæ et vestimenta purpurea et omne polymitum numquam in monasterio fiat*. Cette rigueur, qui s'accorde bien avec l'ascétisme austère de saint Césaire, ne se retrouve pas partout. Le *Monasticon anglicanum*, t. III, p. 318, nous donne ce texte : *Habet paruras de opere plumario longas... amictus de opere plumario consutus cum ncdis aureis et argenteis*. Le *Liber pontificalis* d'Agnellus de Ravenne, *Vita Maximiani*, c. VI, nous apprend que : *Jussit ipse endothin byssinam pretiosissimam, cui similem numquam videre potuimus aculis laiciulis) factam, omnem Salvatoris nostri historiam continentem. In sancto die Epiphaniæ super altarium Ursianæ ecclesiæ ponitur sed non totam complevit, P. L.*, t. CVI, col. 610. On trouvera dans Du Cange, *Glossarium med. et inf. lat.*, Niort, 1874, t. I, p. 67; t. VI, p. 375, plusieurs textes relatifs à la broderie. — [4] Prudence, *Hamartigenia*, vs. 294, *P. L.*, t. LIX col. 1033. — [5] Théodoret, *Quæst.*, XXVII, *in II Reg.*, *P. G.*, t. LXXX, col. 632. — [6] Julius Firmicus, l. III, c. XIII, n. 10. — [7] Exod., XXXV, 35. — [8] Bock, *op. cit.*, t. I, p. 140. — [9] *Antiq. Ital.*, in-fol., Mediolani, 1738, t. II, p. 500. — [10] Prudence, *Hamartigenia*, vs. 290 sq. : *Additur ars, ut fila... plumea telis;* il s'agit bonnement de vêtements rayés ou en laine fine. Arevalo l'a bien vu quand il a écrit : *acu pingendo plumæ avium referuntur*. — [11] Cette question a été admirablement embrouillée par Becker; *Gallus*, t. II, p. 290; édit. Göll, p. 337, et Panofka, dans Gehrhard's *Arch. Zeit.*, 1857, n. 100, p. 46, note 2. J'y a aidé en découvrant un vêtement en plumes de paon sur une peinture de Pompéi. En réalité, il s'agit d'un pelage de léopard. Helbig, *Wandgemälde*, pl. CII. — [12] Bock, *Text. Fabr.*, p. CXVI; Marquardt, *La vie privée des anciens*, trad. franç., in-8°, Paris, 1893, t. II, p. 177 sq. — [13] Gori, *Thesaur. veter. diptychor.*, 1759, t. II, pl. XX. — [14] F. Bock, *op. cit.*, t. I, p. 137, 138. — [15] L'épigramme d'Asclépiade, *Anthol. græca*, t. I, p. 147, n. 16, mentionne une ceinture, ζώνην ἣ δοθίων πεποίκιλται, χρύσεια γράμματ' ἔχουσα; cf. Ausone, *Epigr.*, XCIV; Garrucci, *Vetri ornati di figure in oro*, 1858, p. 41; Bock, *op. cit.*, t. I, p. 137. — [16] Bock, t. I, p. 136, 137, 236. — [17] Bock, t. I, p. 105. — [18] Bock, t. I, p. 149 pl. II; p. 194, pl. VIII. — [19] Bock, t. I, p. 136. Claudien, *De raptu Proserp.*, I, 248, décrit une broderie de ce type. — [20] Bock, t. I, p. 149, pl. II; p. 194, pl. VIII; p. 226, 228, 229, 246. — [21] Bock, t. I, p. 178, 227. — [22] Bock, t. I, p. 161, 193, 204, 269.

tentait de l'y appliquer par un simple point de surjet [1]. La broderie en or échappait donc aux *phrygiones* pour devenir de plus en plus la spécialité des *plumarii* [2].

Fr. Bock, qui a recueilli, ou peu s'en faut, tout ce que les anciens ont laissé de renseignements sur la broderie des étoffes, a publié une pièce brodée (fig. 1715), représentant le Christ entre les apôtres. Il attribue ce travail à une date antérieure au Xe siècle.

H. Leclercq.

BRODEUR. Nous donnons ici une figure représentant un brodeur devant son métier. Il a l'aiguille en main et vient de tracer le *bâtis* de son travail. Ce



1716. — Brodeur.
D'après Perret, *Les catacombes de Rome*, t. v, pl. LII, n. 39.

dessin appartient à une épitaphe chrétienne de Rome. C'est le seul monument qui, à notre connaissance, se rapporte à la corporation des brodeurs. Voir Broderie.

H. Leclercq.

BRUGES [3] **(Mss. liturgiques de).**

2. Bible du XIIIe siècle. A la fin le *Te Deum laudamus*.

9. Partie de Bible du XVe siècle (*olim* abbaye des Dunes). Après les livres des Paralipomènes vient la prière de Manassès qui se termine ainsi : *Quum te laudat omnis virtus celorum et tibi est gloria in secula seculorum amen. Explicit liber paralipomenon secundus.* A Notre-Dame des Dunes la formule ordinaire était : *Iste liber est ecclesie beate Marie de Dunis. Si quis eum abstulerit anathema sit.* sauf d'insignifiantes variantes. Cf. nn. 14, 15, 26, 30, 39, 47, 48, 65, 71, etc. du XIIIe au XVe siècle. *Dictionn. d'arch. chrét. et de liturgie*, t. I, au mot : *Anathème ;* XIIIe siècle (*olim* abbaye des Dunes ou de Hosan près Bruges en flamand : *ter Doest*).

318. *Pontificale antiquum* fin. *Mentes et corpora salvet protectio sempiterna per te Christe Jhesu qui cum patre etc.. Tunc sub trina infusione aque sancte impone ei nomen di velis.*

395. *Martyrologium ordinis cisterciensis cum regula S. Benedicti*, XIIe siècle (ante ann. 1158) (*olim* les Dunes), la Règle est accompagnée d'une traduction française digne d'attention.

H. Leclercq.

BRUNON (S.) DE SEGNI. Brunon, né à Solera en Lombardie, vers 1049, fut évêque de Segni, moine et abbé du Mont-Cassin, retourna à son Église de Segni où il mourut en 1123 ou 1125. Le pape Lucius III l'a mis au catalogue des saints en 1183 [4]. — Par ses écrits, il appartient avant tout à l'Écriture sainte et à la théologie [5].

Cependant D. Guéranger [6] le signale comme un des grands liturgistes du XIe siècle, et, d'après Zaccaria [7], cite de lui les trois opuscules : *De ornamentis Ecclesiæ, De sacrificio azymi, De sacramentis Ecclesiæ, mysteriis atque ecclesiasticis ritibus.* — Le premier de ces opuscules est plutôt un traité des vertus. Le second se rattache davantage à la liturgie, mais est très court, et remplit à peine cinq colonnes de la *Patrologie latine ;* tout en considérant la question comme purement disciplinaire, Brunon, avec les auteurs du XIe siècle, donne ses préférences à la consécration avec le pain azyme [8]. Reste le troisième traité dont il faut dire ici quelques mots faisant connaître son origine, ses diverses éditions, son contenu.

1. *Origine.* — De ce petit traité, dit Bruno Bruni dans ses Prolégomènes aux œuvres de notre saint, il existe un certain nombre de manuscrits qui ne donnent pas tous le même titre : ainsi, deux manuscrits de la Bibliothèque ambrosienne à Milan, l'un du XIIe, l'autre du XIIIe siècle, portent en suscription : *Brunonis episcopi de sacramentis ;* un autre, le *Codex parisiensis* de la Bibliothèque nationale, porte *De sacramentis Ecclesiæ ;* enfin quatre autres, dont un à la Bibliothèque de Saint-Marc à Florence, deux à la Bibliothèque Vaticane, n. *994* et n. *1334*, un à la Bibliothèque de Turin, portent le titre donné plus haut et sous lequel on désigne communément le traité [9]. Combefis [10] a voulu attribuer cet opuscule, avec tout le *Liber sententiarum*, à saint Bruno, fondateur des chartreux, mais il n'a apporté aucune raison solide en faveur de sa thèse : on peut s'en convaincre en lisant la dissertation que D. Marchesi, moine du Mont-Cassin, a placée en tête de son édition des œuvres de saint Brunon [11].

2. *Éditions.* — Le traité en question figure, du reste, dans les diverses éditions de ses œuvres : la première en date est celle de Marchesi publiée à Venise en 1661. Vient ensuite celle de Lyon dans la *Maxima bibliotheca veterum Patrum*, 27 vol. in-fol., Lugduni, apud Anissonios, 1677. D'Achery dans son *Spicilegium*, Paris, 1725, a cru devoir donner à notre traité un titre quelque peu différent de ceux qui ont été signalés et le présente comme inédit ; il l'appelle *De consecratione Ecclesiæ et vestimentis episcopalibus*. Le traité a été omis dans la réédition du *Spicilegium* de D'Achery [12]. — Enfin l'édition des œuvres de saint Brunon faite par les soins de Phil. Zazzera et dédiée au pape Pie VI donne à notre traité le titre : *SS. Ecclesiæ rituum divinorumque officiorum explicatio ab anonymo scriptore elucubrata*, mais il est manifeste que l'anonyme a reproduit intégralement dans son explication l'opuscule de saint Brunon. Cette dernière édition a paru à Rome en 1784. Migne donne notre opuscule d'après l'édition de Turin qui parut sans date, mais qui doit vraisemblablement être placée après celle de Lyon [13].

[1] Procope, *De ædificiis*, l. III, c. I, édit. Bonn, p. 257 : χιτῶνα τὸν ῥητὴν ἐγκαλλωπισμοῖς χρυσοῖς παντοίοις ὡραϊζόμενον, ἃ δὴ νεουργοῦσιν πλουμαρίοις καλοῦσι. Dans la *Chronic. pasc.*, édit. Bonn, p. 614, Justin le Thrace fait un don au roi des Lazes : Σταφὰν ἄσπρον παρεχέδιν καὶ αὐτὴ ἴχνι χρυσῆ πλουμαρία βασιλικὰ φοροῦντος εἰρωνα τὸν χαρακτῆρα τοῦ αὐτοῦ βασιλέως Ἰουστίνου. — [2] L'édit. de Dioclétien, XVI, 42 sq., nomme les *barbaricarii* à la suite des *plumarii*, en effet, leur ouvrage aux uns et aux autres est une sorte de damasquinure. — [3] *Catalogue méthodique, descriptif et analytique des manuscrits de la Bibliothèque publique de Bruges*, par P.-J. Laude, bibliothécaire, Bruges, 1859, in-8°, 552 p. — [4] D. Ceillier, *Hist. générale des auteurs sacrés*, in-4°, Paris, 1863, t. XIII, p. 499 ; *Acta sanctorum*, jul., t. IV, p. 471. — [5] Pour de plus longs développements biographiques voir *Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 1952, et *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. II, col. 1150. — [6] D. Guéranger, *Institutions liturgiques*, 4 vol. in-8°, Paris, 1877, t. I, p. 304. — [7] Zaccaria, *Bibliotheca ritualis*, 3 vol. in-4°, Romæ, 1778, t. II, p. 71-72. — [8] *P. L.*, t. CLXV, col. 1085-1090. — [9] *P. L.*, t. CLXV, col. 38, 1090. — [10] *P. L.*, t. CLXIV, col. 141. — [11] *Maxima bibliotheca veterum Patrum*, t. XX, p. 1295. — [12] Zaccaria, *Bibliotheca ritualis*, t. II, p. 72. — [13] *P. L.*, t. CLXV, col. 1090 sq.

3. *Contenu.* — Le *De Sacramentis Ecclesiæ* est précédé d'une lettre à Gautier ou Geoffroi, évêque de Maguelone. On voit qu'un passage de l'Exode a fourni l'occasion des explications qui vont suivre. Ces explications se ramènent à trois points : — A. le *rit de la consécration des Eglises;* l'auteur y marque en détail ce que signifient l'eau, le sel, l'hysope, les lettres de l'alphabet écrites sur le pavé de l'église, la cendre, l'huile, le baume, les douze cierges, l'autel; — B. les *rits du baptême et de la confirmation;* nous trouvons là un résumé de ce que doivent savoir ceux qui administrent et ceux qui reçoivent ces sacrements. — C. la *signification des ornements pontificaux*, l'amict, l'éphod, l'étole, la tunique, la dalmatique, la chasuble, le pallium, la mitre, etc. L'auteur finit par les cérémonies de la consécration d'un évêque. Le manque de critique, explicable à son époque, lui fait rapporter à la donation de Constantin l'usage que l'on avait de revêtir de pourpre le souverain pontife [1].

Ce qui domine dans ce petit traité, c'est le recours aux raisons mystiques connues sous la triple dénomination d'allégoriques, tropologiques et anagogiques : on sait que les auteurs du moyen âge se sont exercés avec complaisance sur ce sujet; saint Brunon peut être considéré comme un de leurs précurseurs et rangé à côté d'Honorius d'Autun.

J. Baudot.

BRUNSWICK [2] (Mss. liturgiques de).

II. *Antiphonæ et hymni cum notis musicis inde a feria quarta ante paschen usque ad adventum*, XVe siècle.

CVIII. *Antiphonæ cum responsoriis et notis musicis*, XVe siècle.

CLXVIII. *Rituale et Pontificale*, XVe siècle.

H. Leclercq.

BULGARES (Liturgie des). Voir Byzantin (Rit).

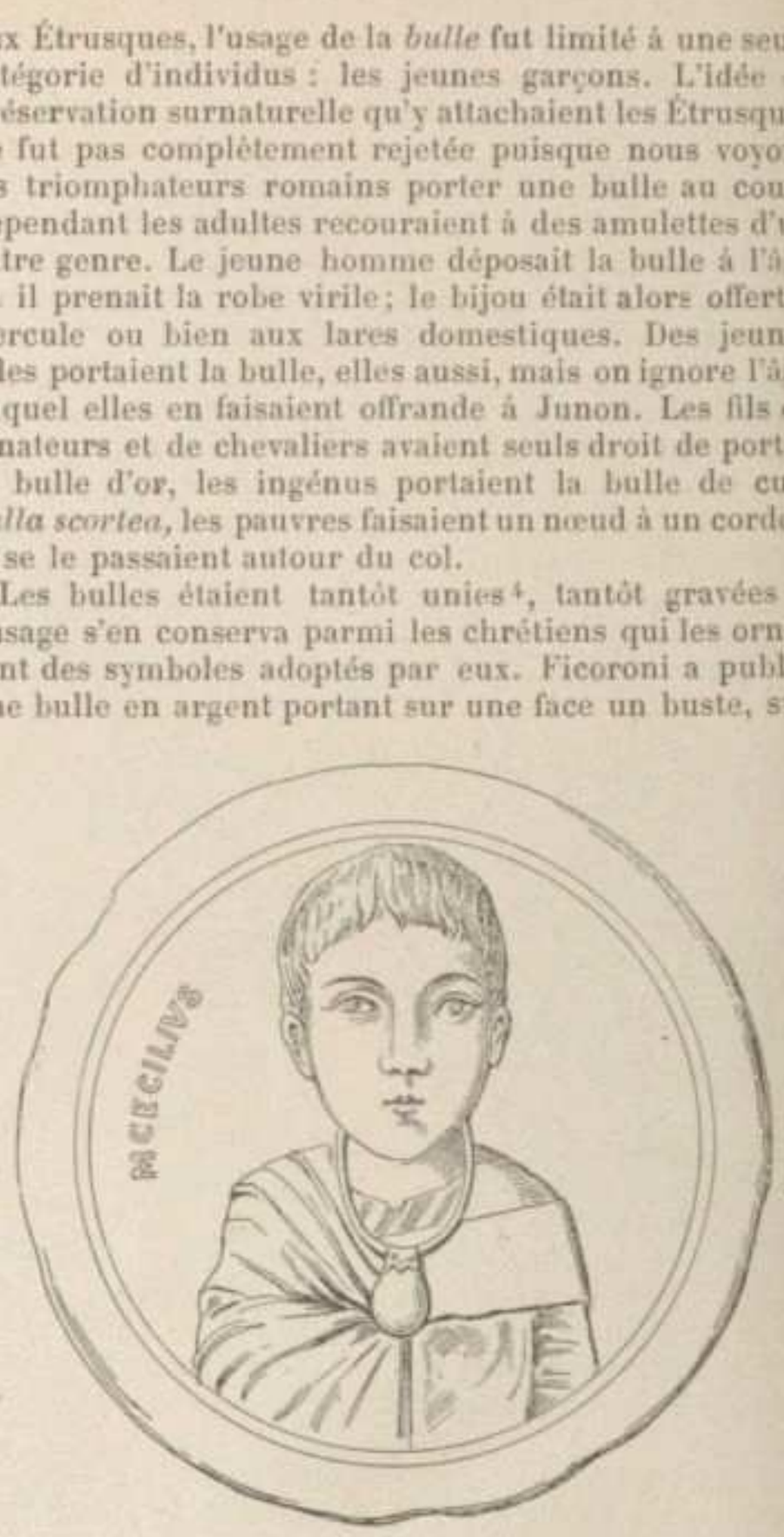
I. BULLE (Bijou). Le terme de *bulla* s'appliqua it, chez les Romains, à toute espèce d'objets de forme arrondie et gonflée; mais cette signification primitive s'étendit beaucoup dans la suite des temps. Un ornement retint plus particulièrement le nom de *bulla*. C'était un bijou



1717. — Bulle en argent.
D'après Ficoroni, *La bulla d'oro*, 1732, p. 4, n. 3.

ayant la forme d'une capsule composée de deux plaques concaves rapprochées sur leurs bords par un lien élastique d'or; ordinairement ronde ou lenticulaire, parfois découpée en forme de cœur ou de croissant, la *bulla* était munie d'une belière dans laquelle on passait un cordon permettant de la suspendre au cou. Emprunté aux Étrusques, l'usage de la *bulle* fut limité à une seule catégorie d'individus : les jeunes garçons. L'idée de préservation surnaturelle qu'y attachaient les Étrusques ne fut pas complètement rejetée puisque nous voyons les triomphateurs romains porter une bulle au cou [3]. Cependant les adultes recouraient à des amulettes d'un autre genre. Le jeune homme déposait la bulle à l'âge où il prenait la robe virile; le bijou était alors offert à Hercule ou bien aux lares domestiques. Des jeunes filles portaient la bulle, elles aussi, mais on ignore l'âge auquel elles en faisaient offrande à Junon. Les fils de sénateurs et de chevaliers avaient seuls droit de porter la bulle d'or, les ingénus portaient la bulle de cuir *bulla scortea*, les pauvres faisaient un nœud à un cordon et se le passaient autour du col.

Les bulles étaient tantôt unies [4], tantôt gravées [5]; l'usage s'en conserva parmi les chrétiens qui les ornèrent des symboles adoptés par eux. Ficoroni a publié une bulle en argent portant sur une face un buste, sur



1718. — Verre doré du British Museum.
D'après *Archæological Journal*, 1851, p. 170.

l'autre un monogramme dans une couronne dont, par une disposition singulière, les lemnisques au lieu de flotter sont enroulés sur la couronne même (fig. 1717).

Quant au verre doré publié par le même érudit c'est l'ouvrage d'un faussaire [6]. Tombant dans une erreur d'un autre genre, Raoul Rochette, à la suite de bon nombre d'érudits italiens, qu'il suivait parfois un peu trop aveuglément, a tenu pour une bulle un bijou trouvé dans la tombe de Marie, fille de Stilicon, épouse d'Honorius [7]. C'était un véritable *encolpium* ou reliquaire [8]. Ce bijou précieux, trop rare épave d'un trésor dispersé, est conservé au musée Trivulce, à Milan [9].

La bulle d'or était suspendue par un cordon d'or tordu ou par une chainette; la bulle de cuir était attachée à une courroie de même matière (*lorum*) [10]. Une statuette de bronze trouvée à Pérouse, par le détail du cordon d'attache nous montre qu'il se composait de lanières de cuir tressées. La longueur du cordon variait peu, en sorte que la bulle ne descendait pas au-dessous de la poitrine. Un joli verre doublé du British Museum

[1] [*P. L.*, t. CLXV, col. 39; D. Ceillier, *loc. cit.*, p. 501. — [2] *Die mittelalterlichen Handschriften in der Stadtbibliothek zu Braunschweig im Auftrage der städtischen Behörden bearbeitet von Heinrich Neutwig.*, Wolfenbüttel, 1893. — [3] Macrobe, *Saturn.*, I, VI, 9 : *Inclusis intra eam remediis, quæ crederent adversus invidiam valentissima.* Cf. Pline, *Hist. nat.*, l. VIII, c. IV, VII. W. Warde Fowler, *On the toga pretexta of Roman children*, dans *The classical review*, 1896, t. X, p. 317-319, repousse l'origine étrangère. — [4] F. Ficoroni, *La bolla d'oro de' fanciulli nobili romani e quella de' libertini*, in-4°, Roma, 1732, p. 8. — [5] S. d'Agincourt, *Recueil de fragments de sculpture antique en terre cuite*, in-4°, Paris, 1814, pl. XIV, n. 1. — [6] Ficoroni, *op. cit.*, p. 11. Cf. Garrucci, *Vetri ornati di figure in oro*, in-4°, Roma, 1864, prefazione, p. XIX. — [7] *Mémoires de l'Acad. des inscript.*, 1838, t. XIII. — [8] Garrucci, *op. cit.*, p. 200, note 2. — [9] P. Mazzuchelli, *La bolla di Maria, moglie d'Onorio imperatore che si conserva nel museo Trivulzio, brevemente spiegata*, in-4°, Milano, 1819. — [10] Juvénal, V, 165.

nous fait voir un jeune garçon vêtu de la tunique et du pallium et portant la *bulla*. Cette jeune figure très gracieuse représente M. CECILIVS (fig. 1718) [1]. Nous avons dit [2] que la race des Cecilii avait, dès le IIe siècle, compté des chrétiens, rien ne s'oppose à ce que le jeune enfant dont nous possédons l'image ait été chrétien de naissance; l'absence de tout indice ne permet cependant pas de rien affirmer. Samuel Birch faisait remonter ce verre doré au temps des Gordiens.

Les enfants ne déposaient probablement jamais leur bulle; celle-ci n'étant pas un ornement de toilette, mais une amulette qui se portait par-dessus le vêtement. Quand l'enfant quittait son vêtement soit pour le sommeil, soit pour le jeu, ce qui était fréquent dans la société antique, il gardait la bulle. C'est ce que nous font voir deux statuettes publiées par d'Agincourt. L'une montre un jeune garçon à l'école, assis, ses tablettes devant lui; l'autre un enfant nu caressant son petit chien, tous deux portent la bulle [3] (fig. 1719-1720). On la retrouve au cou de quelques-uns des petits génies vendangeurs qui gambadent sur le sarcophage de porphyre de Sainte-Constance. Voir t. I, fig. 243.



1719. — Jeune garçon à l'école avec une bulle.



1720. — Jeune enfant portant une bulle.

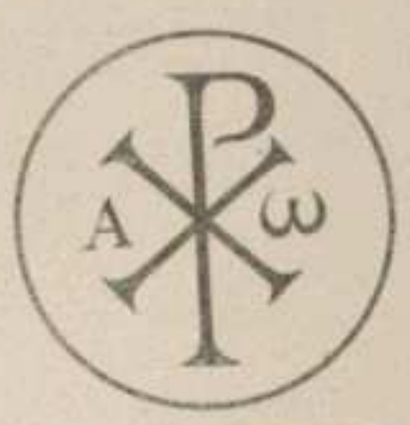
D'après d'Agincourt, *Recueil de fragments de sculpture antique en terre cuite*, 1814, pl. XIV, n. 3, 5.

La bulle des *libertini* différait assez de celle des enfants de naissance clarissime ou équestre pour que nous puissions, d'après les seuls monuments, distinguer les unes des autres. Ficoroni a publié une jolie statuette d'enfant nu, chaussé de petites pantoufles et tenant un oiseau dans la main droite. Il porte au cou une *bulla scortea* ainsi qu'on peut s'en convaincre par la présence de l'ourlet.

Il faut toutefois se garder de confondre avec la bulle un bijou que nous voyons suspendu au cou d'Eve sur un verre doré [4]; un autre verre représentant Vénus présente le même objet [5]. C'est bien le nom de *bulle* qui convient en effet à ce bijou, mais à la condition d'y mettre ce correctif de saint Jérôme : *Habent mulieres in similitudinem lunæ bullas dependentes* [6], et la glose de Papia : *Lunulæ sunt ornamenta mulierum, in similitudinem lunæ bullas dependentes* [7].

Les bulles de métal pouvaient être ouvragées et leur type se diversifiait par conséquent un peu d'un exemplaire à l'autre. Une bulle d'or trouvée près de Prætorium, à Overborough, dans le Lancashire, est un globe de la plus absolue simplicité [8]. Par contre une bulle d'or trouvée à Manchester, en 1772, sur les bords de l'Irwell est une sorte de demi-lune ornée de trois rangs de dentelures [9]. Parfois les bulles portent le nom de leur jeune propriétaire. La bulle Chigi laisse lire : CATVLVS, la bulle Rogers : HOST HOS (*Hostus Hostilius* ou bien *Hostilius Hostilianus*) [10].

Une bulle d'argent a été trouvée en 1886, dans la Gilberstrasse, à Trèves. Dans l'intérieur un petit débris provient peut-être de quelque relique [11] (fig. 1721).



1721. — La bulle de Trèves.

D'après F. X. Kraus, *Die altchristlichen Inschriften der Rheinlande*, n. 252.

Une bulle de bronze — l'unique exemplaire en cette matière portant des symboles chrétiens qui soit connu jusqu'à ce jour — a été découverte à Orviéto [12]. Elle est de forme ronde et très oxydée. La décoration consiste en une croix monogrammatique ☩ sur une face et sur la face opposée la croix un peu déguisée ✣

H. LECLERCQ.

II. BULLE (SCEAU). — I. Caractère général. II. Chronologie. III. Les légendes. IV. Les types. V. Les bulles des papes. VI. Les bulles latines non pontificales. VII. Les bulles grecques.

I. CARACTÈRE GÉNÉRAL. — L'usage de bulles ou sceaux en métal, c'est-à-dire de reproductions en métal d'un objet propre à celui qui s'en sert, attachées à une lettre ou à un acte pour en garantir le secret

[1] Yates, *Additional observations on the bulla worn by roman boys*, dans *The archæological Journal*, 1851, t. VIII, p. 170. Cf. Ch.-C. Baudelot, *De la bulle que les enfants romains portaient au col*, dans l'*Histoire de l'acad. royale des inscriptions et belles-lettres avec les Mémoires de Littérature*, 1723, t. III, p. 230; Morcelli, *Della bulla de' fanciulli romani*, in-8°, Milano, 1816; Raoul Rochette, dans les *Mém. de l'Acad. des inscr.*, 1838, t. XIII, p. 628-630; Yates, dans *The archæological Journal*, 1849, t. VI, p. 112-113; 1851, t. VIII, p. 166-171; 1853, t. X, p. 159. — [2] *Dictionn.*, t. I, col. 2866-2861. — [3] S. d'Agincourt, *Recueil de fragments de sculpture antique en terre cuite*, in-4°, Paris, 1814, pl. XIV, n. III, V, p. 35-36. — [4] Buonarotti, *Osservazioni sopra alcuni frammenti di vasi antichi di vetro ornati di figure*, in-4°, Firenze, 1716, pl. I, n. 3; Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri*, in-fol., Roma, 1720, p. 200, n. 9; Garrucci, *op. cit.*, pl. II, n. 2, p. 21. — [5] *Ibid.*, pl. XXXVI, n. 2. — [6] *Ibid.*, p. 201. — [7] *Ibid.*, p. 201. — [8] Ranthmell's, *Antiquitates Bremetonacenses*, London, 1746, p. 99, pl. V, fig. 6; *The archæol. Journal*, 1851, t. VIII, p. 168. — [9] J. Whitaker, *History of Manchester*, 2e édit., London, 1773, p. 81; Baine, *History of Lancashire*, t. II, p. 155. — [10] La bulle Rogers est en or, elle a été trouvée près de Rome en 1794, cf. *The archæological Journal*, 1851, t. VIII, p. 166. Quelques autres monuments dans J. Spon, *Miscellanea eruditæ antiquitatis*, p. 18; *Cuperi Harpocrates*, dans Poleni, *Supplementum*, t. II, p. 425, 428; *Sculture del palazzo della villa Borghese*, Rome, 1796, t. II, p. 24; *Museo Pio-Clementino*, in-fol., Roma, 1790, t. III, pl. 24; Garrucci, *Vetri ornati di figure di oro*, 1858, pl. XI., n. 9, p. 230; pl. XLII, n. 9 de la 2e édition. — [11] F. X. Kraus, *Altchristliche Inschriften aus dem Rheinlande*, n. 252; E. Le Blant, *Nouveau recueil des inscript. chrét. de la Gaule*, in-4°, Paris, 1890, p. 422, n. 410. — [12] H. Grisar, *Die Ausstellung von Gegenstanden der Archæologie und der christlichen Kunst zu Orvieto*, dans *Römische Quartalschrift*, 1896, t. X, p. 396.

et pour l'authentiquer, remonte à l'époque romaine. Les chrétiens ont continué l'usage de sceller leurs correspondances officielles ou privées de bulles de plomb. Nous rencontrons cet usage tant en Occident, principalement en Italie, que dans l'empire byzantin de l'Orient. On a cru longtemps, qu'en Occident les papes seuls se seraient servis pendant un certain temps de sceaux de plomb et que, peu à peu, les autres évêques et les princes auraient adopté cet usage d'authentiquer leurs actes officiels. Cette manière de voir est erronnée. Nous trouvons des bulles d'évêques, de prêtres, de diacres, de notaires, de princes, de fonctionnaires de tout genre, d'hommes privés en même temps que des bulles de papes. La plupart des sceaux en métal sont en plomb. Dans un certain nombre d'occasions solennelles seulement, les empereurs byzantins, plus tard aussi les papes et les princes de l'Occident, se servirent de bulles d'or ou dorées. Nous ne possédons pas de bulles d'or remontant à l'époque de l'antiquité chrétienne, de sorte que nous pouvons négliger ici ces sceaux en métal précieux. Les sceaux de plomb sont régulièrement de forme circulaire. Nous n'avons pas de renseignement précis sur les procédés au moyen desquels on les confectionnait à l'époque de l'antiquité chrétienne. L'examen des bulles conservées nous apprend que, à l'état brut, elles consistaient soit en une petite boule de plomb percée d'un trou dans lequel on introduisait les attaches, soit en deux plaques de plomb arrondies, appliquées l'une contre l'autre et munies chacune, dans le sens de leur diamètre, sur la face interne d'une rainure de façon que l'union des deux rainures formât canal pour le passage du fil. Après avoir fermé les tablettes de cire ou bien le parchemin, on passait un fil à travers des trous, on introduisiat les lacs du document dans le canal du plomb, et on pressait la boule ou les plaques entre deux matrices en métal dur, fixées aux deux branches d'une pince. De cette façon, le sceau était attaché aux lacs du document à sceller. Les deux matrices portaient gravés les légendes et les types de la face et du revers en creux, de sorte que les bulles étaient revêtues de représentations ou de légendes aux deux faces; elles ont un droit et un revers, tout comme les monnaies.

C'est ce mode d'emploi qui permet de reconnaitre les bulles ou sceaux de plomb et de les distinguer d'autres objets semblables du même métal. Ce qu'il y a de plus caractéristique, abstraction faite des particularités des types et des légendes, c'est le canal dans le sens du diamètre, par lequel passait l'attache. Cependant, il y a une espèce de plombs en usage dans l'empire byzantin, qui ressemblent complètement aux sceaux et qui avaient néanmoins une autre destination. Ce sont les plombs dits commerciaux, qui servaient à sceller les sacs, coffrets et ballots de marchandises en douane ou dans les entrepôts du gouvernement. Ces plombs étaient aussi attachés à des lacs et fixés de la même manière; leurs types et leurs légendes présentent également beaucoup de ressemblance avec des sceaux. M. Schlumberger fait rentrer ces plombs commerciaux dans la classe des bulles ou sceaux de plomb; ils servaient à sceller, non pas des actes mais des colis. Par contre on peut distinguer nettement les bulles des tessères en plomb, lesquelles ont une tout autre destination. Voir l'art. Tessères.

Les bulles de plomb antérieures au VIIIe ou IXe siècle ne sont plus attachées aux actes auxquels elles avaient été fixées à l'origine. Ces actes ont péri, nous connaissons seulement les sceaux. Plusieurs collections possèdent des bulles, quelques-unes même en nombre assez considérable. Parmi les collections publiques en Occident, il faut mentionner surtout le cabinet numismatique de la bibliothèque du Vatican, le musée national de Naples, les musées des villes de la Sicile, les collections de la Bibliothèque nationale et des Archives nationales de Paris, le cabinet de numismatique de Vienne (Autriche), les Archives de Berlin, le British Museum de Londres; en Afrique, le musée Saint-Louis de Carthage, le musée municipal de Sousse et la collection Farges; en Orient, les musées de Constantinople et d'Athènes, ainsi que des collections privées [1]. Parmi les sceaux à légendes latines, les bulles des papes ont été seules étudiées d'une façon approfondie dans les dernières années; les bulles byzantines au contraire ont été l'objet de recherches et de publications très vastes, de sorte que celles-ci nous sont bien mieux connues que les autres. Puisque nous nous occupons seulement des bulles antérieures au IXe siècle, il faut avant tout chercher une base chronologique pour déterminer les pièces antérieures à cette date.

II. Chronologie. — Pour établir des règles chronologiques, nous n'avons que très peu d'indications précises. Parmi les sceaux latins, les bulles des papes et de quelques évêques, et parmi les sceaux grecs, ceux des empereurs, de quelques fonctionnaires et de quelques évêques sont les seules, dont l'époque est indiquée par le nom même de ces personnages. Pour tout le reste, c'est l'étude comparative des caractères qui permet seule de fixer l'âge des sceaux. Cette étude est fort compliquée et ne peut donner que des résultats approximatifs. Cependant, en prenant comme points de départ les spécialités caractéristiques des bulles à date connue et en les comparant aux sceaux certainement postérieurs au IXe siècle, nous arrivons à un résultat général assuré. 1. Les bulles les plus anciennes des papes sont de dimensions restreintes assez uniformes; elles ont entre 25 et 35 millimètres de diamètre. De même quelques sceaux d'évêques à date fixe présentent un diamètre semblable. Ils sont généralement aussi plus épais que ceux d'époques postérieures. Pour les sceaux byzantins on fait la même observation [2]; ceux de l'époque de Justinien et de ses premiers successeurs sont également de dimensions restreintes. Or, nous trouvons tout un groupe assez considérable de bulles, se rattachant immédiatement à celles de l'époque païenne, qui présentent la même particularité. Si nous constatons que, à partir du IXe et du Xe siècle, les bulles à date déterminée prennent toutes des proportions beaucoup plus considérables, nous gagnons un premier élément chronologique d'une grande importance. — 2. Les légendes de ces bulles de dimensions restreintes sont régulièrement écrites en lignes droites; par exception, nous y trouvons l'inscription écrite en cercle autour d'une représentation centrale. Les bulles pontificales jusqu'au VIIIe siècle inclusivement présentent toutes cette particularité. La légende est disposée de la même façon sur les sceaux

[1] Rostovtzew et Prou, *Catalogue des plombs de l'antiquité, du moyen âge et des temps modernes de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1900; Demay, *Inventaire des sceaux de la collection Clairambault* (Bibliothèque nationale), 2 vol., Paris, 1885-1886; Douët d'Arcq, *Collection de sceaux*, 3 vol., Paris, 1863-1868; W. de Gray-Birch, *Catalogue of seals in the British Museum*, t. I (seul paru), London, 1887; Fiorelli, *Catalogo del Museo nazionale di Napoli*, t. III; Salinas, *Sugelli siciliani del medio evo. Serie prima : Bisantini*, Palermo, 1872; *Musées et collections archéologiques de l'Algérie et de la Tunisie. Musée de Constantine*, par Doublet et Gauckler, Paris, 1893; *Collection Farges*, par Besnier et Blanchet, Paris, 1900; *Musée de Sousse*, par Gauckler, Gouvet et Hannezo, Paris, 1902; Schlumberger, *Sigillographie de l'empire byzantin*, Paris, 1884, p. 7 sq.; Κωνσταντοπούλος, Βυζαντιακαὶ μολυβδόβουλλαι ἐν τῷ ἐθνικῷ νομισματικῷ μουσείῳ Ἀθηνῶν (en cours de publication); Pantchenko, *Catalogue des plombs de la coll. de l'Institut arch. russe à Constantinople* (en russe), dans le *Bull. de l'Institut archéol. russe à Constantinople*, 1903, t. VIII, p. 199 sq.; 1904, t. IX, p. 342 sq. — [2] Schlumberger, *op. cit.*, p. 14.

qui appartiennent aux derniers règnes de l'empire d'Occident. — 3. Les légendes sont fort brèves; elles indiquent le nom du propriétaire ordinairement au génitif (à sous-entendre « sigillum ») souvent avec la désignation de sa fonction, parfois un qualificatif, comme : « *Servus* S. (N.); » ou bien, sur une face le nom au génitif, sur l'autre, l'image du Christ, de la sainte Vierge ou une autre figure; les sceaux grecs portent très souvent de simples monogrammes avec les variations suivantes[1] : un monogramme de chaque face, d'ordinaire sur une face celui du prénom, sur l'autre celui du titre ou de la fonction; monogramme du titulaire sur une face, sur l'autre une effigie d'ordinaire assez grossièrement exécutée; un groupe spécial de cette variété présente régulièrement un aigle dont les ailes tendent à se réunir à leur extrémité supérieure, au-dessus de lui un astre; monogramme du titulaire sur une face, sur l'autre, d'abord en toutes lettres, plus tard aussi en monogramme, la légende : KYPIЄ BOHΘЄI ou ΘЄOTOKЄ BOHΘЄI; si cette invocation est en monogramme, on ajoute, à partir du VIIIe siècle, dans les coins TΩ CΩ ΔȣΛΩ. — 4. La forme des lettres est bien différente de celle des sceaux du moyen âge proprement dit. C'est la capitale de la basse époque de l'antiquité, souvent avec un mélange de lettres onciales (surtout les lettres D, E, U, A). Les lettres manquent souvent de régularité, elles présentent un dessin plutôt spontané, non étudié. Un coup d'œil jeté sur les premières planches des « *Sigilla* » dans les *Specimina selecta chartarum pontif. Roman.* de Pflugk-Harttung fait saisir la différence sous sous ce rapport entre les bulles pontificales les plus anciennes et celles des IXe et Xe siècles. — 5. Un assez grand nombre de sceaux qui présentent ces particularités portent des légendes en langue latine sur une face, en langue grecque sur l'autre; d'autre part, sur quelques sceaux également anciens, les légendes sont en grec, mais elles sont écrites en caractères latins (par ex. : *Iohannou spathariou*). — 6. Les noms que nous lisons sur ces bulles présentent presque sans exception les formes latines et grecques de l'antiquité chrétienne. Nous n'y trouvons ni les formes germaniques pour l'Occident, ni les formes byzantines d'une époque postérieure pour l'Orient. Des noms comme celui du notaire Guthus[2], de formation germanique, sont une exception très rare. Cette particularité place ce groupe de sceaux à l'époque de la fin de l'empire romain d'Occident et de la constitution définitive des états du moyen âge. — 7. Les types que nous trouvons sur ces bulles sont d'une grande simplicité et présentent les traits caractéristiques de l'iconographie et du symbolisme de l'art chrétien de la seconde moitié de l'antiquité. Nous y trouvons le monogramme ☧ seul ou flanqué des lettres A et Ω [3]; la sainte Vierge en orante; le buste de la sainte Vierge avec l'enfant Jésus devant la poitrine, les deux figures de face; les apôtres saint Pierre et saint Paul, de profil, comme sur les *vetri d'oro*; parfois des scènes comme le baptême[4], le Bon Pasteur (bulle du pape Deusdedit), Daniel entre les deux lions[5]; des oiseaux, tels que la colombe sur un rameau[6], très souvent l'aigle[7], même le phénix[8].

Pour les bulles byzantines, M. Mordtmann, suivi par M. Schlumberger[9], a établi trois groupes chronologiques, dont le premier, par le dessin des figures représentées, surtout celles de la sainte Vierge, comme par la forme ancienne et le manque de régularité des caractères des légendes, se rapproche le plus des sceaux impériaux que nous connaissons de l'époque écoulée entre le règne de Justinien et celui du dernier descendant de la famille d'Heraclius. Il place ce premier groupe dans toute cette période qui précède l'avénement au trône de Léon III l'Isaurien en 716, avant l'iconoclasme. Un second groupe, caractérisé par des lettres allongées plus régulières et par l'énumération de titres, ne présente aucune trace d'effigies du Christ, de la Vierge ou des saints : ces images sont remplacées par la croix simple ou potencée et par les monogrammes cruciformes formés par les lettres des mots KYPIЄ ou ΘЄOTOKOC BOHΘЄI, cantonnées par TΩ CΩ ΔȣΛΩ. Nous y voyons l'influence de l'iconoclasme, qui dura deux siècles. Un troisième groupe appartient à l'époque qui succéda à la restauration du culte des images. Une importance particulière pour la chronologie doit être attribuée aux plombs trouvés dans le nord de l'Afrique à cause même de la contrée d'où ils proviennent. En effet, nul doute que les bulles tant latines que grecques de l'époque chrétienne trouvées sur le territoire des anciennes provinces romaines d'Afrique ne soient antérieures à l'invasion arabe en 698. Les rares sceaux du moyen âge qu'on y a découverts ne font que confirmer la règle et montrent plus clairement la différence entre les différents groupes de monuments de ce genre. C'est ainsi que, malgré l'absence presque complète d'indications chronologiques positives, nous pouvons établir les particularités caractéristiques d'un groupe nombreux de bulles tant latines que gréco-byzantines. Ces particularités nous permettent de placer ce groupe à l'époque limitée entre le Ve et le IXe siècle, en fixant comme *terminus ad quem* pour l'Orient les luttes iconoclastes, pour l'Occident, les temps de Charlemagne. Ordinairement même, l'étude comparative de tous les détails permettra d'attribuer une bulle soit à la première moitié de cette époque (VIe-VIIe siècle), soit plutôt à la seconde (VIIe-VIIIe siècle).

III. Les légendes. — Les bulles chrétiennes anciennes ont toujours des légendes très brèves. Elles donnent ordinairement le nom du titulaire, au génitif, avec l'indication de sa fonction. La disposition de la légende affecte plusieurs formes.

1° La légende occupe les deux faces de la bulle. Dans ce cas, nous trouvons ordinairement le nom sur une face, la fonction ou la dignité sur l'autre. Tel est le cas par exemple pour les bulles pontificales, pour plusieurs bulles d'évêques, de prêtres, de diacres, de notaires et de fonctionnaires civils. Dans Ficoroni, nous trouvons les exemples suivants : *Droit :* GAVDENTII, *Rev. :* PRIMICERII (pl. VII, 3). *Dr. :* +IOHANNIS; *Rev. :* +DEFENSOR (pl. X, 2). *Dr. :* +PETRI+; *Rev. :* +NOTAR+ (pl. XV, 1; cf. pl. XVIII, 5). Dans mon article sur les bulles du Musée de Naples[10], je signale les suivantes : *Dr. :* +PETRVS; *Rev. :* $\overline{\text{EPC}}$+ (n° 1); *Dr. :* +DEVSDEDIT; *Rev. :* +ABBATI (n°6); *Dr. :* +HADRIANI; *Rev. :* +INDIGNI DIAC (n° 11). La même disposition se trouve sur les bulles byzantines anciennes, par exemple : *Dr. :* KΩNCTANTINȣ, *Rev. :* ANΘYΠATOV[11]; *Dr. :* ΓЄΩPΓIOV; *Rev. :* MHTPOΠOΛIS[12]; *Dr. :* MIXAHΛIOY, *Rev. :* HΓOYMЄNOY[13]; *Dr. :* +ΔΩPOΘЄOV; *Rev. :* ΑΠOYΠATΩN[14]. Voir encore dans Schlumberger, p. 508, 519, 562, 588, 593, des exemples des VIe et VIIe siècles. Dans certains cas, le nom occupe l'une des faces, tandis que l'autre présente un qualificatif, une invocation écrite en toutes lettres. Les exemples suivants montrent cette disposition : *Dr. :* ΤHЄOPЄΠTVS;

[1] Schlumberger, *Sigillographie de l'empire byzantin*, p. 84 sq. — [2] Ficoroni, *op. cit.*, pl. XIII, n. 8. — [3] Par ex. Ficoroni, *Piombi antichi*, p. I, pl. IX, 5; pl. XIV, 2; pl. XVII, 3, 4. — [4] Voir t. II, col. 379. — [5] Schlumberger, *op. cit.*, p. 389. — [6] Ficoroni, *op. cit.*, pl. VII, 4. — [7] *Ibid.*, pl. XX sq. — [8] *Ibid.*, pl. IX, 9. — [9] *Sigillographie*, p. 80 sq. — [10] *Römische Quartalschrift*, 1892, p. 340 sq. — [11] Schlumberger, *Sigillographie*, p. 439. — [12] *Ibid.*, p. 400. — [13] *Ibid.*, p. 397. — [14] *Ibid.*, p. 479.

Rev. : SERV(*us*) DEI GENETRICI[S] [1]. *Dr.* : SERGII SERVI; *Rev.* : SCI APOLENARIS [2]. *Dr.* : +PETRI EPISCOPI; *Rev.* : + SERUI · SCI · THOME [3]. *Dr.* : +UALERII SERUI; *Rev.* : +$\overline{\text{SCI}}$ APOLENARIS [4]. *Dr.* : ADOALDI; *Rev.* : DEVS IVBA [5]. On trouve surtout très souvent l'invocation la plus fréquente, comme sur les sceaux suivants : *Dr.* : +ΘΕΟΤΟΚΕ ΒΟΗΘΗ; *Rev.* : SERBV TUU SERGIU [6]. *Dr.* : +ΘΕ(ο) ΤΟΚ(ε), ΒΟΗΘΗ ; *Rev.* : +ΚΩΝCTANTINϒ [7]. Ces exemples sont très nombreux. D'autres fois les formules sont différentes. *Dr.* : +$\overline{\text{XC}}$ ЄCTΩ Mϒ ΦΥΛΑΞ *Rev.* : +ΛЄΩN ЄГОУ MAI (Christ, sois mon gardien. Léon hégouméne) [8]. *Dr.* : +ΧЄ ΦΥΛΑΤΤЄ ICAAKION +; *Rev.* : [+ΠΑΤΡ]ΙΚΙΟΝ Κ[Α]Ι ΜΑΓΙCΤΡΟΝ + (Christ, protège Isaak patrice et magister) [9]. Nous trouvons sur les sceaux byzantins fréquemment le qualificatif : serviteur de la mère de Dieu, par exemple : *Dr.* + ΘЄΟΔΩΡϒ ΧΑΡΤϒΛΑΡΙϒ; *Rev.* : + ΔΟΥΛϒ ΤΗC ΘЄΟΤΟΚΟΥ [10]. *Dr.* : +ΛЄΟΝΤ[ι]ΟΝ ΑΠΟ ЄΠΑΡΧΩ[Ν] ΔϒΛϒ; *Rev.* : ΤΗC ΜΗΤΡΟC ΤΟΥ ΘЄΟΥ [11]. Un Jean consul et *a secretis* se nomme également « serviteur de la θεότοκος » [12]. Le musée de Naples possède la bulle suivante d'un Euthalius (fig. 1722) :



1722. — Bulle d'Euthalius. D'après une photographie.

Une autre variété de cette disposition de la légende sur les deux faces montre d'un côté le nom du titulaire indiqué en latin, sur l'autre en grec. Il y a plusieurs exemples de ce genre. *Dr.* : DVLCITIVS; *Rev.* : ΔΟΥΛΚΙΤΙΟC [13]. *Dr.* : +PETRI; *Rev.* : +ΠЄΤΡΟV [14]. *Dr.* : ACTЄΡΙϒ; *Rev.* : ASTEPII [15].

2° Une seconde disposition de la légende remplace l'inscription de l'une des faces ou même des deux



1723. — ΚΥΡΙΕ ΒΟΗΘΕΙ — ℟. ΙΩΑΝΝΗ ΑΠΟ ΕΠΑΡΧΩΝ.
D'après Schlumberger, *op. cit.*, p. 509.

faces par un monogramme, dans lequel se trouvent réunies les lettres soit du nom du titulaire, soit de la fonction ou du titre, soit enfin de l'invocation. Ce dernier cas est le plus fréquent, surtout pour les sceaux byzantins, sur lesquels le ΚΥΡΙЄ ΒΟΗΘЄΙ et le ΘЄΟΤΟΚЄ ΒΟΗΘЄΙ sont ordinairement écrits en monogramme, principalement à l'époque de l'iconoclasme, où ces invocations devenaient si fréquentes. Il serait inutile d'insister sur cette disposition et de citer tous les exemples antérieurs au IXe siècle. Quelques spécimens suffiront pour nous renseigner sur cette classe de bulles. Monogramme contenant l'invocation sur une face (fig. 1723 et 1724).

A remarquer un exemple où la légende se termine par « Amen » (fig. 1725).

Nous trouvons, mais rarement, une invocation latine



1724. — ΘЄΟΤΟΚЄ ΒΟΗΘЄΙ. — ℟. ✝ CTЄΦΑΝΟΥ ΔΙΚΙΤΑΡΙΟΥ.
Ibid., p. 337.

en monogramme. Le musée de Naples conserve une bulle de ce genre (fig. 1726).

Monogramme des lettres du nom sur une face, sur



1725. — ΘЄΟΤΟΚЄ ΒΟΗΘΕΙ ΤΩ CΩ ΔΟΛΩ.
℟. ✝ ΓΡΗΓΟΡΙΩ ΔΡΟΙΤΑΡΙΩ ΑΜΗΝ.
Ibid., p. 338.

l'autre le reste de la légende en toutes lettres (fig. 1727).

Nom en monogramme difficile à déchiffrer (fig. 1728).

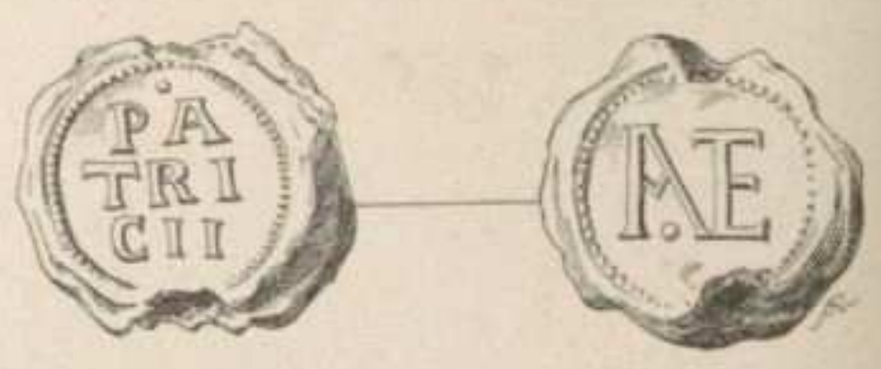
Sur quelques bulles très rares, on voit sur une face



1726. — GREGORI PR(*e*)S(*byteri*). — ℟. X(*rist*)E IUBA.
D'après Kirsch, *op. cit.*, n. 7.

le nom du titulaire en monogramme, et sur l'autre, le même nom écrit en toutes lettres [16].

Monogramme de l'invocation avec le nom sur une



1727. — AETI (monogramme). — ℟. PATRICII.
D'après Ficoroni, *op. cit.*, pl. VI, n. 4.

face, la suite de la légende sur l'autre face. Musée de Naples (fig. 1729). L'évêque de Tarente du nom de Romanus est inconnu; toutefois, il faut remarquer que la série des évêques de cette ville présente de grandes lacunes au VIIe et au VIIIe siècle.

[1] Schlumberger, *op. cit.*, p. 82, note *a*. — [2] Ficoroni, pl. X, 14. — [3] Kirsch, *op. cit.*, n. 2. — [4] *Ibid.*, n. 5. — [5] *Ibid.*, n. 20. — [6] *Ibid.*, n. 21. — [7] Ficoroni, pl. XX, 3. — [8] Schlumberger, *op. cit.*, p. 397. — [9] *Ibid.*, p. 563. — [10] Schlumberger, *op. cit.*, p. 465, voir p. 486. — [11] *Ibid.*, p. 508. — [12] Ficoroni, *op. cit.*, pl. XVI, n. 6. — [13] Ficoroni, *op. cit.*, pl. XVI, n. 9. — [14] Kirsch, *loc. cit.*, n. 25. — [15] Schlumberger, *op. cit.*, p. 82, note 1. — [16] Exemple dans Schlumberger, *op. cit.*, p. 88.

Monogrammes sur les deux faces, ordinairement une invocation sur l'une, le nom du titulaire sur



1728. — Monogramme. — ℞. ΧΑΡΤΟΥΛΑΡΙΟΥ.
D'après Schlumberger, *op. cit.*, p. 466.

l'autre, ou bien le nom du titulaire occupe une face, celui de la fonction ou du titre la face opposée. M. Schlumberger a réuni un certain nombre de bulles



1729. — ΚΥΡΙΕ ΒΟΗΘΕΙ (monogramme) ΡΩΜΑΝΟΥ (?)
℞. EPISCOPI TRANTI.
D'après Kirsch, *loc. cit.*, n. 4.

anciennes de ce genre, où il est très difficile de lire les monogrammes soit des noms, soit des titres [1].

A ce groupe appartient également un plomb présentant sur l'une des faces le monogramme du nom, sur l'autre les sigles du nom de Notre-Seigneur : ΙΗC ΧΡC [2].

3° La légende brève, en toutes lettres ou bien en monogramme, occupe l'une des faces, tandis que l'autre



1730. — Bulle avec l'aigle.
Monogramme. — ℞. ΘΕΟΤΟΚΕ ΒΟΗΘ(ι).

présente un type. Au paragraphe suivant nous verrons des exemples. Une variété assez rare de cette disposition consiste à placer au-dessus de la figure d'un aigle



1731. — Bulle avec l'aigle.
Monogramme. — ℞. ΑΒΑΒ ΤΗC ΘΕΟΤ(ο)Κ(Β) ou (νν).

le nom du titulaire en monogramme sur une face, et de remplir l'autre par un des qualificatifs pieux que nous connaissons. Citons deux exemples de ce groupe publiés par M. Schlumberger (fig. 1730-1731) [3].

Les deux bulles contiennent le nom en monogrammes, sur l'autre face : ΘΕΟΤΟΚΕ ΒΟΗΘ(ι) et + ΑΒΑΒ ΤΗC ΘΕΟΤ(Ο)Κ[Β].

IV. Les types. — On désigne par ce mot les figures qui occupent l'une des faces ou parfois même les deux faces d'une bulle.

Le type principal occupe ordinairement le droit du sceau, tandis qu'au revers figure la légende occupant tout le champ, ou bien encore un type secondaire.



1732. — Bulle représentant le Christ.
D'après une photographie.

Nous nous occuperons seulement des types religieux qu'on rencontre sur les bulles de l'époque plus ancienne. Les figures que nous relevons sur ces bulles sont les suivantes :

1° *Le Christ.* — Rarement, non seulement sur des sceaux anciens, mais encore plus tard, on voit figurer l'image du Christ sur les bulles. Le musée de Naples en possède un exemplaire. Le buste de Notre-Seigneur y est représenté de face, la tête entourée du nimbe coupé de la croix (fig. 1732) [4].

2° *La sainte Vierge,* avec ou sans l'enfant Jésus, est le type le plus fréquent sur les bulles de l'époque qui nous occupe (fig. 1733). Ordinairement elle est représentée de face, à mi-corps. Quand elle est seule, elle est figurée comme orante. Le musée Saint-Louis de Carthage possède une série de bulles de ce genre. Le *droit* est occupé par le buste de la sainte Vierge en orante, le *revers* par le nom du titulaire en monogramme [5]. Plus fréquemment, le buste de l'enfant



1733. — Bulle avec une figure de la Vierge et de l'enfant Jésus.

Jésus est placé devant la poitrine de celui de sa mère divine. Les têtes des deux figures sont entourées du nimbe. Très souvent, le champ à droite et à gauche du groupe est occupé par une croix. Voici les bulles qui montrent ce type : Ficoroni, *Piombi,* pl. v, n. 12; pl. viii, n. 1, 3, 5, 6; pl. xv, n. 9; Schlumberger, *Sigillographie* (j'indique seulement des sceaux antérieurs au ixe siècle), p. 86 (trois bulles), 87, 89, 136; Delattre, *Le culte de la très sainte Vierge à Carthage aux premiers siècles,* dans les *Missions catholiques,* 1886, p. 257. Sur quelques rares monuments, la sainte Vierge est représentée debout, en pied, soit en orante,

[1] *Sigillographie,* p. 85. — [2] *Ibid.,* p. 88. — [3] *Op. cit.,* p. 87. — [4] Kirsch, *Altchristliche Bleisiegel,* n. 18. Un autre a été publié par Schlumberger, *Sigillographie,* p. 86; le *revers* est occupé par un nom en monogramme. — [5] Delattre, *Plombs chrétiens trouvés à Carthage,* dans les *Missions catholiques,* 1887, p. 509. Cf. Delattre, *Le culte de la sainte Vierge en Afrique d'après les monuments archéologiques,* in-8°, Paris, 1907.

soit portant l'enfant Jésus dans les bras. C'est ainsi que le sceau d'un Euthymios montre sur le *droit* une orante, très probablement la sainte Vierge, sur le *revers* le nom du titulaire seul au génitif[1].

Deux bulles d'évêques très intéressantes ont comme type la Mère de Dieu en pied portant son enfant dans les bras. L'une d'un évêque Gaudiosus[2], me paraît bien présenter non la figure d'une martyre, comme le pense Ficoroni, mais Marie avec l'enfant Jésus. L'autre de l'évêque Victor de Carthage (+ BICTORIS EPISCP KARTG) du milieu du VIIe siècle[3]. La même figure occupe encore l'une des faces du sceau d'un consul Jean (+ IωANNH ΥΠΑΤω). Sur la reproduction de Ficoroni[4], les signes placés dans le champ aux deux côtés de la Vierge, au-dessous des petites croix, me semblent être des monogrammes de l'invocation fréquente : ΘΕΟΤΟΚΕ ΒΟΗΘΕΙ ΤΩ CΩ ΔΟΥΛΩ.

3° *Les apôtres.* — Après la figure de la sainte Vierge, le type qu'on trouve le plus fréquemment est celui des apôtres saint Pierre et saint Paul. C'étaient surtout des clercs de l'Église romaine qui choisissaient de préférence cette figure pour leurs sceaux. Ordinairement les deux bustes des Apôtres sont représentés de profil, rarement de face, et une croix, portée le plus souvent par une colonne, se trouve dans le centre du champ entre les deux têtes[5]. Un autre apôtre encore figure sur une bulle de l'époque ancienne : saint Thomas, dont le buste, vu de trois quarts, est représenté sur le *droit*, avec son nom disposé en monogramme; sur le *revers*, le nom du titulaire précédé de la croix : + ΘΩΜΑ[6].

4° *Saints divers.* — Les saints les plus vénérés par le peuple et, sur les bulles des évêques, le saint titulaire de la cité épiscopale se trouvent parfois représentés sur le droit des sceaux. Voici les saints qu'on peut relever sur les bulles antérieures au IXe siècle : saint Janvier, sur les bulles des évêques de Naples[7], saint Nicolas[8]; un saint portant une croix, peut-être saint Laurent[9]; saint Ambroise, en buste, sur un sceau de l'église de Milan[10]; deux saints, dont l'un dans l'attitude de la prière[11]; saint Étienne, debout, de face, orant[12].

J'ajoute d'une manière générale que la collection Farges[13] possède plusieurs bulles avec des figures de saints; mais la plupart ne sont que décrites sommairement, sans reproduction, de sorte que je n'ose pas en déterminer l'âge et les faire entrer sur ces indications sommaires dans le groupe des sceaux anciens.

5° *Scènes religieuses.* — Parfois des scènes historiques chrétiennes figurent sur les bulles. Sur le sceau d'un diacre Jean, on voit sur le *droit* Daniel, orant, debout entre deux lions[14]. Un sceau trouvé à Carthage[15] représente la résurrection : au centre se trouve l'édicule du Saint-Sépulcre, à droite un ange, à gauche une des femmes saintes, en conversation avec l'ange; le *revers* porte le monogramme cruciforme du nom. Le baptême de Notre-Seigneur, représenté sur une bulle ancienne conservée au *Campo santo teutonico* de Rome[16].

6° *Figures allégoriques.* — Parmi les bulles portant des figures allégoriques sur l'une des faces il faut mentionner en premier lieu celle du pape Deusdedit (615-618) conservée au cabinet de numismatique au Vatican[17]. On y voit le Bon Pasteur, entre les lettres A et ω, et plaçant les mains sur la tête de deux brebis à ses côtés. Sur le sceau d'un évêque Narsos, l'une des faces est occupée par la figure de la Sagesse divine; elle est représentée debout, de face, nimbée, portant sur la poitrine un disque avec une croix. Dans le champ on lit : Η ΑΓΙΑ CΟΦΙΑ[18].

7° *Images symboliques.* — Le symbolisme de l'art chrétien primitif a encore fourni des représentations pour les bulles. A noter surtout quelques bulles très anciennes avec le monogramme constantinien, seul ou flanqué des lettres A et ω[19]. Il figure également sur la bulle que Pflugk-Harttung place en tête des bulles pontificales, en l'attribuant à Jean III (560-573) avec un point d'interrogation. Je crois que ce n'est pas une bulle papale, mais celle d'un autre Johannes; il est bien regrettable que la légende autour de la croix sur le *droit* ne soit pas mieux conservée. La colombe se tenant sur un rameau, ce symbole si fréquent sur les peintures des catacombes et sur les épitaphes des premiers siècles, apparaît, lui aussi, sur des bulles, comme sur celle d'un Johannes[20] et sur une autre, où le nom est indiqué en monogramme[21]. Le phénix, que nous voyons sur la bulle d'un Siricius (c'est ainsi qu'il faut lire le monogramme), appartient au symbolisme de la seconde période de l'antiquité[22]. Il en est de même de la croix, laquelle à partir du Ve siècle remplaça peu à peu les différentes formes du monogramme ☧ et fut en usage aussi sur les sceaux de plomb, non seulement à côté d'autres figures, mais encore comme type principal d'une des faces[23]. On la trouve presque régulièrement au commencement, souvent aussi à la fin des légendes. La figure de la Victoire, qui occupe souvent le *revers* de bulles impériales[24], est parfois représentée portant une grande croix[25].

8° Un groupe spécial de bulles porte régulièrement comme type un aigle, occupant ordinairement tout le champ d'une face. Une variété de ce type montre l'aigle les ailes levées et tendant à se rejoindre en haut; parfois, dans ce cas, un monogramme est placé au-dessus de la tête de l'aigle, entre les ailes. Ce type de l'aigle est très fréquent tant sur des bulles latines que sur des sceaux grecs[26].

Relevons encore la particularité que certaines bulles anciennes sont anonymes; elles n'ont pas de légendes, les deux faces sont occupées par des types du genre de ceux que nous venons de décrire[27].

V. Les bulles des papes. — Les bulles des papes forment la série la plus riche de bulles latines antérieures au IXe siècle. Le cabinet de numismatique au

[1] Schlumberger, *op. cit.*, p. 89. — [2] Publiée par Ficoroni, *Piombi*, X, n. 9. — [3] Publiée par Münter, *Epistola de duobus monumentis veteris Ecclesiæ*, Hafniæ, 1810. — [4] Pl. XIII, n. 7. — [5] Voici des exemples de ce type : Ficoroni, *Piombi*, pl. V, n. 11; pl. X, n. 3, 10; pl. XIII, n. 8 (= Kirsch, *Altchristliche Bleisiegel*, n. 13; il y a un buste du Christ au-dessus de la croix, omis par le dessinateur de Ficoroni); pl. XV, n. 6, 7, 11; pl. XX, n. 8; *Bullettino di archeol. crist.*, 1877, p. 56-57 (sans le dessin); Kirsch, *Altchristliche Bleisiegel* (au musée de Naples), n. 9, 14, 15; Schlumberger, *Sigillographie*, p. 380, sceau d'un orphanotrophe, probablement celui de Constantinople, placé sous l'invocation des deux apôtres. — [6] Schlumberger, *op. cit.*, p. 727. — [7] Ficoroni, *op. cit.*, pl. XIV, n. 8; peut-être faut-il voir ce saint sur la bulle de l'évêque Étienne, Kirsch, *op. cit.*, n. 3. — [8] Ficoroni, *op. cit.*, pl. XIV, n. 7; le même sceau, Schlumberger, *Sigillogr.*, p. 233 sq. — [9] Ficoroni, pl. X, n. 4; je ne crois pas que la figure représente Notre-Seigneur. — [10] Kirsch, *op. cit.*, n. 19. — [11] Ficoroni, *op. cit.*, pl. XVI, n. 2. — [12] Delattre, dans les *Missions catholiques*, 1887, p. 500; sceau de Carthage. — [13] Plus haut, col. 1136, note 1. — [14] Schlumberger, *op. cit.*, p. 389; le même sujet dans la Collection Farges, p. 79, n. 95, pl. XI, n. 16. — [15] Delattre, dans les *Missions catholiques*, 1887, p. 500. — [16] Reprod. t. II, col. 379. — [17] Ficoroni, pl. XXII, n. 3; Pflugk-Harttung, *Specimina*, pars III, *Sigilla*, pl. I, n. 2; reproduction faite d'après l'original. — [18] Schlumberger, *Mélanges d'archéol. byzantine*, Ire série, Paris, 1895, p. 232 sq., n. 57. — [19] Ficoroni, pl. IX, n. 5; pl. XIV, n. 2; pl. XVII, n. 3, sur les deux faces; n. 4. — [20] Ficoroni, pl. VII, n. 4. — [21] *Ibid.*, pl. XX, n. 9. — [22] *Ibid.*, pl. V, n. 13. — [23] Ficoroni, *op. cit.*, pl. VII, n. 7; pl. XVI, n. 10; Kirsch, *op. cit.*, n. 24. — [24] Ficoroni, *op. cit.*, pl. VII, n. 2, 5; pl. VIII, n. 7. — [25] *Ibid.*, pl. V, n. 5; pl. IX, n. 7; le monument reproduit pl. IX, n. 2, me paraît être plutôt une tessère qu'une bulle. — [26] Exemples nombreux dans Ficoroni, pl. XV, XVI, XVII; Schlumberger, *Sigillographie*, p. 86, 87; Kirsch, *op. cit.*, n. 17; *Collection Farges*, pl. XI, n. 11, 12. — [27] Ficoroni, pl. XIV, n. 2; Schlumberger, p. 56 sq.

Vatican en possède une collection dont les pièces les plus anciennes remontent au VIe siècle. Les bulles des papes étaient aussi celles qui ont attiré le plus l'attention des érudits à cause de leur importance pour la diplomatique des lettres pontificales [1]. La plus ancienne de ces bulles est celle du pape Deusdedit que nous



1734. — Bulle du pape Boniface.

avons mentionnée à cause de la figure du Bon Pasteur [2]. Si nous faisons abstraction de la bulle attribuée au pape Jean III (voir note), toutes les bulles des papes des VIe, VIIe et VIIIe siècles ont une légende uniforme : le nom accompagné du mot « papa », au génitif; et toujours la légende est écrite en lignes droites. De plus,



1735. — Bulle du pape Honorius.

à part la bulle de Deusdedit, toutes les autres présentent le nom sur une face, le mot PAPÆ sur la face opposée. Voilà donc des règles uniformes et certaines pour les bulles de l'époque indiquée. Les noms ne sont jamais accompagnés du chiffre indiquant quel est le pape dans la série de ceux qui ont porté le même nom.



1736. — Bulle du pape Sergius.

C'est pourquoi il n'est pas possible de déterminer d'une façon absolument certaine à quel pape de tel nom il faut attribuer chaque bulle. Cependant, par une étude comparative des dimensions des sceaux (le diamètre varie entre 25 et 35 millimètres, les plus anciennes sont les plus petites), de la paléographie et de la disposition des lettres, en basant cette étude sur les bulles de papes dont le nom ne revient qu'après un long intervalle, on arrive à déterminer d'une façon à peu près certaine la série chronologique des bulles conservées. Une bulle appartenant jadis au musée Borgia de Velletri et qui semble perdue et connue par un dessin du *Codex lat. Vatic.*, 9071, porte le nom d'un pape Agapet [3]. Le second pape de ce nom appartenant au milieu du Xe siècle, époque pour laquelle nous connaissons exactement la forme des bulles, il est certain, vu la grande différence entre celles-ci et le dessin de celle-là, qu'elle doit être attribuée au premier pape de ce nom (535-536). Au cabinet de numismatique du Vatican se trouvent des bulles de petites dimensions, caractérisées de plus par des lettres de forme ancienne, aux noms des papes Boniface, Honorius, Théodore, Vitalien, Agathon, Sergius et Constantin [4]. Celle du



1737. — Bulle du pape Constantin.

dernier pape est un peu plus grande que les autres, qui sont toutes de dimensions à peu près égales (fig. 1734 à 1737). Toutes ces bulles se rapprochent de celle d'Agapet dans tous les détails. Le nom de Vitalien ne se rencontre qu'une fois dans la liste des papes; il en est de même d'Agathon. Honorius II suit seulement au XIIe siècle, l'antipape de ce nom au XIe siècle; Théodore II à la fin du IXe siècle, Sergius II au milieu du même siècle. La comparaison de ces bulles entre elles et avec celles des papes qui ont porté les mêmes noms à une époque postérieure prouve jusqu'à l'évidence qu'il faut voir dans les sept papes nommés plus haut ceux qui ont gouverné l'Église au VIIe et au commencement du VIIIe siècle. Il y a une difficulté seulement pour Boniface, puisque nous trouvons trois papes de



1738. — Bulle du pape Grégoire II.

ce nom dans les premières années du VIIe siècle. Pendant le VIIIe siècle, les bulles papales conservent la même disposition, mais elles deviennent plus grandes et la forme des lettres se modifie, comme on peut voir par les bulles des papes de Grégoire II, Zacharie et Étienne III (715 à 772) (fig. 1738 à 1740). Ces renseignements chronologiques sur les sceaux des papes constituent un point de comparaison pour les autres bulles latines, surtout celles de l'Église romaine.

VI. Les bulles latines non papales. — Plusieurs sceaux de plomb portant des noms d'évêques présentent

[1] Mabillon, *De re diplomatica*, l. II, c. XIV-XIX; Muratori, *De sigillis medii ævi*, dans *Antiquitates italicæ*, Mediol., 1740, t. III; De Rossi, *Di una bolla plumbea papale scoperta nel foro Romano*, dans *Notizie degli scavi*, 1882, p. 266 sq.; Chamard, *Les bulles de plomb des lettres pontificales*, dans la *Revue des quest. histor.*, XXXIV, 1885, p. 600 sq.; Ewald, *Zu den älteren päpstlichen Bleibullen*, dans *Neues Archiv*, 1884, p. 632 sq.; Diekamp, *Zum päpstlichen Urkundenwesen*, dans *Mitteilungen des Inst. für österr. Gesch.*, t. III, p. 612 sq.; Pflugk-Harttung, *Specimin selecta chartarum Pontificum romanorum*, pars III, Stuttgart, 1887; le même, *Die Bullen der Päpste bis zum Ende des XII Jahrhunderts*, Gotha, 1902; Ortolan, dans le *Dict. de théologie catholique*, t. II, col. 1255. — [2] Comme je l'ai déjà fait remarquer, je ne crois pas que la bulle placée par M. Pflugk-Harttung en tête des sceaux des papes puisse être attribuée à Jean III. — [3] Pflugk-Harttung, pl. XVII, n. 1. — [4] *Ibid.*, pl. I.

des particularités caractéristiques, grâce auxquelles nous pouvons leur assigner la même époque, à laquelle appartiennent ces bulles de papes. Les planches de Ficoroni contiennent les sceaux des évêques suivants : *Agnelus* (c'est évidemment ainsi qu'il faut lire, pl. x, n. 4), *Gaudiosus* (*Ibid.*, n. 9), *Paulus* (pl. XIV, n. 8), sans doute un évêque de Naples de ce nom, comme on peut conclure de l'effigie de saint Janvier : Paul Ier (762-766) ou Paul II (800-820) [1]; *Anastasius archiepiscopus* (pl. XV, n. 38), dont la bulle porte sur le *droit* un buste impossible à déterminer. La bulle très bien conservée de Georges, évêque de Catane en Sicile (vers 678), conservée au British Museum, fut publiée



1739. — Bulle du pape Zacharie.

par Carini [2]. Voici la légende : +GЄORGII ЄPISC̄; ℞. : +SCAЄ ECCL̄ CAT̄. Une bulle conservée au musée de Catanzaro et portant la légende : +CHRISTOFORVS IN̄ꝺS ЄP̄CS; ℞. : +SC̄AE ΛЄSINЄ ЄCL̄ [3], n'est pas d'un évêque de Lésine, comme pense l'éditeur, mais de Jesi (Æsium); le nom de cet évêque inconnu doit être inséré dans la liste épiscopale de cette ville. Plusieurs sceaux d'évêques sont conservés au musée de Naples [4]. Un évêque du nom de *Petrus* (n° 1) ne peut pas être identifié. Un autre *Petrus* (n° 2) est qualifié de *servus sancti Thome;* or, ce saint apôtre étant principalement vénéré à Amalfi, on peut attribuer



1740. — Bulle du pape Étienne II.

avec quelque vraisemblance cette bulle à un des évêques d'Amalfi de ce nom dans la première moitié du IXe siècle.

Nous connaissons quatre bulles, sur lesquelles le propriétaire est indiqué comme *servus sancti Apollinaris* [5]; un exemplaire de la bulle de l'évêque Damianus fut acheté par Schlumberger [6]. Elles portent les noms : Damianus, Felix, Sergius et Valerius. Or, nous trouvons dans la liste des évêques de Ravenne ces quatre noms entre 688 et 810; il ne sera pas imprudent de reconnaître dans les propriétaires de ces sceaux les évêques de Ravenne de ces noms. Comme la bulle de l'évêque Paul, une autre d'un évêque *Laurentius* présente sur l'autre face l'image de saint Janvier; ce sera l'évêque de Naples qui dirigea cette église de 701 à 715 [7]; à la même page, il y a le sceau d'Athanase, désigné comme EPISC̄S NEAP; il fut évêque de 850 à 882. Le sceau de l'évêque Victor de Carthage publié par Münter a été décrit plus haut.

Plusieurs bulles d'autres membres du clergé : de prêtres, de diacres (fig. 1741-1742) appartiennent également à ce groupe ancien antérieur au IXe siècle environ [8]. Nous trouvons mentionné sur d'autres bulles anciennes les fonctions de « primicerius [9], de « defensor » [10], surtout très fréquemment celle de « notarius » [11]. Certains plombs ne contiennent que le nom du titulaire; un sceau du musée de Naples indique la patrie : +FORTVNATI +MEDIOLANENSIS [12]. Enfin, nous connaissons quelques bulles d'églises dont on se servait pour la correspondance officielle de celles-ci. Une bulle avec la légende : + SC̄AE ECCLs+; ℞. : +CARALITA + [13], une autre : *Dr.* : Buste de saint Ambroise avec la légende en cercle : +SC̄S AMBROSIVS + ĒPS +; ℞. : + ECLS+MEDIOL̄S [14] appartenaient aux cathédrales de Cagliari et de Milan.



1741. — Bulle de Cosmas, diacre.

VII. Les bulles grecques. — Dans l'empire romain d'Orient on a fait usage de sceaux de plomb pour la correspondance publique et privée depuis l'origine de l'empire jusqu'à sa chute. Ce ne fut que par exception qu'on employait un autre moyen de sceller des lettres. Les règles établies par M. Mordtmann et M. Schlumberger (voir plus haut col. 1337), permettent de fixer les groupes chronologiques des bulles qui nous sont conservées. Pour la première époque, celle qui précède l'iconoclasme, on connaît un nombre assez considérable de sceaux de hauts dignitaires de l'empire : de consuls ou ex-consuls (ὕπατος, ἀπὸ ὑπάτων), d'éparques ou exéparques (ἔπαρχοι ἀπὸ ἐπάρχων), de patrices (πατρίκιος). M. Schlumberger en décrit un grand nombre dans sa *Sigillogra-*



1742. — Bulle d'*Hadrianus indignus diaconus*.

[1] Sabatier, *Iconographie d'une collection choisie de 5000 médailles*, Saint-Pétersbourg, 1847-1860, donne le dessin du même sceau au n. 27 de la pl. II des « sceaux et plombs titrés ». — [2] *Sopra un suggello siciliano inedito del Museo britannico*, Palermo, 1869. — [3] Schlumberger, *Sigillogr.*, p. 233. — [4] Kirsch, *Altchristliche Bleisiegel*, n. 1-4. — [5] Kirsch, *op. cit.*, n. 5 et la note à cette pièce. — [6] *Sigillographie*, p. 234. — [7] Schlumberger, *Sigillogr.*, p. 233. — [8] Ficoroni, *op. cit.*, pl. IX, n. 9, où il faut lire : SIRICI INDIGNI DIACONI, pl. X, n. 3; pl. XV, n. 6, 11; Kirsch, *op. cit.*, n. 7, 8, 9, 10, 11. — [9] Ficoroni, *op. cit.*, pl. VII, n. 3. — [10] *Ibid.*, pl. X, n. 2; pl. XV, n. 10; Kirsch, *op. cit.*, n. 17. — [11] Ficoroni, *op. cit.*, pl. X, n. 10, avec les bustes de saint Pierre et saint Paul sur l'autre face; pl. XIII, n. 8, *idem;* pl. XV, n. 1, 2, 3; Kirsch, *op. cit.*, n. 12, avec l'indication : *no(tarius) sanctæ romanæ Ecclesiæ*, n. 13 et 14 avec les effigies de saint Pierre et saint Paul. — [12] Kirsch, *op. cit.*, n. 22. — [13] Ficoroni, *op. cit.*, pl. IX, n. 6. — [14] Kirsch, *op. cit.*, n. 19.

phie[1]. Plusieurs de ces bulles remontent aux Ve, VIe et VIIe siècles; ordinairement elles indiquent le nom du titulaire et de sa dignité ou contiennent l'invocation XPICTЄ ou ΘЄOTOKЄ BOHΘЄI. Les bulles de dignitaires ecclésiastiques qu'on peut faire remonter aux premiers siècles de l'empire byzantin sont moins nombreuses. La bulle d'un archevêque de Thessalonique du nom de Paul : ΠAYΛOY APXIЄΠICKOΠ8. ℞. : ΘЄCCAΛONIKHC[2], doit être très probablement attribuée au prélat de ce nom du milieu du VIIe siècle. Le sceau d'Antoine, métropolite de Catane[3], sera en tout cas antérieur à l'invasion arabe au IXe siècle. Il en sera de même du sceau de Léon, évêque de Taormina[4]. Nous avons mentionné le sceau d'un évêque Narsos (plus haut, p. 1344). M. Schlumberger a publié dans sa *Sigillographie* les sceaux d'un évêque Jean d'Athènes (p. 172), d'un archevêque d'Aenos (p. 148 sq.) attribués par lui au VIIIe siècle, d'un métropolitain Georges, du VIe-VIIe siècle (p. 400). Le sceau suivant d'un évêque Georges, dont la résidence est écrite en monogramme, est conservé au musée de Naples : ΓЄΩPΓIOV ЄΠICKOΠOV; ℞. monogramme (fig. 1743). Quelques bulles d'higoumènes



1743. — Bulle de l'évêque Georges.

et de moines nous sont connues également. Un sceau très curieux du VIIIe siècle porte sur une face la figure de la sainte Vierge, debout, de face, avec l'enfant Jésus, et, dans le champ, la légende : HPHKΛIAC ΠONT8, sur le *revers* : +MAPINOV HΓ8MЄN8[5]. Une bulle plus ancienne encore appartenait à un higoumène du nom de Michel : MIXAHΛIOY. ℞. : HΓOYMЄNOY[6]. Je dois à l'obligeance du défunt abbé Cozza-Luzi, sous-bibliothécaire du Saint-Siège, le dessin d'une bulle d'un higoumène Jean, trouvée près de Reggio en Calabre : KYPIЄ BOHΘЄI (en monogramme) TΩ CΩ Δ8ΛΩ; ℞. : IΩANNH HΓOYMЄNΩ, que j'attribue au VIIIe siècle; des bulles de prêtres de l'époque ancienne ne me sont pas connues; par contre, quelques sceaux de diacres présentent des particularités intéressantes. La bulle d'un diacre Jean porte sur le *droit* la scène de Daniel entre les lions. Un diacre du nom de Paul était en même temps banquier[7]. La bulle de la « Diaconie » du monastère de Dexicrate à Constantinople a sur le *droit* le buste de la sainte Vierge, avec l'enfant Jésus[8]. Les bulles byzantines trouvées en Afrique ne montrent très souvent que des monogrammes, tant pour les noms que pour les titres; particularité caractéristique pour les sceaux byzantins les plus anciens, comme nous l'avons vu. Parmi les sceaux publiés j'ai trouvé une seule bulle d'un membre du clergé : celle d'un ЄΠICKOΠOY dont le nom était illisible[9]. Dans l'empire byzantin, les sceaux des fonctionnaires et des personnes privées présentent ordinairement un type pieux ou bien une invocation religieuse. Cet usage s'est maintenu pendant toute la durée de l'empire d'Orient.

Bibliographie. — Ficoroni, *I piombi antichi*, Roma, 1740. (Les bulles sont décrites dans la première partie). — Sabatier, *Iconographie d'une collection choisie de cinq mille médailles romaines, byzantines et celtibériennes*, Saint-Pétersbourg, 1847-1860. — San-Clementius, *Musei San-Clementini numismata selecta*, Roma, 1809. — Schlumberger, *Sigillographie de l'Empire byzantin*, Paris, 1884 (p. 2-3, la bibliographie); le même, *Mélanges d'archéologie byzantine*, Ire série, Paris, 1895. — Kirsch, *Altchristliche Bleisiegel des Museo nazionale zu Neapel*, dans *Römische Quartalschrift*, 1892, p. 310-338; le même, *Ein altes Bleisiegel mit der Darstellung der Taufe Christi*, *Ibid.*, 1887, p. 113 sq. — De Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana*, 1877, p. 56-56, 71; 1881, p. 115; 1882, p. 92 sq.; 1884, p. 34. — Manno, *Sopra alcuni piombi sardi*, dans *Atti dell' Accademia delle scienze di Torino*, t. XIII, 1878; cf. 1876, p. 102 sq. — Carini, *Sopra un sugello siciliano inedito del Museo britannico*, ext. de *Nuove effemeridi siciliane*, Palermo, 1869. — Armellini, *Cronachetta*, Roma, 1876, p. 190. — Münter, *Epistola de duobus monumentis veteris Ecclesiæ*, Hafniæ, 1810. — Delattre, *Le culte de la très sainte Vierge à Carthage*, dans les *Missions catholiques*, 1886, p. 256 sq.; le même, *Plombs chrétiens trouvés à Carthage*, *ibid.*, 1887, p. 507 sq., 524 sq.; le même, *Communications à la Société nationale des antiquaires de France*, dans le *Bulletin*, 1903, p. 205 sq.; 1904, p. 312; 1905, p. 304, 330, 353. D'autres ouvrages sont citésd ans le corps de l'article. A ces publications il convient d'ajouter le manuscrit *Cod. Vatic. lat. 9071* de la Bibliothèque du Vatican, où à la page 178 sq., sont réunis un nombre considérable de dessins de bulles.

J.-P. Kirsch.

BURCHARD, Jean. Né à Strasbourg, dans le courant du XVe siècle, il vint à Rome où il fut promu à la charge de maître des cérémonies pontificales (11 décembre 1483), la dernière année du pontificat d'Innocent VIII, remplit cette charge sous Alexandre VI (1484-1492), fut ensuite évêque de Citta del Castello, où il mourut en 1503.

Nous n'avons à nous occuper ici que de son œuvre liturgique[10]. De concert avec Augustin Patricius qui avait été maître des cérémonies sous Innocent VIII, Burchard édita en 1483 un *Pontifical* avec les rubriques imprimées pour la première fois, puis en 1487 donna une seconde édition de ce livre avec la collaboration de Jacques de Luciis[11]. Mais son œuvre principale est le Recueil des rubriques de la messe, qui parut en 1502 sous ce titre : *Ordo servandus per sacerdotem in celebratione missæ*. C'était la première fois que pareille œuvre était mise au jour. Jusqu'alors les cérémonies et règles, désignées sous le nom de Rubriques, avaient été consignées avec un développement sans cesse grandissant dans la série des *Ordines romani*, sortes de Directoires qu'on devait suivre dans les offices pontificaux[12]. A ces documents écrits devaient s'ajouter beaucoup de particularités transmises uniquement par la tradition orale. Jean Burchard entreprit d'en faire un recueil à l'usage de tous les prêtres. L'œuvre, essentiellement traditionnelle, devait, dans la suite, servir de base au Cérémonial romain adapté aux cathédrales et collégiales du monde catholique.

Cette œuvre, dit Zaccaria[13], eut plusieurs éditions. Après celle de 1502, qui fut publiée à Rome par les soins de Jean de Becsicken, une autre parut à Venise, en 1524 avec un titre différent : *Liber sacerdotalis, nuperrime ex libris S. R. E. collectus atque compo-*

[1] P. 476 sq., 508 sq., 563 sq. — [2] Ficoroni, *op. cit.*, pl. IX, n. 1. — [3] *Ibid.*, pl. XVI, n. 4. — [4] *Ibid.*, pl. XX, n. 7. — [5] Schlumberger, p. 302 sq. — [6] *Ibid.*, p. 397. — [7] Schlumberger, *op. cit.*, p. 440. — [8] *Ibid.*, p. 136. — [9] Delattre, dans le *Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France*, 1904, p. 312. — [10] Le *Diarium* ou Journal des actions privées des trois papes Sixte IV, Innocent VIII et Alexandre VI, est plutôt du domaine de l'histoire : Voir Michaud, *Biographie universelle*, t. VI, p. 163. — [11] Zaccaria, *Bibliotheca ritualis*, t. I, p. 164. — [12] Mabillon, dans le IIe volume du *Musæum Italicum*, a publié onze de ces *Ordines romani*; ils sont reproduits dans *P. L.*, t. LXXVIII. — [13] *Bibliotheca ritualis*, t. I, p. 58.

situs, ex auctoritate SS. D. N. Leonis X approbatus. S'il faut en croire Bona, on commença à l'imprimer en tête des missels à partir de 1534. Une autre édition fut donnée à Louvain en 1554; une traduction en fut donnée à Rome en 1558. L'édition de Rome de 1559 donna la distribution en titres et chapitres, etc... On trouve dans D. Guéranger un éloge de l'œuvre de Burchard [1].

J. Baudot.

BURETTES. L'usage liturgique a dû consacrer de très bonne heure l'emploi de petits flacons contenant l'eau et le vin nécessaires à la célébration du sacrifice. Le plus ancien témoignage à date certaine est le procès-verbal de « tradition » de l'église de Cirta (= Constantine) (19 mai 303). On y lit que le flamine perpétuel étant arrivé à la maison où s'assemblaient les chrétiens fit rédiger l'inventaire du mobilier liturgique qui s'y trouvait et entre autres choses : « Deux calices d'or, six calices d'argent, six burettes d'argent... [2]. » Chez les écrivains de l'époque classique on rencontre l'usage



1744. — Burette (?) égyptienne.
D'après Strzygowski, *Koptische Kunst*, p. 317, fig. 364.

d'un terme qui servira dans la suite à désigner les burettes, c'est le mot *hama* [3] qui désigne un récipient de dimensions assez considérables servant à contenir soit de l'eau, soit du vin. Dès le IVe siècle, le sens qui s'attache dans la langue ecclésiastique au mot *hama* est bien celui que nous trouvons dans le lexique de Papias : *Amæ, vasa sunt, in quibus sacra oblatio continetur ut vinum.* La notice du pape Silvestre (314-335) dans le *Liber pontificalis* conserve le très précieux et très ancien inventaire des dons faits par Constantin aux églises de Rome. Le mobilier liturgique s'y trouve énuméré avec un minutieux détail. On voit mentionner pour la basilique du Latran :

Amas ex auro purissimo duas, pensantes sing. libras quinquaginta portantes sing. medemnos tres; amas argenteas viginti, quæ pensant singulæ libras decem, portantes singulæ medemnos singulos [4].

Pour la basilique de Saint-Pierre : *amas aureas duas pens. sing. lib. tres* [5].

Pour la basilique de Saint-Paul : *omnia vasa sacrata aurea, argentea aut aerea ita posuit, sicut et in basilicam sancti Petri apostoli* [6].

Pour la basilique de Saint-Laurent : *amas argenteas duas pensantes libras X* [7].

Pour la basilique des Saints-Pierre et Marcellin : *amas aureas duas, pensantes singulas libras XI* [8].

Pour la basilique Saint-Jean-Baptiste à Albe : *amas argenteas duas, pensantes sing. libras viginti* [9].

Pour la basilique de Capoue : *amas argenteas duas, pensantes singulas libras X* [10].

Pour la basilique de Naples : *amas argenteas II, pensan. sing. libras quindecim* [11].

D'après le poids et la contenance on peut juger que les dimensions des *amæ* étaient assez considérables, ce qui s'explique sans peine à cause de la quantité de vin que contenaient les *calices ministeriales.*

Vers la même époque (premier quart du IVe siècle), se rapporte l'inventaire sur papyrus d'une église égyptienne, l'église d'Ipion dont le prêtre se nommait



1745. — Burette du Cabinet Bianchini.



1746. — Burette du Cabinet Albani.

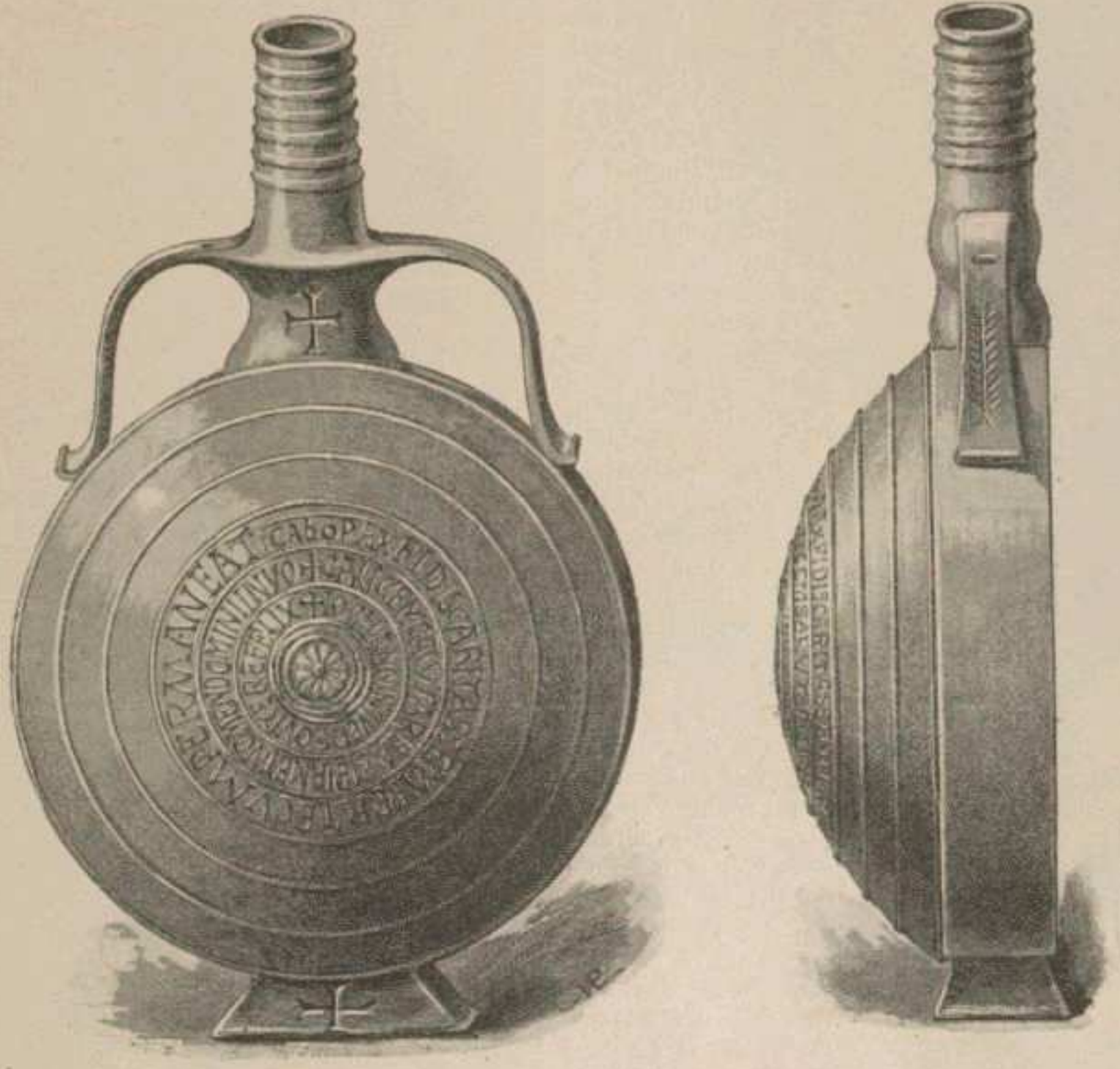
Psoios. Les lignes 29-30 mentionnent les burettes. χοτύλ(η)ς. — κύαθ(ος)ς [12].

Rien ne nous met sur la voie de ce que pouvaient être ces burettes, nous croyons toutefois pouvoir en rapprocher, comme suggestion, une fiole en bronze vert, ornée de feuilles lancéolées gravées sur la panse et de provenance égyptienne (hauteur, 0m17, pied, 0m05; panse, 0m10). L'époque peut être le IIIe ou le IVe siècle (fig. 1744) [13].

Ama et *amula* sont employés sans distinction par les documents liturgiques et ecclésiastiques pour désigner les burettes, *L'Ordo romanus* s'exprime ainsi : *Tunc venit subdiaconus, ferens in brachio dextro patenam et in sinistra calicem, in quo recipiuntur amulæ populorum;* et plus loin : *Pontifice oblationes populorum suscipiente, archidiaconus suscipit post eum amulas et refundit in calicem majorem tenente eum subdiacono quem sequitur cum scypho super planetam acolytus, in quem caliæ impletus refunditur.* Et encore : *Ornato vero altari, tunc archidiaconus sumit amulam*

[1] *Institutions liturgiques*, t. I, p. 70. — [2] H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, in-12, Paris, 1904, t. I, p. 321. — [3] Forcellini, *Lexicon*, au mot *hama*. Du Cange, *Glossar. med. et infim. lat.*, au mot *Ama*, t. I, p. 211. — [4] *P. L.*, t. CXXVII, col. 1515. — [5] *P. L.*, t. CXXVII, col. 1517. — [6] *P. L.*, t. CXXVII, col. 1519. — [7] *P. L.*, t. CXXVII, col. 1523. — [8] *P. L.*, t. CXXVII, col. 1523. — [9] *P. L.*, t. CXXVII, col. 1525. — [10] *P. L.*, t. CXXVII, col. 1525. — [11] *P. L.*, t. CXXVII, col. 1525. — [12] *Greek papyri, Series II : New classical fragments and other Papyri*, by Grenfell and Hunt, in-8°, Oxford, 1897, p. 160-163, n. CXI; C. Haeberlin, *Griechische Papyri*, dans *Centralblatt für Bibliothekwesen*, 1897, t. XIV, p. 475, n. 175. — [13] Strzygowski, *Koptische Kunst*, in-fol., Vienne, 1904, p. 317, n. 7169, fig. 364.

pontifici de subdiacono oblationario regionario, et refundit super colum in calicem[1]. Papias définit l'*amula : Vas vinarium. Amulæ dicuntur, quibus offertur devotio, sive oblatio, simile orceolis.* Les divers témoignages ne font que confirmer ce sens. Les gloses manuscrites disent : *amulæ, vas offertorium.* La *Charta Cornutiana* éditée par Suarès : *Hamula oblatoria.* L'*Ordo romanus* dit : *Amulæ argentæ ad vina fundenda paratæ.* Dans le *Liber pontificalis,* la notice du pape Hadrien mentionne : *Calicem unum, hamulam offertoriam unam.* A mesure que l'on s'enfonce dans le moyen âge, le mobilier liturgique perd de sa valeur



1747. — Burette de Concevreux. D'après le *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques,* 1903, pl. 38-39.

intrinsèque. Aux burettes d'or du temps de Constantin ont succédé sous Grégoire III : *Amulas superauratas paria duo,* et sous Grégoire IV : *Amas argenteas sex, quæ præcedunt per omnes stationes, pensantes libras XIII.* Le *Liber pontificalis* d'Agnellus de Ravenne mentionne *amas una et ipsa bene sculpta.*

Le terme *hama, ama, amula.* s'appliquait de préférence aux vases dont la panse était arrondie. Les diacres recevaient ces flacons remplis de vin de la main des fidèles et en versaient le contenu dans les calices. L'emploi de ces vases riches et pesants dut tendre rapidement à disparaître dès que l'on renonça à l'usage de l'oblation par les fidèles. Nous avons représenté et décrit ailleurs (au mot *Aveugles,* t. I, col. 3234, fig. 1157) une *amula* en argent d'une élégance et d'un travail exquis. Bianchini avait en sa possession une burette d'argent dont la destination n'avait pu être différente de celle des burettes servant au sacrifice de la messe. La ciselure dont elle était ornée représentait le Christ debout entre plusieurs apôtres et le changement de l'eau en vin aux noces de Cana, symbole qui suffirait à indiquer l'usage auquel servait cette burette (fig. 1745). Le même érudit a publié une burette d'argent du cardinal Albani. La panse est divisée par zones concentriques décorées de médaillons représentant le Christ et les apôtres, des colombes et des agneaux. Cette ornementation fait supposer à Bianchini que la burette était spécialement réservée pour la conservation du chrême, parce que les colombes rappellent l'Esprit-Saint dont la grâce nous est conférée par l'huile consacrée (fig. 1746).

Nous croyons pouvoir ranger parmi les burettes liturgiques un petit vase de forme restée usuelle sous le nom de bidon[2]. Ce vase de bronze qu'on a désigné sous le nom peu approprié de « gourde »[3] a été trouvé dans la tombe d'un homme au cimetière franc de Concevreux (Aisne) (fig. 1747)[4]. Cet objet n'est pas isolé en ce lieu, la localité de Concevreux a fourni d'importants souvenirs archéologiques[5]. Celui-ci consiste en un vase de 0m205 de hauteur y compris le petit socle formant pied et le bec cylindrique accosté de deux anses. Le diamètre du récipient est de 0m143, son renflement de 0m070. Cet objet a été rapproché d'un vase en terre cuite de forme presque semblable[6] trouvé dans une autre sépulture peu éloignée; nous ne nous trouvons

[1] Ce texte et les suivants sont empruntés à Du Cange, *Glossarium med. et infim. lat.,* au mot *Ama.* — [2] Viollet-le-Duc, *Dictionnaire raisonné du mobilier,* in-8°, Paris, 1871, t. II, p. 38. — [3] J. Pilloy, *La gourde de Concevreux (Aisne),* dans le *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques,* 1903, p. 460-468, pl. XXVIII-XXXIII. — [4] Canton de Neufchâtel, arrondissement de Laon. — [5] Armes, fibules, etc. D'un intérêt différent et plus grand peut-être est la vasque baptismale de Concevreux. — [6] *Bulletin archéologique du Comité,* p. 461, pl. XXX.

donc pas en présence d'un type extraordinaire. De plus, on a remarqué que le mobilier funéraire dont il faisait partie n'était pas celui d'un guerrier[1].

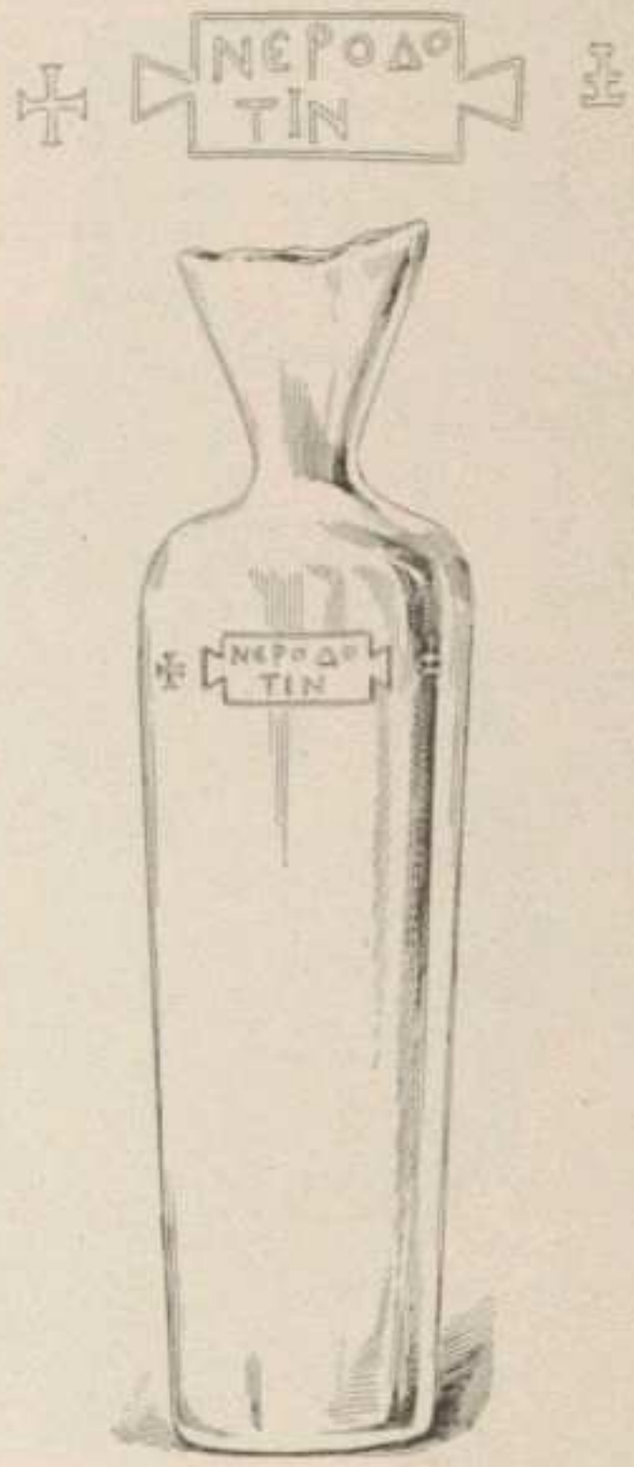
La partie bombée de la panse est divisée en zones par des filets saillants. L'ombilic est constitué par une rondelle de bronze, jadis soudée à l'étain et servant à boucher une petite ouverture circulaire. Cette rondelle présente une rosace à deux lobes[2]. Le pied et le goulot portent deux croix fourchues; la panse nous donne trois inscriptions d'une lecture aisée : PAX FIDIS CARITAS SEMPER TECVM PERMANEAT[3]. Dans la zone intermédiaire : † CALICEM SALVTARIS ACCIPIAM ET NOMEN DOMINI INVOCABO[4]. Dans la zone intérieure : IOCHANNIS VIVE DEO VTERE FELIX. Ce vase était singulièrement commode, pouvant être employé soit debout, soit couché[5], soit suspendu. Les deux croix qu'il porte ne sauraient, croyons-nous, être l'indice d'une consécration. Un trop grand nombre d'objets pourraient s'en réclamer; tout au plus pourrait-on y voir l'indice d'une bénédiction liturgique ou d'une adaptation à un usage déterminé et en rapport avec la liturgie. Le fait du transport du vin consacré ne paraît pas pouvoir se réclamer d'attestations assez générales pour voir dans ce récipient un objet destiné à contenir le sang du Sauveur et à le conserver jusqu'au lieu de sa destination. En outre, si on peut et nous l'avons montré (voir t. I, col. 1758) faire la preuve de l'usage fréquent d'enterrer l'eucharistie sous les apparences du pain dans la tombe des fidèles, il n'en est plus de même pour le vin consacré. Au reste, celui de Concevreux se serait répandu immédiatement dans le cercueil puisque le vase était couché et dépourvu de fermeture hermétique. Le savant éditeur a donc très justement proposé de voir dans le vase la burette qui contenait l'eau ou le vin — nous dirons le vin — du sacrifice, avant l'infusion dans le calice. L'inscription de la zone intermédaire ne semble guère laisser de place au doute. Les dimensions de cette burette n'ont rien qui doive nous surprendre, car elle a pu être destinée au calice ministériel, et M. Corblet dit très justement à ce sujet « qu'on donnait plus spécialement le nom d'*hama* aux vases (les burettes) dont la panse était arrondie, qu'il y avait des burettes en bois, en terre cuite, en cuivre, qu'il y en avait avec ou sans pied, avec ou sans anses, que, parfois, elles étaient munies d'un conduit plus ou moins étroit, que, du temps de la communion sous les deux espèces, les burettes devaient avoir, nécessairement, une plus grande contenance que celle de nos jours. »



1748. — Burette de Medinet-Abou.
D'après *The archæological Journal*, t. XXV, n. 244, fig. 4.

La date de la burette de Concevreux, jugée d'après l'ensemble de cette partie du cimetière, peut remonter à la seconde moitié du VIe siècle.

C. D. E. Fortnum a rapporté des ruines d'un village copte bâti à Medin-et-Abou à Thèbes (Égypte) quelques ustensiles liturgiques en bronze. Parmi eux se



1749. — Burette de Makri-Keuï.
D'après les *Échos d'Orient*, 1902-1903, t. VI, p. 248.

trouve une burette ayant servi à contenir le vin. Ce vase minuscule que nous reproduisons rappelle la forme classique des amphores. Il est pourvu d'une sorte de petit trépied dans lequel trois oreillettes assurent la fixité du vase (fig. 1748).

Non moins curieux que le précédent est un flacon trouvé dans une tombe violée, recouverte d'une dalle sans inscription à Makri-Keuï, l'ancien Hebdomon byzantin. Ce vase consiste en une fiole en verre blanc dont les dimensions sont en hauteur 0[m]26, dont 0[m]07 pour le col et le goulot; en circonférence 0[m]16 (fig. 1749). Un peu au-dessous du col, dans un cartouche à queue d'aronde, on lit sur deux lignes : NEPOΔOTIN, lettres en relief. A gauche du cartouche, une croix grecque; à droite, une autre croix à double branche transversale vers le bas. La destination de ce vase a exercé à deux

[1] Une ampoule, une coupe aplatie en verre, deux vases de terre cuite, un couteau de poche. — [2] Deuxième rondelle toute semblable, mais dépourvue de rosace à la partie postérieure. — [3] S. Germain, *Epistula, P. L.*, t. LXXII, col. 94 : *Pax, fides et caritas, et communicatio corporis et sanguinis Domini sit semper vobiscum.* — [4] Faute d'espace pour achever la formule dans la zone, le graveur a remonté les quatre dernières lettres dans la zone extérieure, indiquant l'opération au moyen d'un trait de liaison. — [5] C'est dans cette position qu'il a été trouvé dans la tombe. Un petit trou foré dans l'une des anses peut avoir été destiné à passer une chaînette à laquelle tenait un bouchon.

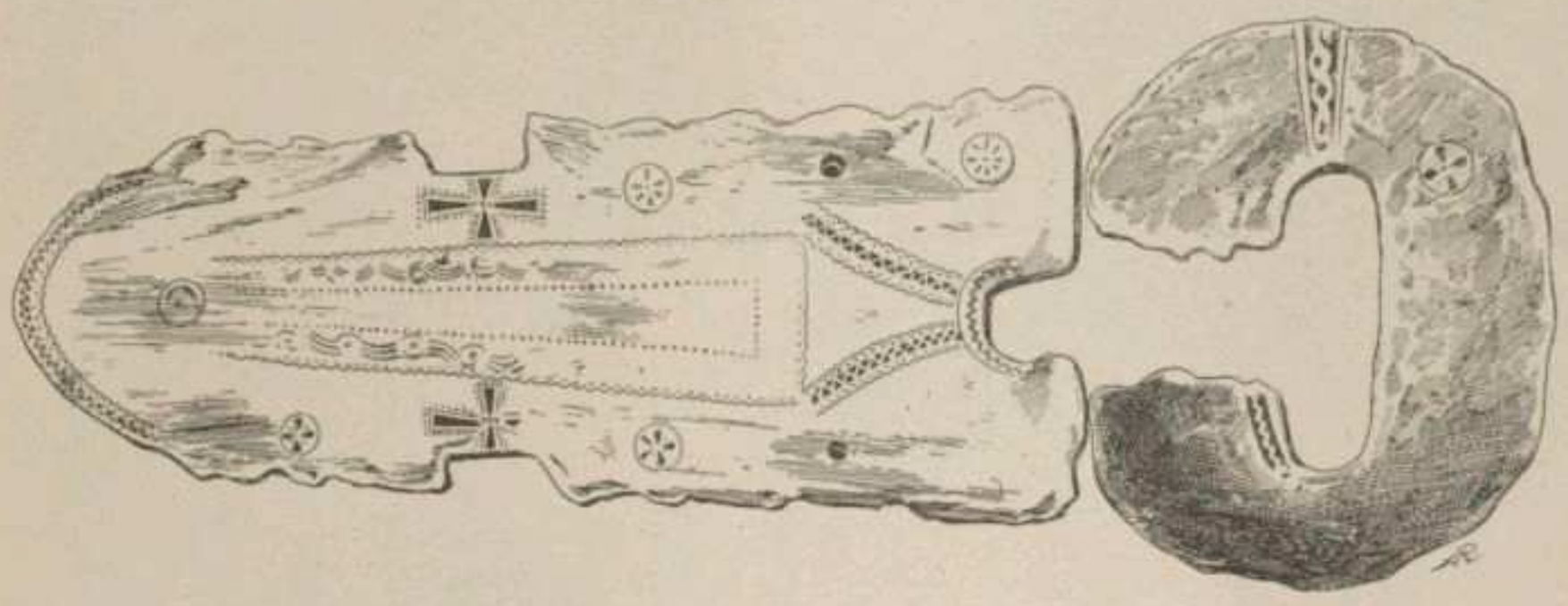
reprises la sagacité de M. S. Petridès[1]. De nos jours, les Grecs ne connaissent pas les burettes liturgiques, deux bouteilles ou fioles quelconques en tiennent lieu. Les rares inventaires de mobiliers d'églises qui nous sont restés du moyen âge ne parlent pas de vases spéciaux destinés à renfermer le vin et l'eau du Saint-Sacrifice. Les ὀρκιόλια mentionnés dans la *Description* anonyme de Sainte-Sophie[2], par la place qu'ils occupent juste avant les calices et les patènes, peuvent cependant avoir été des burettes, au sens large du mot au moins ; car ailleurs ὀρκιόλιον est donné comme synonyme de θερμάριον[3], le vase appelé aujourd'hui ζέον, qui sert à verser l'eau bouillante dans le calice avant la communion[4]. « L'inscription, il faut le reconnaître, ajoute peu de lumière pour l'explication du petit monument. Νεροδότιν peut être maintenu pour νεροδότιον ou corrigé en νεροδότ(η)ν. Νεροδότιν n'offre rien d'étrange, mais un simple phénomène de phonétique fréquent dans la langue médiévale. Le mot pourrait signifier *vase à donner de l'eau,* aiguière. » Malheureusement pour cette explication, séduisante au premier abord, un composé νεροδότιον parut étrange. Le simple δότης existe comme doublet de δοτήρ, et il y a des composés en — δότης; mais je ne connais, dit M. S. Petridès, aucun exemple d'une forme δότιον ni d'un composé en — δότιον[5]. — Quoiqu'il en soit, cette explication paraît être la plus vraisemblable de toutes celles qui ont été proposées. Elle semble correspondre à une fonction liturgique connue. Saint Cyrille de Jérusalem dit[6] qu'au moment de l'oblation liturgique, les diacres donnent à laver aux prêtres. D'après les euchologes byzantins, c'est la fonction principale du sous-diacre vis-à-vis de l'évêque[7]. Si la destination de la fiole de Makri-Keui reste un peu énigmatique, nous savons cependant maintenant qu'il existe au moins une paire de burettes en Orient. Elle est conservée dans le trésor de l'église métropolitaine de Serrès[8]. C'est une burette double, c'est-à-dire un vase unique divisé par une cloison en deux compartiments où l'on introduit le vin et l'eau. Les bords du vase sont percés de deux trous par où coulent simultanément le vin et l'eau, qui se mêlent ainsi avant d'être versés dans le calice.

H. Leclercq.

[1] S. Petridès, *Fiole byzantine avec inscription,* dans les *Échos d'Orient,* 1901-1902, t. v, p. 303-305; *Burettes grecques,* dans les *Échos d'Orient,* 1902-1903, t. vi, p. 240-241. — [2] *P. G.,* t. cxxii, col. 1305. — [3] Goar, *Euchologion,* in-fol., Parisiis, 1647, p. 624. — [4] *Échos d'Orient,* 1903, p. 240. — [5] *Échos d'Orient,* 1902, p. 304. — [6] *Catech. mystagog.,* V, *P. G.,* t. xxiii, col. 1109. — [7] Goar, *Euchologion,* p. 244. — [8] G. Lampakès, dans Κωνσταντινούπολις, 36e année, n° 234, 19 octobre 1902, p. 1, col. 2. — [9] Sur cette question de l'origine des Burgondes et des limites de leur établissement nous renvoyons à C. Barrière-Flavy. *Les arts industriels des peuples barbares de la Gaule du* v*e au* viii*e siècle,* in-4°, Toulouse, 1901, t. i, p. 325 sq. — [10] Voir, t. i, col. 867-871, fig. 192, 193. — [11] H. Leclercq. *Manuel d'archéol. chrét.,* t. ii, p. 434 sq. — [12] C. Barrière-Flavy, *op. cit.,* t. i, p. 382 sq. — [13] H. Leclercq, *op. cit.,* t. ii, p. 446. — [14] J. P. Kirsch, *Le cimetière burgonde de Fétigny,* dans les *Archives de la Société d'histoire de canton de Fribourg,* 1899, t. vi, fasc. 3. — [15] C'est là, pour en faire la remarque en passant, un fait qui a passé complètement inaperçu par les historiens de la prédication de l'Évangile

BURGONDES. L'existence éphémère des Burgondes et du royaume qu'ils fondèrent dans la région située à l'est de la Gaule[9] pourrait se deviner presque d'après la pénurie des monuments artistiques de cette nation. Nous avons rencontré déjà son chef-d'œuvre, la châsse du trésor de Saint-Maurice d'Agaune[10]; à côté de cet ouvrage tous les souvenirs que nous aurons à énumérer paraîtront d'une pauvreté insigne.

L'art burgonde présente des particularités qui permettent de le distinguer parmi les autres productions de l'art barbare[11]. Nous avons exposé ailleurs les étapes diverses de ses migrations et les influences qui se sont exercées sur lui. Du reste, le plus grand nombre des fibules, bagues, bracelets, armes quelconques produits par l'industrie burgonde demeurent étrangers à nos études par leur caractère païen ou l'absence complète de symboles chrétiens. Ce n'est que peu à peu, timidement, que ces symboles se montrent sur les bijoux burgondes et refoulent les types de la décoration barbare traditionnelle à laquelle ils se substitueront complètement un jour. L'époque de l'apparition des



1750. — Boucle burgonde.

D'après Barrière-Flavy, *Les arts industriels des peuples barbares de la Gaule,* 1901, t. i, p. 383, fig. 114.

symboles chrétiens paraît coïncider avec la seconde moitié du v*e* siècle pour arriver, au vi*e*, à son épanouissement complet[12]. La technique demeure la même, c'est généralement une plaque de fer recouverte d'une feuille d'argent décorée au repoussé ou au trait[13]. Mais on voit bientôt faire usage du bronze et un usage qui devient de plus en plus commun. Le musée de Fribourg conserve quelques intéressantes agrafes chrétiennes provenant du cimetière de Fétigny[14]. L'une de ces agrafes présente plusieurs croix pattées dont l'une semble plantée sur un petit piédestal. Peut-être a-t-on simplement voulu représenter un poisson, car c'est un fait notable que ces nations barbares ont passé par les principaux degrés de la symbolique dont avaient usé les premiers fidèles et qui étaient depuis très longtemps déjà abandonnés par les peuples chrétiens[15]. Sur d'autres agrafes on a trouvé la croix ancrée, la croix herminée à branches égales logée dans un triangle. A Fiez, la croix entourée de rosettes; à Rubingen, la croix de Saint-André s'élevant au-dessus d'un fouillis de tronçons de serpents. « Il est remarquable que, dès l'apparition d'emblèmes chrétiens sur les

plaques barbares, les monstres qui y figurent sont toujours et désormais privés de la tête[1]. »

Par contre le poisson se montre de mieux en mieux caractérisé, notamment sur l'agrafe d'Elisried conservée au musée de Berne, portant des croix, des roses et des poissons. Sur la plaque de Flérier, près Taninge la croix s'allie aux roses, mais les poissons ont disparu. Dans la Bourgogne cisjurane, à Charney, on trouve une décoration mixte : la croix et les serpents décapités; et presque toutes les stations dans Saône-et-Loire, le Jura, le Doubs, offrent des agrafes tantôt mixtes, tantôt complètement chrétiennes.

Nous avons signalé dans notre *Manuel d'archéologie chrétienne* la particularité des plaques burgondes rectangulaires en bronze, soit ajourées, soit gravées au trait, présentant la scène de Daniel dans la fosse aux lions. M. Barrière-Flavy juge que ces agrafes, extrêmement abondantes soit dans le canton de Vaud, soit dans la Savoie, le Jura et Saône-et-Loire[2] ont été, sans raison aucune, spécialement attribuées aux prêtres. Nous ne pouvons que nous associer à cette opinion. La rudesse du travail est parfois si grande que le type se déforme jusqu'à des monstruosités inimaginables. Ce sont des contorsions ou des simplifications telles qu'on croit toujours, d'un exemplaire à l'exemplaire suivant, ne pouvoir aller au delà[3]. Parfois l'artisan se sauve par une simple fantaisie[4]. Les légendes valent la technique. On lit : DANFEX PROFETAX et ABBACV PROFETAX[5]. Il existe deux variétés principales du type ne différant que par l'attitude des animaux, tantôt debout, menaçant le prophète, tantôt rampant et léchant les pieds. Sur quelques plaques, l'orthographe des légendes dépasse toute imagination; on lit à Cossonay : IOSAV... S — OVISO VIVI; à Crissier IOSΛS IΛSO — NMIMΛNFOS; à Dailleus[6] : VVI DACHIHII OVO + EOHESEEOEVVS + ENGEBAHT + DΛIDI.... VS +, ce que Edm. Le Blant propose de lire : † *Daidius* † *uni Daghihil, duo leones leo enus lehgebaht* (= *Daidius... Daniel duo leones pedes ejus lingebant.*) Nous ne reviendrons pas sur la plaque recueillie à Saint-Maur (Jura)[7]; une plaque provenant du cimetière burgonde de La Balme (Haute-Savoie) (fig. 1751)[8], représente l'entrée de Jésus à Jérusalem. Jésus bénit quatre hommes, sept autres passent la tête à des fenêtres en arrière. Ce sont les onze Apôtres. L'encadrement est curieux. En bas deux longs poissons, autour du tableau six animaux fantastiques à tête de taureau et queue de poisson. Outre ces objets compliqués les artisans burgondes ont représenté l'Orante[9]. Pour se faire une idée de la laideur à laquelle atteignent quelques plaques, il faut se reporter aux deux boucles de fer plaquées d'argent recueillies à Bonnières (Doubs)[10] et au Cras-Chalet, près Bonfol (canton de Berne)[11], qui est « la première manifestation de la religion chrétienne dans la région du Jura — au Ve siècle — après l'invasion des Barbares ».



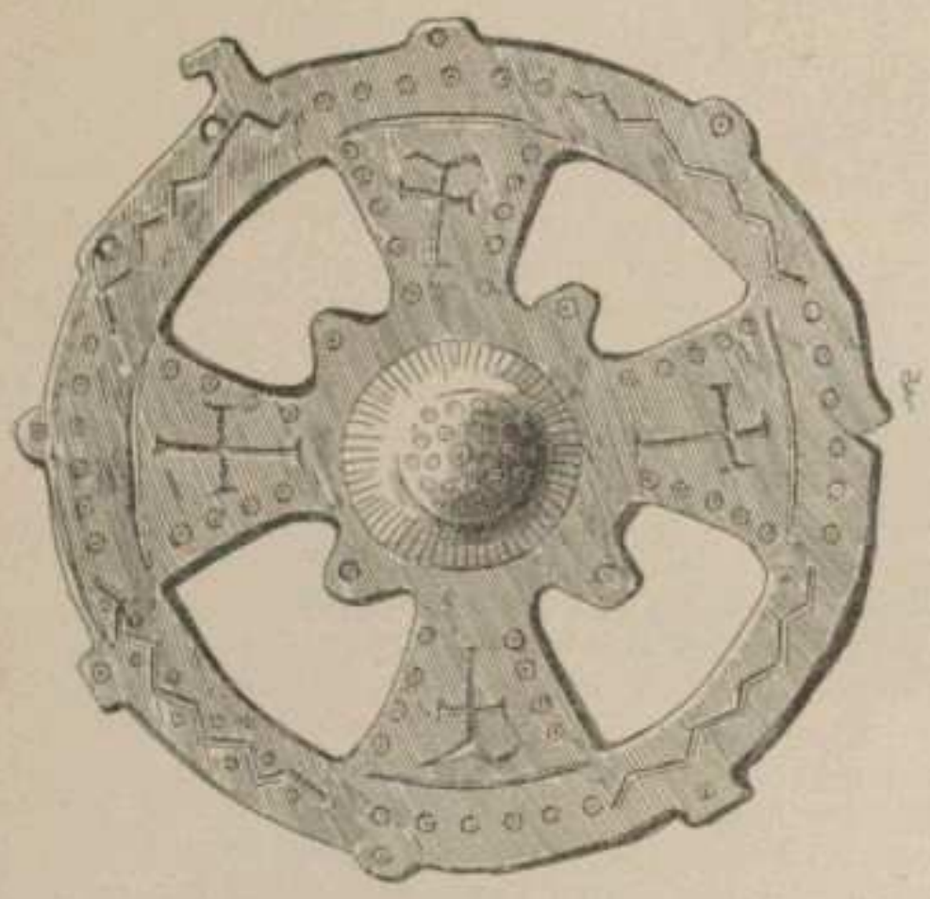
1751. — Entrée de Jésus à Jérusalem.
D'après Barrière-Flavy, *Les arts industriels des peuples de la Gaule*, pl. XL, n. 1.

Des plaques offrent l'image d'un cavalier dans lequel on avait pensé à tort reconnaître saint Martin; cependant on le trouve sur quelques plaques, notamment sur celle de Cruseilles[12]. Peut-être a-t-on représenté également saint Georges. Ou bien encore ce sont de nouveaux convertis tournant le dos et faisant face à

[1] C. Barrière-Flavy, *op. cit.*, t. I, p. 383, « Comme si l'artiste avait voulu indiquer, par la suppression du chef de l'idole païenne, que la religion du Christ avait anéanti et remplacé les vieilles erreurs du paganisme. » — [2] Pour les trois seules exceptions connues à cette localisation, cf. *Manuel d'archéol. chrét.*, t. II, p. 446. — [3] C. Barrière-Flavy, *op. cit.*, Album, pl. XXXVII, notamment 1, 2, 6; pl. XXXVIII, notamment, 2, 3, 7; pl. XXXIX, notamment 1, 6. — [4] *Ibid.*, pl. XXXVIII, n. 1. — [5] *Ibid.*, p. 387. Cf. A. de Molin, *Étude sur les agrafes de ceinturon burgondes à inscriptions*, dans la *Revue archéologique*, 1902, t. XLI, p. 358. — [6] Barrière-Flavy, pl. XXXVIII, n. 3. Cf. A. de Molin, *Étude sur les agrafes de ceinturon burgondes à inscriptions*, dans la *Revue archéologique*, 1902, t. XLI, p. 256 sq. — [7] Barrière-Flavy, pl. XL, n. 4. Cf. *Manuel d'archéol. chrét.*, t. II, p. 446, fig. 310. A. de Molin, *op. cit.*, p. 362 propose dans la scène représentée : Daniel caressé par un lion à tête de griffon, l'autre lion se détourne et se jette sur le petit satrape convaincu d'imposture. Enfin, tout à gauche, le dragon des Babyloniens que Daniel emprisonna. La formule devrait se lire : *Renatus diaconus vivat Deo in pace annos centum.* — [8] Barrière-Flavy, *op. cit.*, pl. XL, 1. — [9] *Ibid.*, pl. XL, n. 2. p. 391, l'auteur s'étonne à tort de voir l'orant barbu et il conclut que l'artiste « ignorait toute la partie du symbole ». Voir *Dictionn.*, t. I, col. 1470; cf. Album, pl. XXXIX, 1, 6. — [10] *Ibid.*, pl. A[1], fig. 3. — [11] P.-A. Boéchat, *Le cimetière burgonde du Cras-Chalet, près Bonfol*, 1887. — [12] Barrière-Flavy, *op. cit.*, p. 394, fig. 117.

la croix [1], de nouveaux fidèles s'abreuvant au vase de la nouvelle alliance [2]; des griffons en grand nombre.

Une rouelle provenant d'une trousse au cimetière de Vellechevreux est en bronze et mesure 0m075 de diamètre. Le centre est bombé, « quatre croix sont gravées dans le champ des rayons, écrit M. A. Vaissier, deux d'entre elles, en opposition, portent au sommet de la tige centrale l'image de la colombe. Ce qui donne de



1752. — Rouelle en bronze.
D'après Barrière-Flavy, *Les arts industriels des peuples barbares de la Gaule*, pl. LXVII, n. 5.

toute évidence le signe du chrétien qui admet la doctrine de la consubstantialité, à savoir l'union des deux personnes, divine et humaine, dans le Verbe ou le Christ. C'est précisément l'emblème que repoussaient les Wisigoths ariens, ennemis des Burgondes [3]. »

En Bavière on a trouvé une croix de fer battu surmontée d'une image d'oiseau [4].

H. LECLERCQ.

BUSTES. Nous remettons ce que nous avons à dire des bustes dans l'art chrétien, au mot portrait. Toutefois il n'est pas possible de ranger sous cette dernière détermination une série d'ouvrages qui ne sont jamais arrivés à la perfection du portrait. Nous voulons parler de ces bustes à peine dégrossis qui se voient sur quelques sarcophages.

La fabrication des sarcophages était, nous avons eu occasion de le dire déjà [5], beaucoup moins un art qu'une industrie. De même que les marchands de monuments funéraires traçaient à l'avance les sigles DM [6] l'*ascia* [7] ou quelqu'autre mention conventionnelle, de même, à l'époque chrétienne, le sculpteur qui taillait un sarcophage décoré d'épisodes bibliques réservait un ou deux bustes dans le médaillon central *imago clypeata*. L'acheteur fera connaître en faisant l'emplette du sarcophage les traits du défunt et c'est alors seulement qu'on sculpterait l'effigie laissée informe. Mais il arrivera pour des motifs quelconques, impéritie, indifférence, etc., que les images ne seront jamais taillées. Une telle négligence nous surprend, cependant elle est fréquente chez les anciens. On a trouvé des épitaphes rédigées du vivant du défunt, dans lesquelles tout était prévu, quant à l'âge, il suffirait de tracer le nombre d'années, de jours, de mois; les héritiers ne s'en sont pas préoccupés et l'épitaphe, avec ses lacunes, a été mise en place. De même pour les sarcophages.

Un célèbre sarcophage trouvé à Rome, à Saint-Paul-hors-les-murs présente cette particularité [8] qui se retrouve d'ailleurs sur les monuments païens [9]. A Arles,

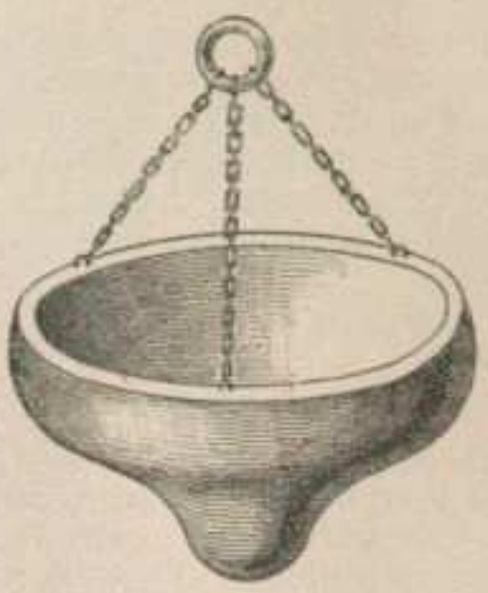


1753. — Bustes sur un sarcophage du musée d'Arles.
D'après une photographie.

nous trouvons un fait semblable dont la généralisation nous intéresse d'autant plus qu'on peut conclure de là à la valeur iconique des portraits sculptés sur les sarcophages terminés.

H. LECLERCQ.

BUTTA, BUTTO ou **BUTRO.** Ce nom est donné dans le *Liber pontificalis* a une lampe suspendue de-



1754. — Butto forme simple.

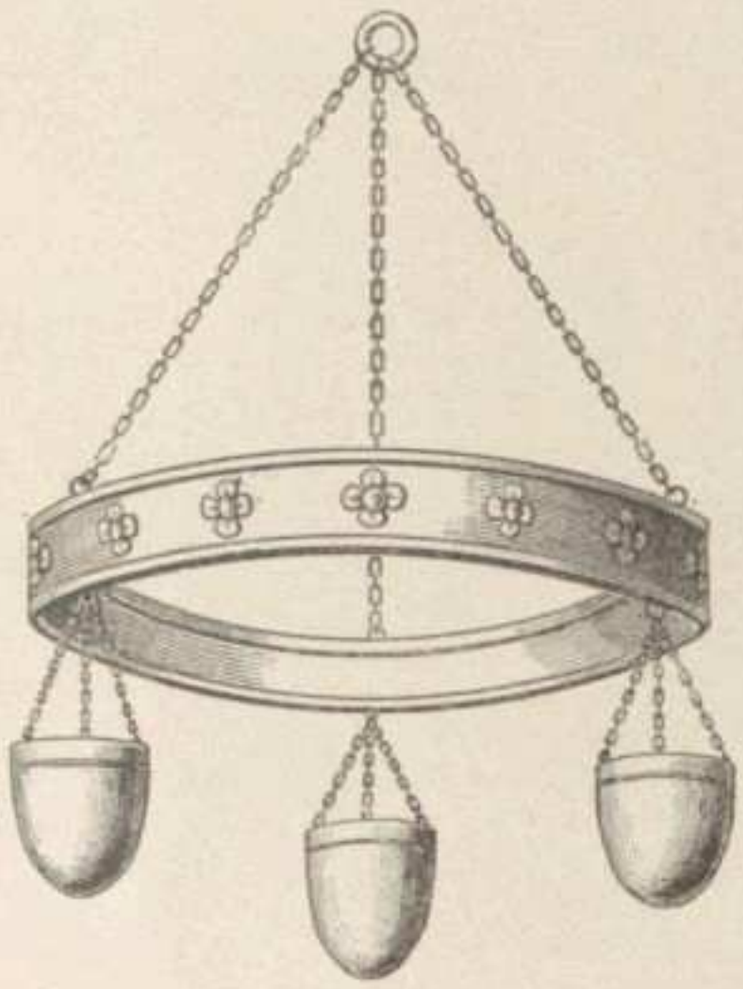
vant l'autel. Ainsi dans la notice de Léon III (795-816), d'après certains manuscrits, nous lisons : *butronem* (al. *buttonem*), *argenteum, cum canistro suo pensan-*

[1] Barrière-Flavy, *op. cit.*, p. 393. — [2] *Ibid.*, p. 395. — [3] *Mém. de la soc. d'émulation du Doubs*, 1896, VIIe série, t. I, p. 373-380; A. Vaissier, *Antiquités burgondes du musée d'archéologie de Besançon*. — [4] Barrière-Flavy, *op. cit.*, t. I, p. 403. — [5] H. Leclercq, *Manuel d'arch. chrét.*, in-8°, Paris, 1907, t. II, p. 279 sq. — [6] Voir *Dictionn.*, t. I, col. 165 sq. — [7] Voir *Dictionn.*, t. I, col. 2943 sq. — [8] De Rossi, *Bull. di arch. crist.*, 1865, p. 69; Photogr. Parker, n. *2902*; *Dictionn.*, t. I, col. 1624, fig. 392, mais le dessinateur a trop accusé le trait; la seule photographie qui reproduise le *modelé* imprécis de l'original se trouve dans Weis-Liebersdorf, *Christus- und Apostelbilder*, in-8°, Fribourg, 1902, p. 7, fig. 3. — [9] Fabretti, *Inscript. antiq.* in-fol., Romæ, 1699, p. 124 *b*; Visconti, *Museo Pio Clementino*, t. VII, pl. XVII, p. 32.

tem lib. XII (fecit); et dans celle de Léon IV (847-855) : *butronem ex argenteo purissimo qui pendet in presbyterio ante altare, pensantem libr. CXLIX... (et aliam) cum gabatis argenteis pendentibus in catenulis septem (obtulit)*.

Dom Martène décrit un de ces vases, *buta*, dont on se servait pour garder le saint chrême, dans l'église de Saint-Martin de Tours, conformément à une ancienne coutume [1].

Pour les différentes formes du nom, cf. Du Cange,



1755. — Buttones suspendus.
D'après Smith et Cheetham, *Dictionary of christ. antiq.*, t. I, p. 254.

Glossarium, au mot *Butta*; Macri, *Hierolexicon*, au mot *Butto*; Zaccaria, *Onomasticon rituale selectum*, 1787, t. I, p. 52.

Dans le *Liber pontificalis*, le mot figure sous la forme de *Butro*, une fois à la notice de Léon III et deux fois à celle de Léon IV, cf. édit. Duchesne, t. II, p. 9, 108, 120.

F. Cabrol.

BUXA. Voir Reliquaire.

BYZANCE. — I. Origines. II. Topographie. III. Avantages naturels et politiques. IV. La ville de Constantin. V. Constantinople. VI. Les quatorze régions. VII. L'enceinte théodosienne. VIII. La capitale religieuse. IX. Le patriarcat. X. Aspect monumental. XI. Quelques édifices : 1° Le palais impérial; 2° *Le Forum Augustéon*; 3° Bains de Zeuxippe; 4° Chalcé; 5° *Triclinium* des dix-neuf lits; 6° Daphné; 7° Palais sacré; 8° *Chrysotriclinos*; 9° *Cenourgion*; 10° Galeries; 11° Palais de la Magnaure; 12° Plan général; 13° Palais de Boucoléon; 14° Palais de Constantin Porphyrogénète; 15° Palais des Blachernes. XII. Sainte-Sophie. XIII. Quelques églises. XIV. Quelques monastères. XV. Aqueducs et citernes. XVI. Bibliographie.

I. Origines. — La nature s'est montrée prodigue de ses dons pour un coin de terre à qui sa situation exceptionnelle valut de bonne heure une colonie grecque. Au lieu où, de toute antiquité, s'élevait le bourg de Lygos, vers l'an 658 avant Jésus-Christ, les gens de Mégare, conduits par un certain Byzas, vinrent fonder à l'entrée du Bosphore un établissement qui porta le nom de *Byzance*.

La colonie connut les revers auxquels, dans les temps anciens, aucune ville ne pouvait se flatter d'échapper [2]. La merveilleuse position géographique, la valeur de sa situation stratégique valurent à Byzance un rapide développement et lui assurèrent une prospérité croissante. Agrandie par Pausanias, roi de Lacédémone, devenue cité libre, soucieuse de ne pas compromettre ses avantages, elle s'accommoda de la domination romaine et fut assez habile pour s'assurer la conservation de la plupart de ses anciens privilèges. Dès le dernier siècle de la République, Byzance était réputée pour sa magnificence. Après une rapide éclipse sous Vespasien qui retira à Byzance sa liberté, la ville continua de se développer et de s'enrichir. Mais une maladresse compromit pour longtemps cette prospérité. Septime-Sévère ne pardonna pas à la cité d'avoir opté pour son compétiteur Pescennius Niger. La cité perdit sa liberté et fut placée, au point de vue civil, sous la dépendance d'Héraclée. Malgré un retour de faveur sous Caracalla, il fallait plus qu'une passagère prospérité pour rendre à Byzance les avantages attachés à ses prérogatives reconquises. Les temps, au reste, manquaient de ce calme nécessaire à la création ou à la renaissance des grandes choses. Byzance vécut au jour le jour. Dévastée par les soldats de Gallien, rebâtie presque aussitôt, elle fut une fois de plus mal inspirée en prenant parti pour Licinius contre Constantin à qui elle ne fit sa soumission qu'après la défaite définitive de Licinius [3].

Constantin devait ouvrir pour Byzance une destinée nouvelle. On a calculé que ce fut entre les années 325 et 330 de notre ère que la ville nouvelle prit le nom de second fondateur. L'érudition la mieux informée et la plus récente fixait au mois de juillet ou d'août 325 les premières inaugurations de constructions monumentales; le 26 novembre 328, on aurait procédé à la pose solennelle de la première pierre de l'enceinte agrandie, le 11 mai 330 aurait eu lieu la dédicace [4]. Une érudition plus perspicace encore a permis de proposer quelques rectifications [5]. L'étude de la harangue adressée par Thémistius à Constance II, des monnaies émises à Constantinople de 324 à 326 et des souscriptions du Code théodosien a permis d'établir que Constantinople reçut son nouveau vocable en 324, après la bataille d'Andrinople ou après celle de Chrysopolis. La dédicace solennelle eut bien lieu le 11 mai 330 et, après cette date, la cour impériale et les administrations du gouvernement s'y installèrent.

La splendeur la plus inouïe ne peut répandre sur une ville la dignité mystérieuse et sacrée que le temps seul confère aux choses qu'il marque de son inexplicable séduction. Constantinople étincelante de richesses n'avait et ne pouvait avoir la consécration d'un passé lointain. Rome, en matière d'antiquité chrétienne n'avait cependant sur elle qu'un avantage de trois siècles à peine, mais Constantinople ne s'y résigna jamais [6].

Quelque ingéniosité qu'on ait apportée à l'étude des origines du christianisme, il a fallu, bon gré mal gré, renoncer à en découvrir les traces à Byzance avant la fin du IIe siècle ou le début du IIIe siècle. En 212, Tertullien écrit dans son *Liber ad Scapulam : Cæcilius Capella in illo exitu byzantino : christiani gaudete, exclamavit* [7]. Le premier personnage de cette primitive communauté byzantine qui nous soit connu par son

[1] *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, t. III, p. 96. — [2] C. de la Berge, *De rebus Byzantiorum ante Constantinum*, in-8°, Paris, 1877. — [3] P. Jouguet, *En quelle année finit la guerre entre Constantin et Licinius*, dans les *Comptes rendus de l'Acad. des Inscript.*, 1906. — [4] Th. Preger, *Das Gründungsdatum von Constantinopel*, dans *Hermès*, 1901, t. XXXVI, p. 336-342; 1902, t. XXXVII, p. 316-318. — [5] Maurice, dans le volume du *Centenaire de la Société nationale des antiquaires de France*, 1904, p. 281. — [6] L. Vailhé, *Origines de l'Église de Constantinople*, dans les *Echos d'Orient*, 1907, t. X, p. 287. — [7] Tertullien, *Liber ad Scapulam*, c. III, *P. L.*, t. I, col. 702.

nom est un hérétique antitrinitaire nommé Théodote le Corroyeur. Il vient, sous le pontificat de Victor Ier, vers l'an 160, de Byzance, sa patrie, à Rome d'où il se fit chasser. Saint Hippolyte, ou l'auteur quel qu'il soit des *Philosophoumena*, presque un contemporain de Théodote, par conséquent, nous rapporte ce fait [1] et saint Épiphane de Chypre nous a conservé d'abondants détails sur la vie et les idées de l'hérésiarque [2] dont l'origine byzantine permet, dans une certaine mesure, d'induire l'existence d'une communauté chrétienne à Byzance aux environs de l'année 180 [3]. Sur cette communauté nous ignorons tout, et c'est à quoi n'a pu se résigner l'imagination des uns et la jalousie des autres qui sont tombés d'accord pour composer la *pré-histoire* de l'Église de Constantinople.

Trois opinions sont en conflit. La première, inspirée par des préoccupations purement confessionnelles — la rivalité avec l'origine apostolique de l'Église de Rome — fait remonter à un apôtre la source de l'épiscopat à Byzance. Saint André aurait eu pour successeur Stachys [4] et une longue série d'autres évêques dont l'existence relève de la fantaisie pure. La principale autorité invoquée en faveur de cette thèse ne saurait être prise en considération. Catalogues patriarcaux et chroniqueurs byzantins réquisitionnés pour faire nombre appartiennent tous à des époques tardives et ne peuvent se réclamer d'aucune garantie critique. Les catalogues ne s'entendent plus entre eux dès qu'il s'agit de donner l'ordre et de dresser la chronologie de la pseudo-liste épiscopale qui, sauf quelques remaniements, se présente à peu près dans la disposition suivante : 1° Stachys; 2° Onésime; 3° Polycarpe Ier; 4° Plutarque; 5° Sédécion; 6° Diogène; 7° Éleuthère; 8° Félix; 9° Polycarpe II; 10° Athénodore ou Athénogène; 11° Euzoius; 12° Laurent; 13° Alypius ou Olympius; 14° Pertinax; 15° Olympianus; 16° Marc; 17° Cyrillien ou Cyriaque; 18° Constantin ou Castinus; 19° Titus; 20° Démétrius; 21° Probus.

La source à laquelle les catalogues patriarcaux ont puisé est aujourd'hui connue; c'est l'ouvrage apocryphe du pseudo-Dorothée de Tyr [5]. Cet ouvrage, malgré l'attention critique qu'il continue à attirer sur lui, n'est pas encore parvenu au degré d'éclaircissement souhaitable et ce qu'on en peut dire aujourd'hui n'est pas absolument définif [6]. L'ouvrage apocryphe de Dorothée de Tyr a été composé par le prêtre Procope [7], en l'année 525. D'où Procope a-t-il tiré son récit? Est-ce de son propre fonds ou bien a-t-il mis à profit des pièces apocryphes un peu antérieures et sur la valeur desquelles lui-même n'était pas bien fixé? Les deux opinions sont soutenables. L'opuscule, dans sa forme actuelle a été composé au plus tôt dès le premier tiers du VIe siècle, aux environs de l'année 525. Cette date tardive serait à elle seule une mince recommandation; or il se trouve que Procope commet un certain nombre de bévues qui justifient pleinement la défiance qu'inspire son information. Il paraît malaisé de pousser l'ignorance au point de faire de Néron un des soixante-dix disciples [8]. Aussi, dans le voisinage de pareilles insanités, on doit s'attendre à tout, et dès qu'il ne s'agit que de chronologie on est, dès l'abord, sur ses gardes. L'auteur insère les vingt-et-un successeurs de saint André, prédécesseurs de Méthrophane dans un laps de temps de 296 années. Or, en faisant venir saint André à Byzance dès l'an 33 et à condition de n'admettre jamais un intervalle dans cette succession épiscopale de trois siècles, Métrophane n'a pu monter sur le siège de Byzance qu'en 329. Or, nous savons à n'en pas douter que ce personnage historique était mort à l'époque du concile de Nicée, par conséquent avant le milieu de l'année 325. Après cela, il devient presque superflu de relever l'anachronisme de la construction au Pétrion de Byzance, entre 257 et 292 d'une église dédiée à Sainte-Euphémie, laquelle ne mourut que le 16 septembre 307.

Contre l'affirmation d'un auteur ignorant à ce point nous avons une série de faits positifs et d'arguments qui s'opposent à l'adoption de la liste épiscopale présentée par Procope et dont les anciens historiens et chroniqueurs ecclésiastiques n'ont jamais ouï parler. Pour eux tous c'est l'évêque Métrophane qui inaugure, au seuil du IVe siècle, la série des évêques de Byzance. Socrate, le premier en date et qui est né à Constantinople, ne connaît aucun évêque avant Métrophane [9]. La *Chronique pascale*, rédigée sous Héraclius (610-641) [10], Théophane le chroniqueur [11], Photius [12], Nicétas Choniate [13] et d'autres, tributaires pour la plupart des auteurs que nous venons de nommer, confirment l'assertion de la *Chronique pascale* et l'opinion de Socrate. C'est à tort qu'on a pensé découvrir dans Eusèbe de Césarée une assertion qui contredise celle que nous venons de rappeler [14]. Eusèbe mentionne la présence au concile de Nicée de l' « évêque de la capitale [15] » par où il entend désigner l'évêque de Rome, non celui de Constantinople [16]. L'ambiguïté de ses paroles fournissait aux compilateurs byzantins une veine trop féconde pour qu'ils s'abstinssent de l'exploiter; ils ne s'en sont pas fait faute [17]. La liste authentique des Pères de Nicée leur a apporté un formel et définitif démenti [18].

En regard de l'élucubration du prêtre Procope contredite par les témoignages que nous venons de citer, mentionnons encore le Χρονογραφεῖον σύντομον, attribué sans ombre de fondement à Eusèbe de Césarée et qui a été composé en l'an 854 d'après divers documents, dont quelques-uns fort anciens, alors mis à

[1] *Philosophoumena*, l. VII, c. XXXV, *P. G.*, t. XVI, col. 3342. — [2] *Adversus hæreses*, LIV, *P. G.*, t. XLI, col. 961-972. — [3] A. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, in-8°, Leipzig, 1902, p. 412, n. 2; p. 269, 491. — [4] Rom., XV, 9. — [5] Se trouve dans les appendices de Du Cange, *Chronicon paschale*, Venetiis, t. IV, col. 342-350 (= *P. G.*, t. XCII, col. 1059-1074). — [6] H. Gelzer est mort avant d'avoir pu donner à l'édition qu'il préparait la perfection compatible avec la conscience qu'il apportait à tous ses travaux; ses notes ont été utilisées par F. Fischer, *De patriacharum Constantinopolitanorum catalogis et de chronologia octo primorum patriarcharum*, dans les *Comment. philol. Jenenses*, in-8°, Lipsiæ, 1894, t. III, p. 263-333. — [7] Il se désigne nommément *P. G.*, t. XCII, col. 1073. Dorothée de Tyr, martyr sous Julien, est un personnage fictif. — [8] C'est la seule conséquence que l'auteur parvient à tirer de Phil., IV, 22 : *Salutant vos omnes sancti, maxime autem qui de domo Cæsaris sunt.* Ajoutons à ce trait, pour donner idée de l'ignorance invraisemblable de cet homme qui éprouve le besoin de mettre ses connaissances au service de la légende locale, que Procope ignore le nom exact des douze apôtres parmi lesquels il compte deux Simon en dehors de saint Pierre et un seul Jacques, fils de Zébédée, *P. G.*, t. XCII, col. 1072. — [9] Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. XXXVII, *P. G.*, t. LXVII, col. 805. — [10] *P. G.*, t. XCII, col. 700. Le témoignage conforme de Gélase de Cyzique est assez peu explicite, Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. II, col. 805. — [11] *P. G.*, t. CVIII, col. 86. — [12] *Bibliotheca*, cod. CCLVI, *P. G.*, t. CIII, col. 292; t. CIV, col. 105 sq. — [13] *Panoplia dogmatica*, l. V, c. VI, *P. G.*, t. CXXXIX, col. 1367. — [14] Cette erreur volontaire a été mise en circulation par Gélase de Cyzique, Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. II, col. 805. — [15] Eusèbe, *De vita Constantini*, l. III, c. VII, *P. G.*, t. XX, col. 1061; le passage est reproduit tel quel par Socrate, *Hist. eccles.*, l. I, c. VIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 61. — [16] F. Fischer, *De patriarch. Constantinopol. catalogis*, Leipzig, 1894, p. 298 sq.; S. Vailhé, *Origines de l'Égl. de Constantinople*, p. 291. — [17] Théophane, *Chronicon*, *P. G.*, t. CVIII, col. 97; Photius, *Bibliotheca*, cod. LXXXVIII, *P. G.*, t. CIII, col. 292; cod. CCLVI, *P. G.*, t. CIV, col. 109; Nicétas Choniate, *Panoplia dogmatica*, l. V, c. VI. *P. G.*, t. CXXXIX, col. 1367; Cedrenus, *P. G.*, t. CXXXI, col. 545; Michel Glycas, *Annalium pars IV*, *P. G.*, t. CLVIII, col. 505. — [18] H. Gelzer, O. Cuntz et Hilgenfeld, *Patrum nicænorum nomina*, in-12, Lipsiæ, 1898; C. H. Turner, *Ecclesiæ occidentalis monumenta juris antiquissima*, t. I, part. 1; *Patrum Nicænorum catalog.*, in-4°, Oxonii, 1906.

jour [1]. Cette Chronique abrégée contient une liste des évêques de Byzance laquelle s'ouvre avec Métrophane et ne fait aucune mention des évêques imaginés par le pseudo-Dorothée de Tyr. Un fragment latin d'un anonyme du VIe siècle rapporte le voyage du pape Agapet Ier à Constantinople, en 536. L'auteur a évidemment consulté les diptyques de l'Église comme le seul document assuré en pareille matière et c'est ainsi qu'il fait le calcul des évêques en omettant de compter parmi eux les évêques hérétiques dont la radiation de ces diptyques avait fait l'objet de tant de pourparlers et de négociations. On s'explique dès lors qu'il écrive à propos du patriarche byzantin Épiphane (520-535) : *Epiphanio siquidem, vigesimo regiæ urbis episcopo, vita functo,* et à propos de Ménas (536-552) : *Episcopatum adeptus est solusque, vigesimus primus Ecclesiæ suæ episcopus, a romanæ urbis antistite meruit ordinari* [2]. En conséquence, en tenant compte des évêques rayés des diptyques, on voit que l'anonyme faisait commencer sa liste avec Métrophane et la composait de la manière suivante : Métrophane, Alexandre, Paul, Évagre, Grégoire de Nazianze, Nectaire, Jean Chrysostome, Arsace, Atticus, Sisinnius, Maximien, Proclus, Flavien, Anatole, Gennade, Fravitas (?), Euphémius, Macedonius II, Jean II, Épiphane, Ménas et ces deux derniers occupent bien, on le voit, le vingtième et le vingt et unième rang à eux assignés par l'anonyme.

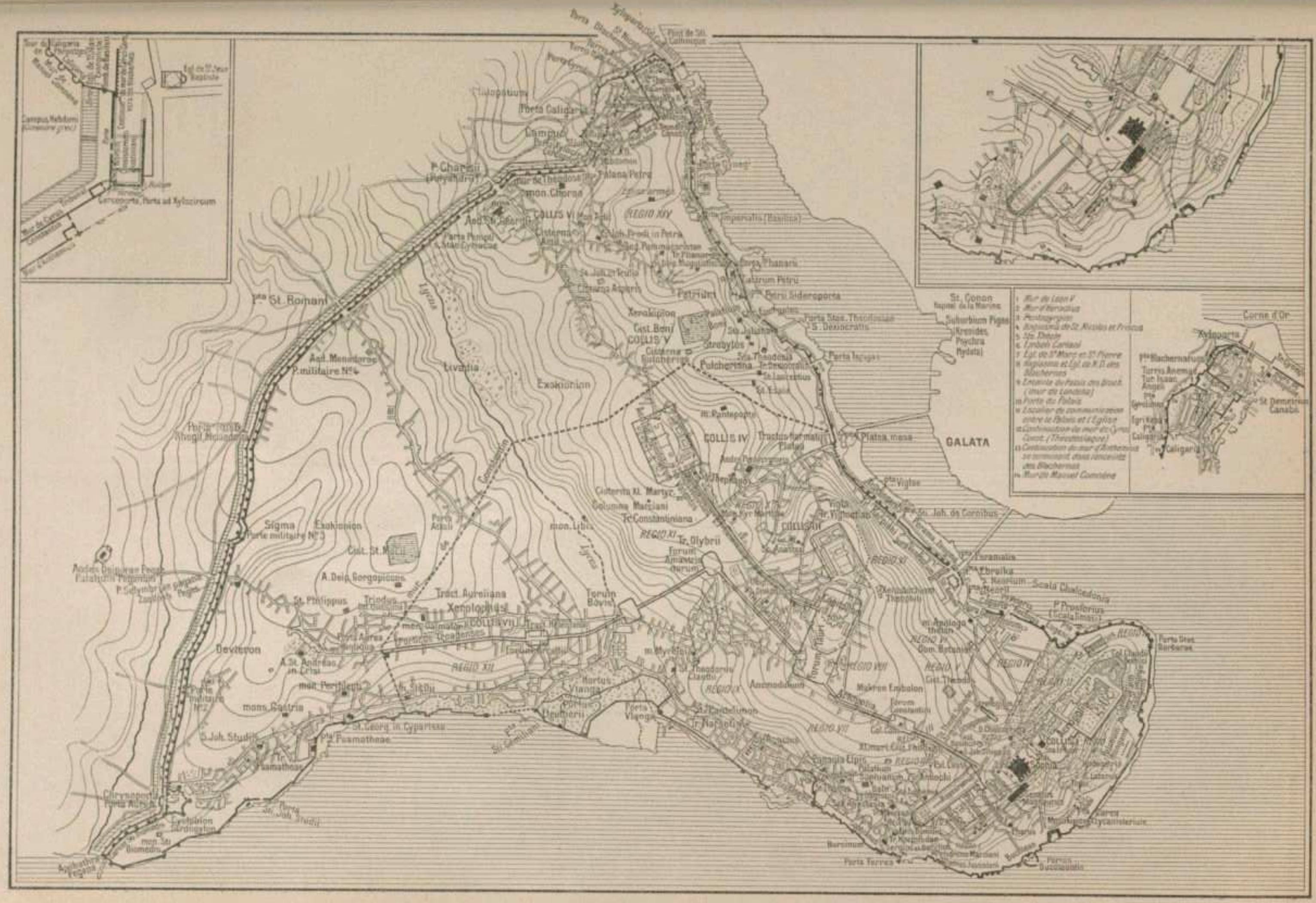
D'autres témoignages viennent corroborer ceux que nous venons d'énumérer. Le 3e canon du IIe concile œcuménique [3] qualifie Constantinople de νία Ῥώμη, « nouvelle Rome, » et le 28e canon du concile de Chalcédoine affirme de nouveau la préséance honorifique instituée par le canon de 381 [4], parce que Constantinople est « la capitale de l'Empire, la résidence habituelle du Sénat et du Basileus, tout comme la vieille Rome ». Ce fameux 28e canon provoqua une correspondance entre le pape Léon Le Grand et l'empereur Marcien [5]. Le pape y proteste à l'avance contre la légende de l'apostolicité prête à éclore. C'est un grand honneur, convient-il, d'être évêque de la capitale de l'empire oriental ; mais que le titulaire prenne garde de ne pas trouver cet honneur à sa mesure et de tenter de donner à son Église un apôtre pour fondateur. Il ne le peut pas : *Non dedignetur regiam civitatem, quam apostolicam non potest facere sedem* [6].

Nous pouvons, utilisant les données fournies par les documents, établir le *schema* de l'apostolicité légendaire de l'Église de Constantinople. Jusqu'à la moitié du Ve siècle il n'en est pas question. A la fin du VIe siècle saint Syméon du mont Admirable semble favorable à la légende [7] que l'empereur Héraclius et l'hagiographe Arcadius n'hésitent pas, au VIIe siècle, à croire d'origine apostolique. Ce n'est plus que d'une façon exceptionnelle qu'on en doute au IXe siècle. Si on cherche à resserrer la date de l'apparition de la légende on constate que la supercherie a dû se produire à l'époque où elle servait les intérêts du siège qui la mettait en circulation c'est-à-dire au moment où la rivalité pour la préséance religieuse entre Rome et Constantinople commençait à se dessiner, c'est-à-dire pendant le schisme d'Acace, 484-519.

La seconde tradition n'a rien de commun avec la légende qui vient de nous retenir. On en verra les principales autorités si on se reporte à ce que nous avons dit des auteurs et des écrits dont les témoignages infirment celui de la légende. Cette tradition fait ouvrir la liste épiscopale par Métrophane et ne lui reconnaît aucun prédécesseur. Quoique accueillie très favorablement par la plupart des historiens et des critiques modernes, cette opinion ne laisse pas que de présenter quelque incertitude. L'épiscopat de Métrophane est un *terminus a quo* passablement obscur. Sa chronologie laisse beaucoup à désirer car l'autorité des textes qu'on peut citer n'est malheureusement pas en rapport direct avec leur nombre ; vagues et tardifs, trop souvent contradictoires, ils nous apprennent peu de chose de précis et rien de certain. Ce qu'une étude minutieuse en peut conclure, sans trop insister toutefois, c'est que l'épiscopat de Métrophane prend place depuis l'année 306 ou 307 jusqu'au 4 juin 314, date de la mort de l'évêque de Byzance.

La troisième tradition, « laissée trop souvent dans l'ombre, tient le juste milieu entre les deux précédentes [8]. » Cette tradition est représentée par deux sources grecques tardives, Syméon le Logothète et Cedrenus qui ont conservé les noms de trois prédécesseurs de Métrophane, les évêques Philadelphe, Eugène et Rufin. La *Chronique* de Syméon [9] nous fait connaître un nommé Philadelphe qui gouverna l'Église de Byzance pendant trois ans sous le règne de Caracalla (211-217). Ce Philadelphe succédait avec le titre de « premier évêque » à un simple prêtre qui avait gouverné pendant huit années la jeune communauté byzantine. Jusqu'au temps de l'épiscopat de Métrophane, la même *Chronique* nous a conservé les noms de deux successeurs de Philadelphe, ce sont Eugène qui monta sur le siège de Byzance, pendant le règne de l'empereur Gordien (234-244), et l'occupa pendant vingt-cinq années. Il eut pour successeur sous Numérien, en 284, l'évêque Rufin qui siégea neuf années. A raison du rapport de dépendance qui existe entre Cedrenus et Syméon le Logothète on devrait s'attendre à retrouver chez ce deuxième chroniqueur les noms cités par celui dont il s'inspire ; cependant Philadelphe et Eugène sont seuls conservés ; mais cette omission est un simple oubli puisque Métrophane occupe ici, comme chez Syméon, le quatrième rang [10]. Cette tradition a été repoussée sans explication par le P. Cuypers [11] et les historiens. Ou plutôt, la raison donnée est que les catalogues et les historiens plus anciens ne remontent pas au delà de Métrophane et que les listes de Syméon et de Cedrenus supposent des vacances de sièges trop fréquentes et trop prolongées. Entre l'avènement de Philadelphe sous Caracalla et celui de Métrophane on compte un siècle environ pendant la durée duquel trois évêques règnent en tout trente-sept années. Nous ne parvenons pas à entrevoir l'impossibilité, encore moins l'improbabilité d'une telle situation. On peut, si on y tient absolument, supposer des périodes d'interrègne plus ou

[1] Mai, *Scriptorum veterum nova collectio,* in-4°, Romæ, 1825, t. I, part 2, p. 18-20, réimpression dans A. Schœne, *Eusebii Chronicon,* in-8°, Berlin, 1875, t. I, p. 64-102 ; H. Gelzer, *Sextus Julius Africanus,* in-8°, Leipzig, 1885, t. II, part. 1, p. 329-345, et K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinische Litteratur,* in-8°, München, 1897, p. 396, admettent pour cet ouvrage la date 854. — [2] Ce fragment a été inséré *in extenso* par Baronius, *Annales,* ad ann. 356, n. 59-63. — [3] Tenu à Constantinople, en 381 ; cf. Hefele, *Histoire des conciles,* Paris, 1908, t. II, p. 24. — [4] Tenu dans la banlieue de Constantinople, en 451 ; cf. Hefele, *Histoire des conciles,* édit. Leclercq, Paris, 1908, t. II, p. 649 sq. Aucune allusion dans ce fameux 28e canon à l'origine pseudo-apostolique de l'Église de Byzance ; cependant il ne s'agissait de rien moins que de conférer des droits exorbitants à l'Église de Constantinople. Il est douteux qu'on se fût passé de l'argument d'apostolicité si on avait été en mesure de le faire valoir. — [5] Nous en avons exposé les phases diverses dans les notes à l'*Hist. des conciles,* édit. Leclercq, Paris, 1908, t. II, p. 815 sq., notes. — [6] S. Léon, *Epist.,* CIV, *Ad Marcianum, P. L.,* t. LIV, col. 993 sq. — [7] *Vizant. Vremennik,* Saint-Pétersbourg, 1904, n. 202, 205 ; *Vita S. Theodori Sykeotæ,* dans Μνημεῖα ἁγιολογικά, édit. Th. Joannou, Venise, 1884, n. 50, 59. — [8] S. Vailhé, *Origines de l'Église de Constantinople,* dans les *Échos d'Orient,* 1907, p. 293. — [9] Banduri, *Imperium orientale,* Parisiis, 1711, t. II, p. 888. — [10] *P. G.,* t. CXXI, col. 489, 493, 520. — [11] *Acta sanctorum,* aug. t. I, p. 11.



1756. — Plan de Constantinople, d'après Mordtmann.

moins prolongés entre chaque épiscopat; mais à quoi bon? Le mieux n'est-il pas d'accepter ces trois noms sous réserve des renseignements ultérieurs? De ce qu'on avait pris l'habitude de commencer à Métrophane il ne s'ensuit pas en rigueur d'histoire que celui-ci n'ait eu aucun prédécesseur. Ces noms ont pu être ignorés d'Eusèbe; quant à Socrate, il n'en dit rien et ne cite pas d'évêque antérieur à Métrophane, mais ne nie pas qu'il y en ait eu. Syméon et Cedrenus ont donné des noms étrangers à ceux de la liste légendaire qui circulait de leur temps, on s'expliquerait difficilement qu'ils les aient imaginés de toutes pièces. Si on a négligé généralement ces trois, c'est probablement faute d'avoir su à quelle place les insérer dans la liste légendaire.

II. Topographie. — Le site de Constantinople est exactement la pointe sud-ouest du Bosphore, formant promontoire, qui s'élance de la côte d'Europe dans la direction de l'Asie-Mineure dont un étroit canal, creusé par la nature, la sépare, mettant en communication la mer Noire avec la mer de Marmara. Au nord, l'étroite baie de la Corne-d'Or s'enfonce profondément dans le promontoire et forme un des plus beaux ports du monde [1]. A travers des rochers sans nombre et deux étroits défilés, les Dardanelles et le Bosphore, les eaux de la Méditerranée allaient rejoindre celles du Pont-Euxin. A l'entrée d'un des passages qui servent d'écoulement et de communication aux deux mers, s'élevait Byzance. Un canal d'un peu plus de cinq lieues de long et d'une demi-lieue de large, incessamment traversé par un courant rapide, la séparait du Pont-Euxin. Le promontoire qui présente l'aspect d'un trapèze est généralement regardé et décrit sous l'aspect d'un triangle, à cause de la faible dimension de son côté oriental. Le point culminant ne dépasse pas la hauteur de 36 mètres. L'aspect du promontoire est celui d'une colline isolée formant l'extrémité sud-ouest et un long ressaut de terrain coupé, à des profondeurs différentes, par cinq vallées formant six monticules distincts. A ce point de vue, le sol offrait avec les sept collines, la même caractéristique que l'emplacement de l'ancienne Rome. Toutefois les collines byzantines n'étaient pas destinées à une semblable notoriété, leurs noms sont à peine connus et elles sont généralement désignées par des numéros d'ordre. Voici l'énumération et la topographie sommaire de ces collines. Colline n. I, la plus proche de l'extrémité du promontoire. — Colline n. II séparée de Coll. I par la vallée qui descend de Sainte-Sophie vers la Corne-d'Or; elle porte, sur son point culminant, la colonne de porphyre de Constantin. — Colline n. III isolée de Coll. II par la vallée du Grand-Bazar. — Colline n. IV séparée de Coll. III par la vallée qui descend de l'aqueduc de Valens vers le port. — Colline n. V n'est guère que l'éperon de la Coll. IV tourné vers le golfe de la Corne-d'Or. Entre la Coll. III et la Coll. V s'étend une large plaine fermée par la Coll. IV au sud et la Corne-d'Or au nord. — La vallée qui s'élève de la Corne-d'Or jusqu'au réservoir byzantin isole la Colline n. VI de la Coll. V. — La Colline n. VII occupe l'angle sud-ouest de la ville; elle était renommée pour son aridité [2].

La situation géographique de Constantinople peut seule faire comprendre le développement et l'extraordinaire prospérité de cette ville. Nulle ville au monde ne fournit une démonstration plus nette de la relation qui existe entre la position stratégique et la destinée historique d'une cité. La découverte, l'intelligence, le choix d'un point aussi merveilleux est un témoignage éclatant et durable du génie de Constantin. Nous reviendrons sur ce point. Avant de nous détacher de l'étude topographique de Byzance rappelons que l'importance croissante de l'agglomération amena la construction sur le promontoire de quatre enceintes successivement destinées à contenir la ville de plus en plus agrandie.

C'est d'abord les fortifications dont se composait l'Acropole de Byzance, murailles byzantines et turques qui escaladent les pentes de la pointe du Sérail à l'extrémité est de la Colline I. La présence sur ce point de l'Acropole primitive ne peut guère faire de doute [3]. La deuxième enceinte a été décrite par l'Anonyme du XIe siècle et son continuateur Codinus. Partant de la tour de l'Acropole à l'extrémité du promontoire, la muraille longeait la Corne-d'Or jusqu'à la tour d'Eugène (Yaki Kiosk Kapoussi). A ce point, la muraille quittant le rivage se redressait, traversait le Strategion et les Thermes d'Achille. Ensuite la muraille gravissait la colline et inclinait légèrement à droite dans la direction de la mer qu'elle rejoignait après un coude bien marqué et remontait, le long du rivage, vers l'Acropole. S'il faut en croire l'Anonyme du XIe siècle et Codinus, cette muraille représenterait l'enceinte de Byzance depuis la fondation de la ville par Byzas, jusqu'au temps de Constantin. Ce dernier point est erroné, car l'enceinte de Byzance était déjà à cette époque beaucoup plus étendue et ce développement remontait au moins à l'année 196 de notre ère et même plus anciennement [4]. Faudra-t-il pour cela rejeter ce que l'Anonyme et Codinus nous apprennent touchant cette muraille ou bien peut-on accepter l'hypothèse d'une sorte de boulevard intérieur ou d'un premier essai d'expansion de la ville lorsqu'elle commença à se répandre au delà de l'Acropole. Cette explication nous paraît la plus plausible.

Nous arrivons à la troisième enceinte fortifiée dont l'étendue et la solidité faisaient de Byzance une des places les plus puissantes de l'antiquité [5]. La muraille se développait sur une longueur de trente-cinq stades traçant un immense enclos dans lequel les Collines n. I et II se trouvaient enfermées. Le plan de cette muraille était rectiligne, il englobait toute l'ancienne ville et l'Acropole dans un boulevard formé de blocs carrés énormes rapprochés les uns des autres et liés entre eux par des griffes de métal. Des tours, d'apparence formidable, se dressaient à intervalles rapprochés permettant la surveillance des abords de la place. Le style et la construction de ce mur ont donné lieu de

[1] La Corne-d'Or, Chrysokeras, incomparable mouillage dont les eaux toujours transparentes ne connaissent pas la vase, bien que Byzance y déverse toutes ses immondices; ce qui pourrait surnager est emporté au loin par le puissant courant qui vient de l'extrême pointe du Sérail, double la Corne-d'Or d'un bout à l'autre et va ressortir à Top-hané pour charrier ce qu'il entraîne dans le courant plus puissant encore du Bosphore. — [2] Le détroit du Bosphore a été creusé par une éruption volcanique à une époque qu'il est impossible de préciser, et qui ouvrit une issue aux eaux de la mer Noire. Sur le haut Bosphore on distingue derrière la vallée du Karibdjé des terrains volcaniques. On trouve encore des produits volcaniques à l'entrée nord du détroit, dans les formations rocheuses de la côte asiatique, aux environs de la baie et des cavernes basaltiques de Kabakos. La terre est sans cesse en travail. — [3] Xénophon, *Anabasis*, l. VII, c. I, donne d'utiles détails; cf. A. Van Millingen, *Byzantine Constantinople. The Walls of the city and adjoining historical sites*, in-8°, London, 1899, p. 5-6; Paspates, Βυζαντιναὶ Μελέται, p. 103. — [4] Peut-être l'enceinte donnée par l'Anonyme et par Codinus est-elle le périmètre de la cité, d'après Dyonisius Byzantius. — [5] Pour se faire une idée de la confusion qui régnait dans la très courte science que les Byzantins avaient du passé de leur capitale, il suffira de rappeler un fait caractéristique. La *Chronique paschale* entreprend de nous renseigner sur le périmètre de l'enceinte constantinienne, qu'elle fait partir de la porte Saint-Émilien sur la mer de Marmara pour aboutir au Petrion sur la Corne-d'Or. On remarquera que ces renseignements sont donnés à une date où le mur est encore debout et cependant le chroniqueur ne doute pas qu'il ait sous les yeux le mur de défense élevé par Phédalie, femme du primitif Byzas. Malheureusement, observe A. Vans Millingen, *op.cit.*, p. 27, les archéologues byzantins n'étaient pas toujours savants historiens.

penser qu'il avait été élevé peu de temps après la victoire de Platée. Ce travail gigantesque fut ruiné, en 196, par ordre de Septime Sévère. La mesure constituait dans la pensée de cet empereur un châtiment à l'égard de la ville qui avait pris parti pour son compétiteur Pescennius Niger, mais l'entreprise ne paraissait pas moins audacieuse de détruire une telle muraille que de la construire.

Sévère, vengé, autorisa Byzance à relever son enceinte à condition de la reporter beaucoup au delà du mur cyclopéen qu'on venait de renverser. La ville qui se construisit avec la permission de Sévère devint le point de départ de la cité constantinienne. D'après Zosime, la porte principale du mur de Sévère était située à l'extrémité d'un portique élevé par le prince pour l'embellissement de la cité, à l'endroit où, dans la suite, se trouvera le Forum de Constantin. Cette porte s'élevait donc à peu de distance de la colonne de porphyre ou colonne de Constantin, qui se dresse encore sur la Colline n. II, et probablement à l'est de cette colonne. De cette porte le mur suivait le versant nord de la Colline dans la direction de la Corne d'Or, qu'il rencontrait à la porte de Neorion; là, la muraille suivait le rivage et allait se souder à l'enceinte primitive à hauteur de la tour d'Eugène. Du côté de la mer de Marmara, le mur de Sévère, en s'éloignant de la porte principale, se dirigeait vers la mer, puis s'infléchissait tout à coup et se prolongeait parallèlement au rivage, mais à une assez grande distance et il aboutissait, passant à peu de distance de Sainte-Sophie et Sainte-Irène, vers l'emplacement du temple d'Aphrodite, en face de Chrysopolis (= Scutari). Le point probable où le mur affleurait le Bosphore est le phare du Sérail.

III. Avantages naturels et politiques. — A en croire l'historien Zosime le dépit éprouvé par Constantin de l'accueil fâcheux qu'il avait reçu à Rome l'aurait déterminé à faire choix d'une nouvelle capitale. Un motif aussi mesquin eut pu donner naissance à une résidence impériale, Constantinople fut bien autre chose qu'une fantaisie somptueuse et gigantesque. Les raisons que le haut génie politique de l'empereur avait de quitter Rome purent être fortifiées par la répugnance qu'il éprouvait pour une ville dans laquelle il n'avait plus sa place. Lorsqu'en sa pénétrante lucidité d'esprit Constantin comprit que la religion romaine était condamnée et que l'avenir appartenait au christianisme, il troqua l'une pour l'autre et son titre de *summus pontifex* pour celui d'*évêque du dehors* [1]. Rome devenait sa capitale religieuse et la résidence du haut dignitaire, le pape, en qui il paraît avoir vu tout ensemble et selon l'occurence un délégué et un collègue. A celui-ci de s'accommoder d'une cité entichée de son passé, idolâtre jusqu'aux moelles et fanatique de traditions. Plus ou moins rapidement, plus ou moins complètement ceci tuerait cela, suivant le degré de vigueur et d'habileté qu'y apporteraient les papes. L'empereur entendait bien voir les choses de plus haut, laisser à l'évêque de Rome le soin d'organiser et de conduire la lutte corps à corps, pied à pied, et transporter l'Empire dans un pays nouveau, inaugurer dans toutes les directions, politiques, religieuses, administratives des voies nouvelles.

Ce que Constantin empruntait au christianisme pour l'infuser dans la société de son temps, c'était avant tout l'esprit d'ordre et d'unité dans lequel il voyait la seule condition du rétablissement de l'autorité monarchique. Rome énervée et pervertie répugnait comme d'instinct à ces vertus politiques fondamentales au moment même où, par une contradiction trop fréquente, elle se montrait impuissante à engendrer les vertus civiques, qui les suppléent. De cette anarchie morale naissait l'anarchie gouvernementale, l'instabilité du pouvoir et sa transmission irrégulière. L'extension inouïe des frontières avait amené un autre inconvénient. La capitale semblait perdue au fond d'une province à une incommensurable distance des armées. Pour ces raisons, Dioclétien avait délaissé Rome pour se porter de sa personne à proximité du corps d'armée qui gardait la frontière nord-est de l'empire, la plus menacée en tout temps. Constantin comprit la leçon et transforma un calcul en une conception géniale. C'est que sa fierté répugnait à diviser cet empire que la fortune avait mis tout entier dans sa main; son dessein se haussa au niveau de son orgueil; un souverain d'Asie-Mineure ou d'Italie pouvait s'accommoder de Nicomédie ou de Milan, l'empereur du monde dans sa majesté indivisible réclamait un trône unique dont le site prestigieux dominât l'Asie et l'Europe. Ce ne fut pas du premier coup d'œil que le regard de Constantin découvrit le promontoire de Byzance. Il erra un moment, hanté peut-être par des souvenirs classiques, dans les environs de la ville de Troie et s'essaya à jeter quelques murailles entre cette ville et Pergame. On l'entendit dire encore : « Ma Rome est à Sardique; » mais ces projets manquaient de suite et ne l'occupèrent que peu de temps. On ignore la circonstance qui attira l'attention de l'empereur sur le site du Bosphore, hasard d'un voyage, insinuation d'un conseiller ou description d'un poète. Quoi qu'il en soit, sur la trouvaille merveilleuse Constantin répandit le merveilleux à pleines mains. Il raconta ou il laissa croire qu'il avait été guidé dans son choix par l'intervention divine. On fit courir le bruit que l'empereur avait été averti, par une confidence miraculeuse, qu'à Rome l'Empire n'était pas en sûreté. Tantôt il était question d'un songe, tantôt c'était le vol d'un aigle qui, sous ses yeux, avait traversé le détroit de Chalcédoine, portant une pierre dans ses serres pour la laisser tomber sur Byzance. Philostorge raconte que Constantin, une pique à la main, traça lui-même la nouvelle enceinte de la ville dont les proportions parurent démesurées. Comme on le lui faisait respectueusement observer, lui demandant jusqu'où donc il comptait aller, il répondit : « J'irai jusqu'à ce que celui qui est devant moi s'arrête. »

Le site de Byzance était bien choisi pour frapper l'imagination populaire, car les avantages naturels et politiques de la situation avaient valu à cette contrée une ancienne et illustre renommée. La poésie, la fable, la légende et l'histoire s'en étaient emparées, parsemant ces parages de toutes les séductions enfantées par l'imagination fertile des Orientaux et exprimées dans la langue divine des Grecs. Io fuyant d'Europe en Asie la colère de Junon avait franchi le Bosphore, évitant les écueils que le navire Argo éviterait à son tour dans son expédition au pays de Médée. Les géographes « dont l'imagination dans l'antiquité n'était guère moins aventureuse que celle des poètes », expliquaient la formation des deux détroits du Bosphore et de l'Hellespont par une rupture amenée sur les rives du Pont-Euxin lorsque ses eaux grossies par le déluge de Deucalion cherchaient à toute force une issue dans leurs parois devenues trop étroites. L'Hellespont voisinait avec la plaine de Troie, le mont Ida, le tombeau d'Achille, et recevait les eaux du Scamandre. Par-dessus l'Hellespont Xerxès avait jeté ses multitudes sur la Grèce et non loin de là, Alexandre avait pour toujours anéanti les armées du roi des Perses sur les bords du Granique.

L'importance stratégique de Byzance était une considération plus capable encore d'impressionner Constantin et de fixer son choix. De la rade de Byzance, des flottes et des troupes pouvaient, en deux jours, se porter sur les eaux du Pont-Euxin jusqu'aux extrêmes

[1] Sans abandonner toutefois le titre de *summus pontifex* et la « divinité »

frontières de l'Empire, « aux embouchures du Danube, du Borysthène ou du Tanaïs, inépuisable pépinière de tribus barbares. C'était, en effet, dans le bassin formé par ces trois fleuves que s'écoulait régulièrement, depuis l'origine du monde, le courant d'émigration qui poussait les hommes d'Orient en Occident. Par là les Scythes, les Goths, les Sarmates avaient déjà passé avant de s'échelonner à des hauteurs diverses le long du Danube, ou à des latitudes différentes dans le continent germanique. Par là, les Huns devaient s'avancer à leur tour. C'était là le point de jonction entre les Barbares de l'Orient et ceux de l'Occident, et tout l'intérêt d'un défenseur de l'Empire était de porter ses coups directement à cette jointure. Dans un temps où la marine régulière était encore le privilège de la civilisation romaine, l'admirable rade et l'excellent port de Byzance étaient des biens inappréciables. Le souverain qui les possédait, très voisin par mer, très éloigné par terre, des contrées habitées par les Barbares, pouvait porter des attaques rapides qu'on ne lui rendait qu'avec peine et lenteur. C'est ainsi que la situation incomparable de Byzance résolvait le problème de marquer en même temps, à peu de chose près, le *milieu géométrique* de l'Empire, tout en restant à proximité d'une des frontières les plus importantes et les plus difficiles à garder [1]. » Là, enfin, et « là seulement, le maître pouvait se flatter de rester en contact avec les deux sociétés grecque et latine, artificiellement unies par l'administration romaine, mais chez qui la diversité des langues avait conservé le souvenir de la diversité des origines, et qui, à la faveur du relâchement des liens sociaux, retournaient chaque jour plus visiblement à leur opposition naturelle. Pour demeurer le maître de tout l'Empire, il fallait rester à portée d'entendre parler à la fois les langues d'Homère et de Virgile. [2] »

IV. La ville de Constantin. — La nouvelle enceinte tracée de la main même de l'empereur embrassait la plus grande partie de l'isthme qu'enserrent la Propontide d'un côté et la Corne-d'Or de l'autre; cette enceinte s'étendait suivant une ligne polygonale prise à une faible distance à l'est de la citerne Mokius (*Colline n. VII*) et de la citerne d'Aspar (entre les *Collines n. IV* et *n. VI*). Les deux extrémités se rabattaient brusquement pour tomber, sur la mer de Marmara, à peu de distance de Psamata Kapoussi, sur la Corne-d'Or, dans le voisinage de Stamboul. Les murailles élevées le long du rivage furent prolongées depuis le point *terminus* de l'enceinte de Sévère jusqu'au point d'affleurement de la muraille de Constantin avec la mer, et cette nouvelle enceinte comprenait quinze stades de plus que l'ancienne (près de trois quarts de lieue) [3]. Le travail nécessité par la construction de la muraille du côté de la terre fut considérable; il fallut jeter dans la mer des rocs entiers pour rompre l'impétuosité du courant. La plus ancienne description de Constantinople [4] remonte au règne de Théodose II et nous donne en largeur et en longueur les dimensions de la capitale, mais il y aurait lieu de supposer que c'est en tenant compte de l'extension reçue par la cité depuis l'avénement de ce prince. Ce n'est pas le cas toutefois; les limites de Constantinople au ve siècle sont repérées et ne coïncident pas aux renseignements fournis par la *Notitia* qu'il faut nécessairement rapporter à l'enceinte constantinienne. La longueur est mesurée depuis la *Porta aurea* [5] à l'ouest jusqu'à la mer à l'est à la pointe la plus avancée du promontoire, elle donne 14 075 pieds romains (une lieue environ); la largeur, qui est de 6150 pieds romains (2500 mètres environ) se compte d'après une ligne tirée de la Porte Saint-Émilien (*Daoud Pasha Kapoussi*) jusqu'à la porte de Platée (*Oun-Kapan Kapoussi*). Le mur de Constantin, pour aller de l'Hellespont à la Corne-d'Or, escaladait les *Collines n. VII, n. IV* et *n. V*. Mordtmann a proposé d'étendre à toute la longueur du terrain extérieur de l'enceinte constantinienne la désignation d'*Exokionion* (τὸ ἐξωκιόνιον) [6] par corruption Hexakionion (τὸ ἑξακιόνιον); Petrus Gyllius le reportait sur la *Colline n. V* où se trouvait de son temps une colonne à un mille et demi au nord-ouest de la mosquée de Sultan Mehemet [7]. A. Van Millingen a très judicieusement ramené l'*Exokionion* sur la *Colline n. VII* [8]. Un autre point de repère certain pour l'enceinte constantinienne est la « Porte-Vieille du Précurseur » (Παλαιὰ Πόρτα τοῦ Προδρόμου), souvent désignée simplement sous le nom de Porte-Vieille (Παλαιὰ Πόρτα). Cette porte demeura debout quand la muraille disparut et dut son nom à une église dédiée à Saint-Jean-Baptiste adjacente à la muraille, laquelle église lui emprunte en retour son épithète de la manière suivante : Église du Précurseur à la Porte-Vieille (τὴν Παλαιάν [9]). Cette double détermination est en topographie une bonne fortune qui a toujours son prix; en l'espèce, elle nous permet de fixer avec certitude une partie du tracé de l'enceinte constantinienne. En effet, Manuel Chrysoloras place l'entrée de la Porte-Vieille à l'ouest du Forum d'Arcadius et en fait un des plus magnifiques monuments de la cité. Buondelmonte la vit encore en 1422 et il la qualifie sur son plan de *Antiquissima Pulchra Porta* [10]. Elle traversa la conquête turque et prit le nom de *Isa Kapoussi* (Porte du monastère du Jasite), mais s'écroula lors du tremblement de terre de 1508 et le sol fut nivelé. Une petite mosquée, ancienne église chrétienne, garde l'attache topographique dans son nom de *Isa Kapoussi Mesdjidi* et la rue adjacente *Isa Kapoussi Sokaki*. Il est donc évident que l'enceinte constantinienne en passant sur la *Colline n. VII* se trouvait à peu de distance de *Isa Kapoussi Mesdjidi* et de l'*Exokionion*.

Puisque nous jalonnons l'enceinte constantinienne citons encore les Portiques des Troyens (τρωαδήσιοι ἔμβολοι) [11] qu'on appelait parfois le mur des Troyens (τῶν τειχῶν τῶν Τρωαδησίων), à cause de sa proximité de la muraille [12]. Ces portiques étaient situés dans la XIIe région, ils garnissaient probablement la rue qui joignait la *Porta Aurea* à la cité.

Rien à induire des emplacements douteux du monastère de Saint-Dius [13] et du Couvent d'Icasia [14] sur la *Colline n. VIII*.

La citerne d'Aspar (= *Tchoukor Bostan*) était, au

[1] A. de Broglie, *L'Église et l'empire romain au IVe siècle*, in-8°, Paris, 1860, Ire partie, t. II, p. 146-147. — [2] *Ibid.*, p. 144. — [3] Zosime, l. II, c. XXX. — [4] Insérée dans la *Notitia dignitatum, accedunt notitia urbis Constantinopolitanæ et laterculi provinciarum*, édit. Otto Seeck, p. 243. — [5] L'emplacement de cette porte est discuté. En tirant une ligne de 14075 pieds romains depuis la pointe du promontoire on arrive dans le voisinage des citerne de Mokius et d'Aspar. *Habet sane longitudo urbis a porta aurea usque ad litus maris directa linea pedum quattuordecim milia septuaginta quinque, latitudo autem pedum sex milia centum quinquaginta.* — [6] Ce nom venait d'une colonne portant la statue du fondateur de la ville. L'*exokionion* fut concédé avec l'église de Saint-Mokius aux Ariens par Théodose lorsque la célébration du culte hérétique fut interdite dans l'intérieur des murs. Les Ariens durent à cette circonstance l'appellation d'*exokionitai*. Jadis ce quartier était un des quartiers élégants de Constantinople avec beaucoup d'églises et de belles habitations. — [7] Petrus Gyllius, *De topographia Constantinopoleos et de illius antiquitatibus*, in-4°, Lugduni, 1562, l. IV, c. 1. — [8] *Byzantine Constantinople*, p. 19-21, où il développe ses raisons en se fondant sur l'existence de monuments postérieurs certains. — [9] Du Cange, *Constantinopolis christiana*, l. IV, p. 102. — [10] Paspates, *op. cit.*, p. 361-363. — [11] Hesychius Milesius, *Fragm. hist. græc.*, t. IV, p. 154. — [12] *Chronicon Paschale*, édit. Bonn, p. 590. — [13] Antoine de Novogorod l'associe à l'église de Saint-Mokius et au couvent de Saint-Luc, B. de Khitrovo, *Itinéraires russes en Orient*, pour la *Soc. de l'Orient latin*, p. 103. — [14] Cod.nus, édit. Bonn, p. 123.

dire de la *Chronique pascale*[1], située à peu de distance de l'enceinte du côté droit de la rue qui conduit de la mosquée de sultan Mehemet à la porte d'Andrinople de l'enceinte théodosienne. La citerne d'Aspar est voisine du monastère de Manuel dont l'église est devenue la mosquée *Kefelè Mesdjidi* dans le quartier de *Salmak Tombruk*. C'est une nouvelle vérification de l'exacte harmonie qui existe entre Zosime et la *Notitia* qui fait passer l'enceinte constantinienne dans ces parages[2].

La citerne de Bonus, construite par le général qui dirigea la défense de Constantinople en 627, n'a pas un emplacement universellement accepté. Pierre Gyllius l'identifie avec une citerne comblée et transformée en jardin non loin de l'église ruinée de Saint-Jean de Petra, sur la *Colline n. VI*. Quoique cette citerne ait disparu depuis l'époque où la vit ce voyageur, on peut écarter son explication car il est certain que l'enceinte constantinienne ne s'étendit pas si loin. Mordtmann fait d'un réservoir situé au sud-ouest de la mosquée de Sultan Selim, sur la *Colline n. V*, la citerne de Bonus et cette opinion a pour elle de sérieux arguments à faire valoir. A. Van Millingen admet que la citerne en question était située à peu de distance de l'église des Saints-Apôtres, mausolée de Constantin; or, entre le palais de Bonus et l'église se trouvait une ancienne citerne changée en jardin qui pourrait avoir été le réservoir voisin de la mosquée de Sultan Selim, ce qui s'accorderait bien avec le fait que le mur de Constantin entre la citerne d'Aspar et la Corne-d'Or passait proche du site actuel de Sultan Selim et de la citerne avoisinante. Il y a toutefois une difficulté considérable à cette identification, la citerne de Bonus était couverte[3] et le réservoir de Sultan Selim semble bien ne l'avoir jamais été. J. Strzygowski suggère de placer la citerne de Bonus près d'*Eski Ali Pasha Djamissi*, dans la partie nord de la vallée du Lycus et au sud-ouest de la mosquée de Sultan Mehemet[4]. Quoiqu'il ne subsiste sur ce point aucune trace de citerne, la conjecture ne laisse pas de présenter des côtés satisfaisants.

L'église dédiée aux Saints-Manuel-Sabel-et-Ismael située sur la *Colline n. V* marquait le point d'où la muraille se dirigeait vers la Corne-d'Or (κατήρχετο)[5]. Le *Synaxaire* dit, en effet, qu'elle était proche de l'enceinte constantinienne, sur une pente très rapide, près de l'église de Saint-Élie au Pétrion[6].

La muraille descendait de la plaine de Platea (Πλατεῖα) de la *Colline n. V* au nord-est vers la Corne-d'Or[7].

Le mur de Constantin était percé d'un certain nombre de portes, qui correspondront pour la plupart avec les portes de l'enceinte théodosienne. Ces portes étaient ainsi nommées : Porte du Cimetière (Πόρτα Πολυανδείου)[8], près de l'église des Saints-Apôtres; ce nom sera un de ceux qu'on donnera à la porte d'Andrinople. — Porte d'Atale (Πόρτα Ἀτάλου)[9] décorée des statues de Constantin et d'Atale et ruinée par le tremblement de terre de 740; cette porte était située sur la *Colline n. VII*. — Porte Palaia (= *Isa Kapoussi* près de *Isa Kapou Mesdjidi*), est-elle la même que la *Porta Aurea* mentionnée, on s'en souvient, par la *Notitia* comme le point extrême de la cité dans le sens de la longueur? Le témoignage de la *Notitia* ne peut être invoqué ici puisqu'à l'époque où elle fut rédigée la *Porta Aurea* de l'enceinte théodosienne existait déjà (= *Yedi Koulè Kapoussi*)[10] et qu'on serait assez fondé à supposer que c'est cette dernière qui est visée dans la *Notitia*[11] si la distance entre *Yedi Koulè* et le phare du Sérail n'était beaucoup plus considérable que la distance donnée par la *Notitia*. Cette raison, encore qu'on l'ait discutée, nous paraît convaincante et nous admettons donc que la mention faite par la *Notitia* se rapporte à l'enceinte constantinienne; pour l'auteur de la *Notitia* cette dernière l'intéressait seule et il était porté à considérer la *Porta Aurea*, de l'enceinte théodosienne comme une sorte de vestibule correspondant à la véritable *Porta Aurea*, celle de Constantin. Ce point établi et admis, l'identification de la *Porta Aurea* avec la *Palaia Porta* n'offre plus guère de difficulté. La *Porta Aurea*, ou *Palaia* (ou *Antiquissima*, ainsi que nous lisons sur le plan de Buondelmonte), était située sur la *Colline n. VII* entre l'Exokionion et le forum d'Arcadius, sur la Voie Triomphale[12]. La *Notitia* rend témoignage de sa splendeur : *quam* (regionem scil. XII) *mœnium sublimior decorat ornatus*[13]. — Sur le bord de la mer de Marmara la seule porte constantinienne qui nous soit connue avec certitude est la Porte de Saint-Emilien (= *Daoud Pasha Kapoussi*)[14], près de l'église de Sainte-Marie Rabdou. — A-t-il existé une *Basilikè Porta* à la Corne d'Or sur l'emplacement actuel de *Ayasma Kapoussi?* c'est fort douteux[15] (fig. 1757).

Voilà ce qu'à l'heure actuelle on peut dire d'à peu près certain sur la muraille constantinienne, laquelle justifia pendant quatre-vingts ans les peines qu'avait imposées sa construction par le service qu'elle rendit à la nouvelle capitale. Après le désastre des armes impériales sous Andrinople, en 378, les Goths marchèrent sur Constantinople, mais la vue de l'enceinte formidable calma leur convoitise et leur suggéra de battre en retraite. Alaric, malgré son audace, n'osa jamais entreprendre une attaque de vive force et Gaïnas, renonçant à tenter un coup de surprise leva son camp de l'Hebdomon et recula jusqu'en Thrace. C'est une erreur de croire que la construction de l'enceinte théodosienne entraina sans délai la destruction de l'enceinte constantinienne[16]; ce fut le contraire qui se produisit. La muraille de Constantin devint pendant longtemps un boulevard intérieur et comme une seconde ligne de défense. Elle était encore debout, au moins partiellement et sur une longue étendue, à l'époque de Justinien quand on nous rapporte qu'un tremblement de terre ne fut pas moins désastreux pour une des enceintes que pour l'autre[17]. L'auteur de la *Chronique pascale* a encore vu le mur de Constantin faisant bonne figure[18]. En 740, lors du tremblement de terre, on note l'écroulement de la Porte d'Atale, d'où il faut induire qu'il subsistait alors des vestiges importants[19] puisque la

[1] *Chronicon paschale*, édit. Bonn, p. 593. — [2] Theophanes Continuatus, édit. Bonn, p. 168; Codinus, édit. Bonn, p. 99; Paspates, *op. cit.*, p. 304-306. — [3] Anonyme, édit. Bonn, p. 49, ἐσώτερον κάτω κολοβρικῷ θόλῳ. — [4] *Die byzantinischen Wasserbehälter von Konstantinopel*, in-4°, Wien, 1893, p. 185. — [5] Codinus, édit., Bonn, p. 25. — [6] *Synaxaria*, 17, 20 juin. — [7] La *Notitia* veut, en effet, que la muraille s'arrête sur ce point. On ne saurait dire si, à l'époque de Constantin la baie empiétait sur la plaine plus que de nos jours. A la fin du XIe siècle, l'archevêque de Novogorod fait ses dévotions dans ces quartiers, il va aux églises de Saint-Antoine, Sainte-Théodosie, Saint-Isaïe, Saint-Laurent. Ces trois dernières sont représentées par les mosquées *Gul Djami*, *Sheik Mourad* et *Pour Kongou*. — [8] *Chronicon paschale*, édit. Bonn, p. 719. Cf. Mordtmann, *Esquisse topographique de Constantinople*, 1892, p. 10, 28; Van Millingen, *Byzantine Constantinople*, p. 29. — [9] Theophanes, édit. Bonn, p. 634. — [10] Van Millingen, *op. cit.*, p. 62. — [11] J. Strzygowski, *Das goldene Tor in Konstantinopel*, dans *Jahrbuch des kais. deutschen arch. Instituts*, 1893, t. VIII, p. 1 sq. — [12] Constantin Porphyrogen., *De Cerimoniis*, édit. Bonn, p. 501. — [13] *Notitia*, ad Reg. XII. — [14] *Chronicon Paschale*, édit. Bonn, p. 494; Codinus, p. 102, 103; Van Millingen, *op. cit.*, p. 264. — [15] Mordtmann, *op. cit.*, p. 7, 8. le suppose sans preuves et Van Millingen, *op. cit.*, p. 32, note 3, p. 213, n'en veut pas entendre parler, et avec raison, croyons-nous. — [16] Nicéphore Calliste, *Hist. eccles.*, l. XIV, c. 1. — [17] Jean Malala, *Chronicon*, édit. Bonn, p. 488. — [18] *Chronicon paschale*, p. 494. — [19] Theophanes, *op. cit.*, p. 634.

Porta Aurea existait elle aussi au début du XVe siècle. A partir du VIIIe siècle avancé on ne relève plus aucun témoignage de l'existence de l'enceinte constantinienne, ce qui permet de supposer avec toute vraisemblance que sa destruction était alors commencée et, vu la qualité des matériaux, il est à supposer qu'on n'aura pas manqué d'en tirer parti pour les constructions nouvelles de l'époque du bas-empire. Dans le voisinage d'*Isa Kapoussi* il subsiste encore de nos jours quelques pans de murs contemporains de Constantin [1].

Pendant que l'enceinte sortait de terre la ville commençait à laisser entrevoir ses grandes lignes et ses édifices principaux tant publics que privés. Nous avons dit ailleurs à quels besoins se heurta la volonté de Constantin; on manquait d'architectes, de chefs de chantiers, d'ouvriers d'art [2]. Pour compenser cette infériorité on recruta des hommes de peine qu'on improvisa maçons, charpentiers, etc.; dans le nombre



1 Saint-François.
2 Saint-Dominique (*Arab-Djami*).
3 Scutari.
4 Arsena (*Caviar-khan*)
5 Blachernes.
6 Porte de Blachernes.
7 Porte Piscarie.
8 Porte juive.
9 Saint-Demetrius.
10 Saint-Georges in Mangana.
11 Saint-Lazare.
12 Orient.
13 Saint-Michel.
14 Triclinium de Justinien.
15 Receptaculum fustarum (*Hadriga-liman*).
16 Port de Bucoleon.
17 Sainte-Sophie.
18 Hippodrome.
19 Statue équestre de Justinien sur l'*Augustéon*.
20 Palais de Kathisma.
21 Scro qu rranon (?).
22 Les Saints-Apôtres.
23 Statue de Michel Paléologue.
24 Palais impérial (*Tekfour Serail*).
25 Saint-Jean in Petra.
26 Saint-Mam(es).
27 Porta antiqua.
28 Saint-André.
29 Sainte-Marie-Péribelepte.
30 Saint-Jean in Studio.
31 Porta aurea.
32 *Vlanga Bostan*.
33 Arsenal et échelle de Kontoslion.
34 Le Pantocrator.

1757. — Plan cavalier de Constantinople en 1422, par Buondelmonte.
D'après Van Millingen, *Byzantine Constantinople*, frontispice.

[1] Paspates, Βυζαντιναὶ Μελέται, p. 363. — [2] *Dictionnaire d'arch. d'arch. chrét.*, t. I, col. 2765-2766; H. Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne*, in-8°, Paris, 1907, t. I, p. 65-66; *Code théodosien*, l. XIII, tit. IV, n. 1, 2. « J'ai besoin d'architectes, écrivait un peu plus tard l'empereur au préfet d'Afrique Félix, et j'en manque. Voyez donc à choisir dans votre province des jeunes gens de vingt à vingt-deux ans, qui aient une teinture des lettres libérales... On leur donnera des gages honnêtes pendant leur temps d'études, et eux, aussi bien que leurs parents, seront exempts de toutes charges. »

se trouvaient quarante mille Goths qui furent désignés sous le nom de *fœderati* [1]. Si à ce prix la dédicace de Constantinople put se faire à jour dit, le 11 mai 330 [2], ce fut aux dépens de la solidité qu'on sacrifia les vieilles méthodes lentes mais sûres qui avaient fait leurs preuves. « Il arrive souvent, a-t-on dit, aux hommes accoutumés au commandement, de perdre toute patience en avançant dans la vie. Ils sentent que le temps les gagne et que c'est le seul ennemi dont ils ne puissent venir à bout, ni par force, ni par génie. » Ne serait-ce pas aussi qu'à force de vivre, ils se sont rendu compte qu'eux seuls pourront exécuter les plans de leur vaste génie et qu'ils ne savent se résoudre à en admettre l'avortement ou l'ajournement définitif. Outre le désir de jouir vite il fallait compter avec l'ordre de travailler économiquement sans que la grandeur et la splendeur s'en ressentissent. On fut satisfait. Constantin prit livraison de sa capitale et put satisfaire son impatience, mais il ne songea pas que cette malencontreuse précipitation transformait son grand dessein en un simple caprice. Ces édifices élevés en si grand nombre comme par enchantement périrent en peu de temps et durent être remplacés. Un autre effet non moins fâcheux fut d'élever les monuments nouveaux avec la dépouille des temples anciens. Ceux-ci généralement très exigus ne pouvaient suffire à la construction des églises chrétiennes presque toutes très vastes. Il arriva donc qu'une même église offrit dans sa décoration et jusque dans son gros-œuvre les dépouilles disparates de plusieurs temples. Colonnes, frises, architraves de dimensions et de styles divers se trouvèrent rapprochées et associées tant bien que mal ; on se contenta de les ajuster tant bien que mal, parfois même on n'y prit pas garde.

La configuration topographique et la hantise de Rome exercèrent une grande influence sur la disposition d'ensemble de la ville. Les deux points principaux, ou si l'on veut les noyaux de tout le développement furent le *Forum Augusteum* et le *Forum Constantini*.

Le Forum de Constantin était situé devant la porte principale de l'enceinte de Sévère [3]. C'était une vaste place, de forme elliptique, pavée de larges dalles, enveloppée d'un double portique. A chaque extrémité, dans le sens de la longueur, s'élevait une haute voûte formant entrée monumentale; au centre, sur une colonne de porphyre, on voyait la statue d'Apollon portant la couronne radiée et figurant Constantin répandant la lumière et la vie sur sa création. Au nord du Forum s'élevait le palais du Sénat [4].

Le *Tetrastoon* agrandi et décoré prit le nom d'*Augusteon* en l'honneur de la mère de l'empereur, laquelle avait reçu le titre d'*Augusta* et dont on voyait en ce lieu la statue sur une colonne de porphyre [5].

L'hippodrome avait été agrandi [6] et parmi d'autres œuvres célèbres on venait d'y introduire le Serpent de Delphes. Les thermes de Zeuxippe, tout voisins, furent achevés [7]. Du côté de l'hippodrome, en vue de la mer, fut construit le palais impérial [8]. « Ce palais, qui devait servir, pendant des siècles, de théâtre à toutes les tragédies domestiques et à toutes les révolutions du nouvel empire, n'était, dit Zosime, guère moins grand que celui de Rome. Il était composé de plusieurs bâtiments réunis, contenant des bibliothèques, des salles de gardes et des salles de fêtes sans nombre. Joignant la mer d'un côté, le bâtiment s'étendait pourtant assez pour que, par une autre issue, il communiquât avec le centre de la ville sur le forum. A cette splendide habitation de ville, Constantin joignit une demeure de plaisance que les écrivains désignent sous le nom de Magnaure. Elle était située « l'angle de l'isthme, sur les bords de la Corne-d'Or [9]. à

Le palais du Sénat situé à l'ouest du *Forum Augusteon* offrait une entrée somptueuse. Son porche était fait de six énormes colonnes de marbre et l'édifice avait reçu la décoration la plus variée et la plus rare ; on y voyait par exemple le fameux groupe des Muses de l'Hélicon, la statue du Jupiter de Dodone et la Pallas de Linde.

Eusèbe nous a appris que Constantin avait fait construire dans sa capitale un grand nombre d'églises [10], parmi lesquelles les plus remarquables furent l'église de Sainte-Irène et l'église des Apôtres [11], situées, la première au nord et à peu de distance de l'*Augusteon* (elle fut restaurée par Justinien et par Léon III et se trouve aujourd'hui dans l'enclos de l'arsenal), la seconde couverte de plaques de bronze, s'élevait au sommet de la *Colline n. IV* (elle est devenue la mosquée de Mahomet II). Dans l'église des Saints-Apôtres, l'empereur avait préparé son mausolée, au centre de douze piliers rappelant le nombre des Apôtres [12]. Après lui, nombre d'empereurs, d'impératrices et de patriarches choisirent dans cette église leur sépulture. En ce qui concerne Sainte-Sophie la part de Constantin est fort contestable dans la première église qui porta ce vocable destiné à tant de célébrité, en tous cas, il n'a pu avoir que l'initiative et faire, tout au plus, creuser les fondations. Eusèbe ne parle pas de Sainte-Sophie au nombre des constructions religieuses de son héros et Socrate en reporte l'honneur à Constance.

Parmi les autres églises attribuées au fondateur de Constantinople on compte celles de Saint-Mokius, de Saint-Acace, de Saint-Agathonicus, de Saint-Michel à Anaplos, sur le Bosphore [13].

Quelques grandes rues, larges et d'un parcours étendu facilitaient les communications dans la ville entière. L'une d'elles partant de l'extrémité sud-ouest du palais impérial côtoyait la mer de Marmara jusqu'à l'église Saint-Émilien et rendait le port artificiel d'Éleuthère (= *Vlanga Bostan*) d'un accès facile. Une autre rue partait de l'extrémité sud-est des jardins du palais impérial (*Tzycanisterion*) et se dirigeait vers l'acropole le long de la côte orientale du promontoire. Arrivée à l'emplacement de l'amphithéâtre de Byzance, à proximité de l'arsenal (= *Mangana*) bâti par Constantin, la rue se détournait dans la direction de la Corne-d'Or et par les temples de Zeus et de Poseidon, le Stade, le Strategion et les principaux ports aboutissait à l'église Saint-Antoine dans le quartier de Harmatius. En traversant le Strategion on pouvait voir une statue équestre de Constantin et une colonne portant l'édit qui conférait à la ville le nom de Nouvelle Rome et lui attribuait les droits et privilèges de l'ancienne capitale. Une troisième rue s'amorçait à l'entrée du palais impérial et reliait le *Forum Constantini* au *Forum Augusteon*. En arrivant à la *Colline nº III* cette rue se divisait en deux branches dont l'une se dirigeait vers la *Porta Aurea* et l'*Exokionion*, tandis que l'autre se poursuivait vers l'église des Saints-Apôtres et la *Porta Polyandrii*. Cette rue, qu'à raison de sa position centrale dans la cité on appelait Μέση, n'avait rien à envier aux somptueuses voies de Palmyre, d'Antioche et des grandes villes de l'Orient. Elle avait de chaque côté sa rangée de portiques construits par le sénateur Eubulus pour qui une collaboration de cette nature à l'œuvre impériale était le meilleur moyen de faire sa cour.

[1] Jornandes, *De rebus Get.*, c. XXI. — [2] *Chronicon paschale*, édit. Bonn, p. 529. — [3] *Ibid.*, p. 528; Zosime, édit. Bonn, p. 96. — [4] Hesychius, *Fragm. hist. græc.*, l. IV, p. 154. — [5] *Chronicon paschale*, p. 529 : Αὐγουστεῖον. — [6] *Ibid.*, p. 528. — [7] *Ibid.*, p. 529. — [8] *Ibid.*, p. 528. — [9] De Broglie, *op. cit.*, t. I, part. 2, p. 156-157. — [10] Eusèbe, *De vita Constantini*, l. III, c. XLVII, *P. G.*, t. XX, col. 1108. — [11] *Ibid.*, l. IV, c. LII-LX, *P. G.*, t. XX, col. 1201. — [12] *Ibid.*, l. IV, c. LX, *P. G.*, t. XX, col. 1209. — [13] Hesychius Milesius, *Fragm. hist. græc.*, p. 154; Theophanes, *Chronicon*, p. 34; Sozomène, *Hist. eccles.*, l. II, c. III, *P. G.*, t. LXXVII, col. 936 sq.

Entre l'*Augusteon* et le *Forum Constantini* les portiques étaient particulièrement somptueux[1]. Ils étaient surmontés par des terrasses, des promenades où, parmi les statues et les vases, la vue s'étendait au loin sur le prestigieux paysage de la ville et de ses environs.

Pour le service des eaux on avait continué à faire usage des appareils datant du règne d'Hadrien, mais le système fut étendu de façon à fournir à des besoins immensément accrus[2]. Les égoûts emportaient tous les immondices à la mer.

Et en outre de ces palais et de ces églises, entre ces voies triomphales ramifiées par une multitude de rues plus étroites, qu'on imagine l'immense promontoire couvert de tous les organes indispensables à une grande cité politique : tribunaux, bâtiments publics d'administration, greniers, entrepôts, réservoirs, tout était à faire et tout fut fait avec splendeur. Cependant, coûte que coûte, il fallait mettre des habitants dans cette multitude de logements. Constantin recourut aux moyens irrésistibles que tout empereur avait en grande quantité à sa disposition. Les distributions quotidiennes gratuites de quatre-vingt mille boisseaux de blé[3], la concession du *Jus Italicum* aux habitants[4], le don de vastes territoires dans l'Asie-Mineure et le Pont à ceux des sénateurs qui consentiraient à s'établir dans la nouvelle capitale[5]. Une population jouisseuse et perverse se rassembla bien vite pour jouir de ces avantages et les auteurs païens ne manquérent pas de se scandaliser en voyant l'empereur chrétien chercher à fonder sa popularité sur le rebut de la société[6]. Certains sénateurs, des hommes distingués, des familles illustres établies à Rome depuis toujours reçurent l'*invitation* de venir s'établir à la suite de l'empereur dans la nouvelle capitale. Avec les uns Constantin se montra séduisant, il construisit des palais et les offrit; on ajouta même qu'il avait poussé la délicatesse jusqu'à faire reproduire les habitations que certains possédaient à Rome afin qu'en se transportant à Constantinople ils n'eussent rien à changer à leurs habitudes; avec les autres, la volonté impériale s'affirma despotiquement. Par une violation exorbitante du droit de propriété, l'empereur ordonna que les possesseurs de domaines, dans l'Asie, ne pourraient faire de dispositions testamentaires en faveur de leurs héritiers, s'ils ne se bâtissaient un palais à Constantinople.

V. Constantinople. — *Constantinopolis dedicatur pene omnium urbium nuditate,* écrit saint Jérôme[7] et rien ne parait mieux mérité que cette sévère parole. Ce fut un pillage dont la Grèce, l'Asie, l'Égypte, Rome même furent victimes, une immense *razzia* administrative. Cet entassement de chefs-d'œuvre désaffectés, faisait de Constantinople un musée hétéroclite dans lequel le flair de l'accapareur remplaçait le goût du producteur. L'énumération des œuvres d'art transportées sur le forum, dans l'hipprodome, sous les portiques et partout où se trouvait un espace libre devait faire ressembler la nouvelle capitale à un vaste magasin d'antiquités. Baronius et Tillemont ont imaginé qu'en exposant ainsi les dieux du passé aux regards de la foule, Constantin obéissait à un calcul et s'efforçait de les livrer à la risée publique. C'est là une explication que rien n'autorise et que les sentiments intimes de même que la connaissance de ceux de son peuple qu'avait Constantin, ne permettent pas d'accueillir. C'est à titre de curiosités précieuses que ces objets furent exposés, car c'était l'originalité de Constantinople de ne posséder aucun temple païen, aucun souvenir des démons[8] et de n'avoir jamais été souillée ni par les autels, ni par les temples, ni par les sacrifices des païens[9]. Peut-être parmi la foule des chrétiens fervents ou indifférents se trouva-t-il quelques partisans secrets du culte officiel du passé qui aura offert mentalement ses hommages aux statues délaissées et négligées, mais leur protestation a passé ignorée. Constantin n'était pas homme à croire que toute cette défroque fut entièrement méprisable. Entre le symbole et l'idole il existait dans son esprit une confusion dont sa conduite à l'égard du *Palladium* nous est garant. Non moins superstitieux que beaucoup de ses contemporains il croyait la fortune de l'empire attachée à cette relique bizarre et en créant une capitale nouvelle il eut soin de la doter d'une imitation de ce talisman, imitation à laquelle la légende attacha dans la suite les privilèges de l'original demeuré sans doute à Rome[10].

Dans cette somptueuse mascarade artistique que fut l'art improvisé et heurté de la nouvelle capitale le bon sens n'avait pas de moindre surprise que la vue. Le syncrétisme le plus avantageux inspirait les combinaisons les plus bizarres. Nous en trouvons, sur le *Forum Constantini* un mémorable exemple. Là s'élevait une colonne de porphyre tirée du temple du Soleil à Héliopolis et dont la couleur éclatante semblait avoir gardé le reflet de l'astre auquel elle avait été consacrée. Quant à la statue du dieu on l'avait conservée en lui donnant le nom de Constantin avec cette dédicace : « A Constantin, brillant comme le soleil. » L'auréole radiée qui entourait la tête de l'empereur devait suggérer désormais l'idée non des rayons de l'astre, mais des clous de la passion du Christ. Afin de compléter le galimatias, on donnait à ce monument le titre de « Fortune de la Nouvelle Rome », on y logeait sous les pieds de l'empereur un morceau de la vraie croix, on y brûlait des lampes et on y offrait des sacrifices. Dans ce peuple de statues qui formait comme la population d'une forêt de monuments, il fallait s'attendre à tout. Un historien grec assure qu'on voyait une statue de Crispus, le fils aîné de l'empereur, assassiné par son ordre, avec cette inscription : « A mon fils malheureux et innocent. »

Le culte chrétien avait servi de prétexte à d'incalculables profusions. La croix se montrait partout dans la ville nouvelle. Sur le *Forum Miliarium* on la voyait entre les mains de l'impératrice Hélène avec cette inscription : « A Jésus-Christ, seul Seigneur, pour la gloire de Dieu son Père. » Ailleurs, c'était le Labarum en or ciselé. Dans la grande salle du palais, le plafond était traversé par une croix gigantesque en pierreries. L'empereur en faisant surgir du sol une ville immense en quelques années avait été contraint de subir la routine et d'adopter les modèles en usage. La précipitation et la lésinerie qu'il mettait dans les

[1] *Chronicon paschale,* p. 528; Lydus, *De magistratibus,* III, p. 266. — [2] Quant aux mesures prises, ce point appellerait une étude technique pour recevoir les éclaircissements nécessaires, cf. Tchihatchef, *Le Bosphore et Constantinople,* ch. II; Andreossy, *Constantinople et le Bosphore de Thrace,* l. III : le système des eaux. On sait que la construction des aqueducs, portiques et fortifications s'éleva à une soixantaine de millions. — [3] Socrate, *Hist. eccles.,* l. II, c. XIII, *P. G.,* t. LXVI, col. 209; Philostorge, *Fragmenta,* l. II, c. IX, *P. G.,* t. LXV, col. 472. La quantité est colossale, mais Socrate est formel : χιλιάκτου; cf. Naudet, *Mémoire sur les secours publics chez les Romains,* p. 49. — [4] *Code théodosien,* l. XIV, tit. XIII; *Code justinien,* l. XI, tit. XX. — [5] *Code théodosien,* novelle XII. — [6] Eunape, *Vitæ sophistarum, Ædesius.* — [7] *Chronicon.* — [8] S. Augustin, *De civitate Dei,* l. V, c. XXV, *P. L.,* t. XLI, col. 171 sq. — [9] Sozomène, *Hist. eccles.,* l. II, c. III, *P. G.,* t. LXVII, col. 936 sq.; réserve faite du règne de Julien, pendant lequel Constantinople eut ses sacrifices païens. — [10] Constantin fit placer le Palladium sur la colonne de porphyre qui s'élevait au centre du *Forum Constantini.* Il ne parait pas probable qu'il ait osé dépouiller Rome de l'original, il se sera contenté d'une copie. A vrai dire la vertu de la copie valait la vertu de l'original et qui sait si, à certaines heures, où l'homme d'État subsistait seul en lui, l'empereur n'était pas le premier à se le dire.

constructions ne laissait pas aux architectes le temps et la liberté d'esprit de chercher et de combiner des formes nouvelles. Cependant, comme l'a dit avec un rare bonheur d'expression M. de Broglie [1], les édifices religieux formaient un contraste frappant dans la ville nouvelle avec la masse mal ordonnée des bâtiments de genre divers qui s'élevaient par enchantement à la voix de Constantin. Autant qu'on en peut juger par les monuments qui nous restent de cette époque, l'architecture de la ville devait se ressentir grandement de la décadence générale du goût. La recherche d'une grandeur lourde et sans grâce, la combinaison hasardée des styles divers, la préférence donnée à l'éclat des matériaux sur la perfection de la forme sont des traits qu'on retrouve généralement dans les ruines de cet âge, dans les thermes de Dioclétien, par exemple, dans les débris de son palais à Spalato, dans l'arc de triomphe de Constantin à Rome. Mais au milieu de cet amas confus de colonnes et de pierres, les églises chrétiennes conservaient un caractère particulier et touchant. Presque toutes construites sur un modèle semblable, elles présentaient le symbole de l'ordre renaissant au milieu de la dissolution générale. Il n'est point indifférent pour l'histoire, d'étudier à son berceau cette architecture chrétienne toute pénétrée de l'esprit d'une religion qui exerçait une telle influence sur les faits et sur les mœurs. Le style auquel Byzance donnera son nom n'est pas né sur le sol de cette ville, mais il y a trouvé, dès la première moitié du IVe siècle, des facilités inespérées de réaliser l'évolution des puissances qu'il contenait en germe et, par l'effet d'un rapprochement où l'antiquité eut reconnu la volonté d'une divinité propice, c'est à Byzance que cet art, à l'apogée de ses moyens, viendra réaliser l'incomparable merveille que nous étudierons : Sainte-Sophie.

Eusèbe nous a conservé deux ou trois descriptions différentes des églises élevées par Constantin. Elles concordent toutes entre elles et se rapportent aux autres indications données par les écrivains contemporains [2]. Le vaisseau de ces églises n'est autre chose que la grande salle d'un bâtiment ordinaire légèrement modifiée par les besoins du culte et l'esprit symbolique des premiers chrétiens. Sa forme est encore celle d'un carré long, pourvu à son extrémité d'une petite rotonde étroite et courte, disproportionnée en apparence au reste de l'édifice. C'était néanmoins le lieu le plus auguste qui se trouvait dans cet hémicycle qui conservait le nom de βῆμα en souvenir des tribunaux civils où était placé le siège du juge.

La basilique avec ses dépendances et ses bâtiments accessoires, atrium, narthex, baptistère, vestiaire, sacristie, archives, maison de l'évêque et demeures des clercs, formait toute une agglomération. Les petites constructions adjacentes à la basilique, ordinairement de forme ronde, ont les contours gracieux des temples grecs. Dans les portiques nombreux qu'on prit bientôt l'habitude d'appuyer contre les murailles de l'église, la voûte romaine dessina ses arcs d'une fermeté majestueuse. Mais le faîte de l'église elle-même conserva longtemps, même à Constantinople, la forme d'un toit ordinaire. Au-dessus de la rangée de fenêtres cintrées qui surmontent les colonnes intérieures, s'élevait la charpente tout unie formant comme la carène d'un vaisseau dont les solives demeuraient saillantes. Même quand ces solives étaient, comme dans l'église des Saints-Apôtres, disposées en lambris dorés, même quand la couverture extérieure, au lieu d'être faite de tuiles, était d'un airain resplendissant au soleil, la contexture même du dôme rappelait toujours l'origine de la foi nouvelle. Un toit d'apparence rustique dominant les monuments de l'art grec et de la puissance romaine, c'était l'image de la révolution chrétienne tout entière.

« Tel est, en effet, le caractère de la basilique sous Constantin. Malgré les trésors qu'y apportaient de nouveaux et opulents prosélytes, malgré les fûts de colonnes de divers marbres et de divers ordres qui en soutiennent les arceaux, malgré les sarcophages antiques chargés de sculptures païennes, les blocs de porphyre ou de basalte qui s'y pressent un peu confusément, malgré tout ce luxe d'une civilisation convertie, entassé souvent avec plus de piété que de goût, elle conserve toujours dans ses linéaments principaux l'apparence champêtre d'une vaste grange. On dirait l'étable de Bethléhem enrichie des présents des mages. Plus tard le génie oriental a pu la couronner de coupoles élégantes, ou bien le toit s'est effilé et s'est élancé vers le ciel comme une flèche ; mais rien n'a surpassé la simplicité sévère et la grandeur gracieuse des premiers types. Seul de tous les monuments de cet âge la basilique a su trouver une originalité véritable. La pureté, la vivacité des sentiments qu'on y respire font oublier l'imperfection de l'art et la corruption du goût [3]. »

La dédicace ayant eu lieu le 11 mai 330, vingt-cinquième année du règne de l'empereur, on ne peut supposer que la ville fût achevée, mais probablement les constructions étaient assez avancées pour que la cité eût quelque apparence d'une capitale et qu'on ne parût pas faire la dédicace des échafaudages. D'après plusieurs auteurs, Constantinople aurait été recommandée à la protection divine sous l'invocation de la Vierge, Mère de Dieu. D'après Eusèbe, en position d'être bien informé, la ville fut consacrée au Dieu des martyrs. « Aux cérémonies religieuses se joignirent les fêtes profanes dont certains détails auraient pu scandaliser des chrétiens délicats. On fit au peuple d'abondantes distributions de vivres, et on célébra de grands jeux du cirque dans l'hippodrome. Pendant une de ces représentations, un cortège de soldats revêtus de longues chlamydes, et qui tenaient des cierges à la main, alla chercher la statue de Constantin qu'on fit entrer dans l'aréne. Tout le peuple à genoux la salua de ses acclamations. Puis on la reporta sur la colonne de porphyre, un prêtre précédant le cortège et répétant *Kyrie eleison* [4]. La fête ne dura pas moins de quarante jours. Elle dut se reproduire, bien qu'avec moins d'éclat, sans doute, tous les ans. Le 11 mai fut pendant des siècles un jour férié dans tout l'Empire, qui porta le nom de « Nativité de Constantinople [5]. »

Désormais, Byzance n'était plus, elle avait fait place à Constantinople.

Et malgré tout, le souvenir de l'antique Rome hantait la pensée de Constantin. Pour en chasser l'importun prestige il descendit à des puérilités destinées, dans cet esprit où le gigantesque et le mesquin avaient leur place tour à tour et parfois simultanément, destinées à égaler — car il désespérait d'éclipser — la Rome nouvelle à l'ancienne. Outre le droit italique, emportant l'exemption d'impôt foncier et de capita-

[1] De Broglie, *op. cit.*, t. I, part. 2, p. 168 sq. — [2] Eusèbe, *Hist. eccles.*, l. X, c. IV, *P. G.*, t. XX, col. 849 ; *De vita Constantini*, l. IV, c. LVIII, LIX ; l. III, c. XXX sq., *P. G.*, t. XX, col. 1209, 1089 sq. Sur cette question le livre de Ciampini, *De sacris ædificiis a Constantino Magno constructis*, in-f°, Romæ, 1699, serait à compléter et à revoir sur bien des points. On peut se reporter à ce que nous avons dit de Bethléhem, *Dictionn.*, t. II, col. 828, la seule basilique constantinienne actuellement debout. Le mausolée de sainte Constance à Rome est également constantinien, *cf. Dictionn.*, t. I, col. 746. — [3] De Broglie, *op. cit.*, p. 178. — [4] Burckhardt, *op. cit.*, p. 467, rapporte, d'après divers auteurs byzantins, des cérémonies plus profanes encore. Ces écrivains prétendent que le philosophe néoplatonicien Sopater fut appelé à faire des initiations magiques pour connaître le sort futur de la ville. La date de tous ces renseignements les rend très incertains. — [5] De Broglie, *op. cit.*, p. 179.

tion[1], qu'on étendit à la province dont Constantinople était la capitale, on divisa la ville en quatorze régions, le même nombre qu'à Rome, et on pourvut à sa subsistance par des institutions identiques, notamment l'*annone* chargée des distributions gratuites et de l'approvisionnement de pain, de viande, d'huile et de toutes sortes de denrées. Constantin introduisit à Constantinople la même machine administrative dont Rome avait fait un long usage. Ce furent les mêmes corporations privilégiées de marins, de voituriers, de boulangers, de charcutiers, de marchands de vin qu'on vit surgir, en un mot les fournisseurs de toute espèce, dont les charges étaient obligatoires et héréditaires. L'empereur organisa avec un soin particulier la corporation des marins. Il imagina même une confrérie d'un caractère alors nouveau et original; c'était un corps de neuf cent cinquante personnes choisies dans les divers métiers qu'il attacha spécialement à la plus grande église en les déchargeant de toute sorte d'impositions, mais en les astreignant à s'acquitter envers les morts des derniers devoirs de l'humanité, et à réciter pour eux les dernières prières de l'Église[2].

L'administration de la ville fut calquée sur celle de Rome. Il ne pouvait convenir que la nouvelle Rome fût soumise à la suprématie d'une métropole telle qu'Héraclée, on l'en détacha donc et Constantinople posséda désormais son préfet du prétoire et son préfet urbain particuliers[3]. Le Sénat — car un corps reçut ce nom fameux qui semblait l'exclusif apanage du *Sénat romain* — le Sénat jouit du même titre, des mêmes honneurs, connut des mêmes affaires. A vrai dire l'assemblée jadis la plus illustre du monde était si profondément déchue de sa gloire et de sa puissance qu'on ne pouvait trouver d'inconvénient à dédoubler ce corps destiné à devenir synonyme de décrépitude ou d'avilissement. Il y eut cependant une chose que Constantin ne put conférer à son Sénat, ce fut ce prestige de reflet qui s'attachait à l'ombre d'une grandeur évanouie et provoquait d'une façon presque automatique la confiance et le respect populaires aux heures de crises et de périls publics. Le Sénat de Constantinople, comblé de richesses et de titres, ne parvint jamais à s'élever au-dessus du niveau d'une assemblée de second ordre. Cette posture un peu humiliée avait pu être voulue par Constantin qui n'était pas d'humeur à se mettre sur les bras une deuxième assemblée capable d'entraver à l'occasion sa politique. La monarchie régulière en vue de laquelle on le voit organiser ses provinces et composer ses lois à partir de cette époque de son règne était destinée dans sa pensée à succéder alors et définitivement à la dictature militaire sous laquelle vivait l'Empire depuis les jours de Dioclétien. Si l'on ne se faisait une idée de cette révolution politique, on apprécierait mal l'importance de la fondation de Constantinople, qui n'en fut que l'indispensable complément. « En attribuant à Constantin toute l'organisation de la monarchie byzantine, nous suivons l'usage consacré dans tous les historiens qui ont raconté cette époque[4]. Mais nous n'ignorons nullement que Constantin n'eut point la première initiative de cette révolution et n'y mit pas la dernière main. Dioclétien fut le véritable inventeur: les successeurs de Constantin achevèrent et complétèrent l'œuvre. On est convenu cependant de faire dater de Constantin l'origine de la monarchie nouvelle, parce qu'il n'est pas douteux que la fondation de Constantinople fit faire un pas immense dans la voie déjà ouverte et que Constantin lui-même, dont l'activité était extrême, prit à la transformation de l'empire une part personnelle dont on ne peut méconnaître l'influence, quoiqu'il soit parfois difficile d'en assigner les limites. »

VI. Les quatorze régions. — Nous avons dit que Constantin hanté par les souvenirs de Rome avait divisé la ville en quatorze régions ou arrondissements. Ce nombre ne fut pas augmenté dans la suite et le système des régions ne fut pas étendu au territoire compris entre l'enceinte constantinienne et l'enceinte théodosienne. Les quartiers dont se composait cette annexe considérable portèrent des noms divers, tels que l'*exokionion*, dont nous avons parlé. Occupés d'abord par les campements des corps auxiliaires gothiques ils ne furent enfermés dans la dernière enceinte que sous Théodose II. Les corps gothiques, au nombre de sept, campaient en sept quartiers; quatre seulement nous sont connus : Deuteron, Triton, Pempton, Hebdomon. A l'époque des Croisades on n'y distinguait plus que les quartiers de Psamathia, Deuteron, Pempton, Hebdomon et Blaquernes; certains, comme Hebdomon, sont parfaitement repérés, le nom de celui-ci était dérivé du 7e milliaire.

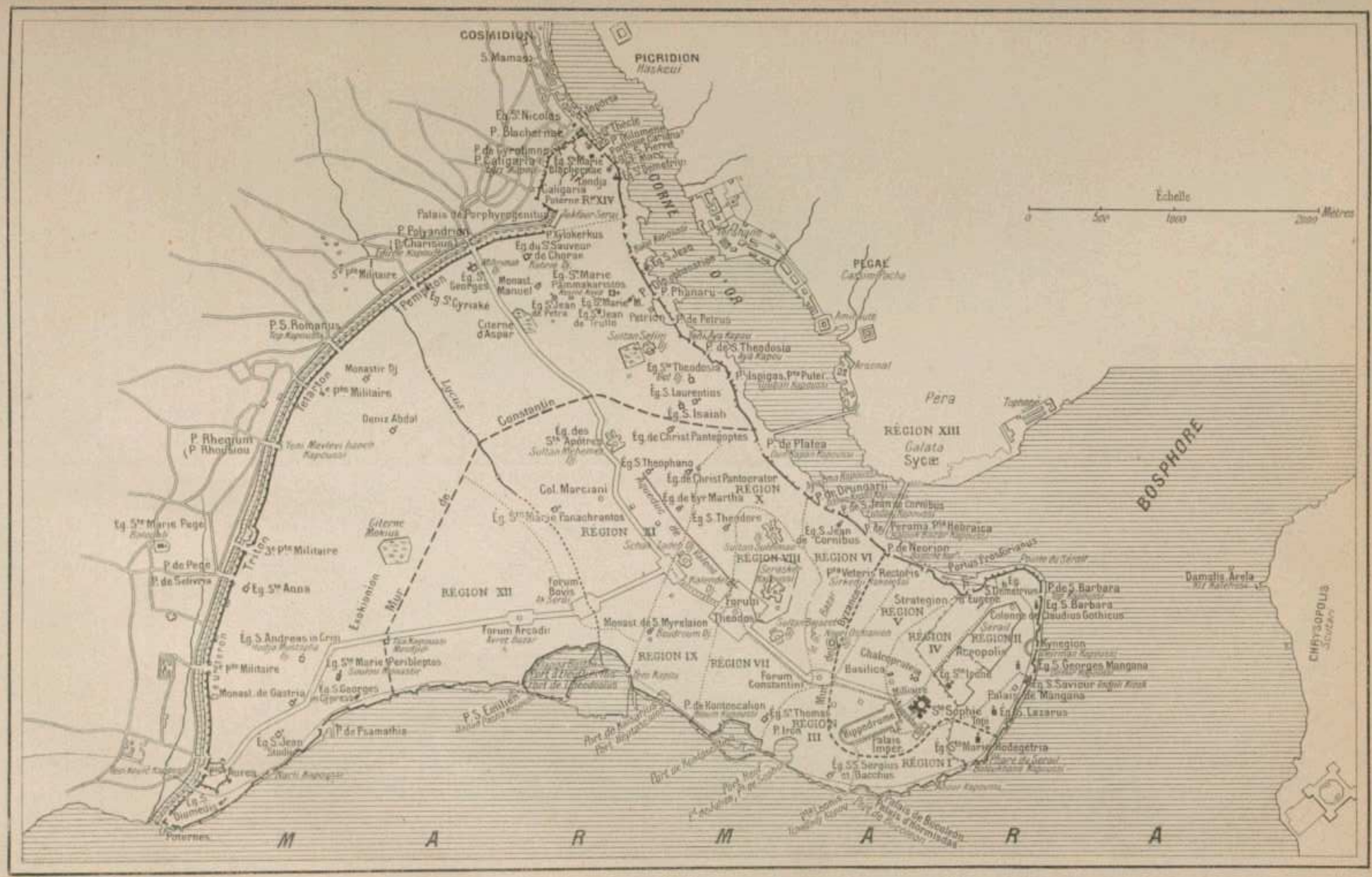
Si la répartition de la ville constantinienne en quatorze régions est assurée, le maintien de cette division jusqu'à la conquête musulmane ne l'est pas moins. Sur ce point les témoignages sont formels et concordants[5]; néanmoins des hésitations peuvent naître sur le tracé des divisions par suite de quelques erreurs de fait des voyageurs ou des archéologues anciens[6]. Afin de suppléer dans la mesure du possible à l'obscurité inévitable d'une description topographique aussi minutieuse et compliquée, nous lui joignons la carte de Constantinople dressée par M. F. R. von Hübner pour l'ouvrage de M. A. Van Millingen et sous la direction de celui-ci (fig. 1758).

Ire région. — Située en plaine sur le rivage de l'isthme entre le port de Boucoléon et le palais de Mangana, résidence d'été. A la base, entre Boucoléon et l'hippodrome se trouvait le palais impérial; à mesure qu'on se dirigeait vers Mangana la région allait en se retrécissant après avoir dépassé la façade de l'*Augusteon*. De ce point, le tracé passant au sud du palais du Sénat, se dirigeait vers la mer par une descente encore reconnaissable aujourd'hui et que les auteurs byzantins nomment κατάβασιον εἰς τὸν ἅγιον Λάζαρον[7].

IIe région. — Sa base, très étroite, est le chalcidique de l'hippodrome. En touchant l'enceinte septentrionale du palais impérial, le tracé suit celui de la Ire région jusqu'au point où celui-ci touche au rivage, entre le palais de Mangana et l'église Saint-Georges du même nom. La IIe région comprend alors toute la pointe du sérail et le plateau de l'acropole. Suivant la pointe extrême du promontoire et un peu avant d'arriver à la Porte d'Eugène le tracé reprend et se dirige avec peu de détours vers l'angle nord du chalcidique de l'hippodrome. Dans cette région, outre l'acropole, se trouvaient Sainte-Sophie, Sainte-Irène, les thermes de Zeuxippe, le *Forum Augusteon*.

IIIe région. — Son tracé est des plus irréguliers. Aux thermes de Zeuxippe les régions Ire, IIe et IIIe se rencontrent. De là, passant devant le chalcidique de l'hippodrome, le tracé de la IIIe région va toucher la grande rue du Centre, Μεσὴ λεωφόρος (= *Divan yolou*) et la suit jusqu'au *Forum Constantini*. Arrivé au *Tri-*

[1] *Code théodosien*, l. XIV, tit. XIII, l. 1. — [2] *Code justinien*, nov. XLIII, LXIX. — [3] Cependant d'après Socrate, *Hist. eccles.*, l. II, c. XLI, et Sozomène, *Hist. eccles.*, l. IV, c. XXIII, *P. G.*, t. LXXVII, col. 1185 sq., cette mesure n'aurait été prise que sous le règne de Constance. — [4] Gibbon, Lebeau, Naudet, Manso, Burckhardt et de Broglie, *op. cit.*, p. 187, note 1, que nous citons. — [5] Les témoignages d'une importance vraiment capitale sont ceux de Constantin Porphyrogénète, *Liber de cerimoniis*, et du voyageur juif Ibn-Batouta, qui visita la ville au temps des Paléologues. — [6] Notamment Banduri qui comprend à tort l'*exokionion* dans les régions constantiniennes. — [7] L'église Saint-Lazare est située un peu au-dessous de Mangana.



1558. — Plan de Constantinople à l'époque byzantine. D'après van Hubner et van Millingen.

bunal Fori Constantini [1], le tracé se dirige en décrivant un arc de cercle dans la direction de la mer de Marmara qu'il affleure à l'entrée du port de *Kontoscalion*. Cette région comprend ainsi l'hippodrome et le port de *Sophia* ou *Port-Neuf*.

IV région. — Depuis la porte d'Eugène une ligne se dirige, en s'infléchissant, vers l'angle nord du chalcidique de l'hippodrome; tel est le tracé de la IVe région qui sur tout le reste de son périmètre est mitoyenne à la IIe région. Elle s'étend de l'*Augusteon* [2] et la Corne-d'Or; dans ses limites se trouve la première échelle, à partir de la pointe du Sérail, *Scala Timasi*. Cette région comprenait le milliaire d'Or, situé à l'occident de Sainte-Sophie, au nord des thermes de Zeuxippe et à l'entrée de la grande rue de Centre [3], par conséquent en dehors du trajet du palais à Sainte-Sophie et sur le trajet de cette église à la rue du Centre pour arriver à laquelle il fallait passer sous les voûtes du milliaire, de même pour se rendre directement du *Forum Constantini* au palais impérial.

V[e] région. — Son tracé part de la porte d'Eugène et suit le renflement de la limite de la IVe région jusqu'à l'angle nord du chalcidique de l'hippodrome. A ce point il rencontre la limite de la IIIe région qu'il suit jusqu'à l'entrée du *Forum Constantini* où, brusquement, il se redresse et monte en ligne droite dans la direction de la Corne-d'Or, où deux échelles lui appartiennent : le *Portus Prosforianus* [4] servant au déchargement des denrées alimentaires et la *Scala Chalcedonensis* qui correspond à peu près aujourd'hui à *Sirkedji Iskelessi*. Dans la Ve région se trouvait enclos le *Strategion* (= la Sublime Porte actuelle) signalé par l'obélisque carré de Thèbes que Pierre Gyllius a vu en place [5].

VIe région. — Se développe en éventail du *Forum Constantini* dans la direction de la Corne-d'Or dont elle possède toute la côte au pied de la *Colline n. III*. Dans cette partie du rivage se trouvaient la porte et le port de *Neorion*, l'échelle d'où l'on s'embarquait pour la côte opposée de Sycæ [6].

VIIe Région. — Du port de *Kontoscalion* le tracé suit la crête qui remonte jusqu'au *Forum Constantini*, là il suit la rue Centrale et le portique méridional d'Eubulus depuis la colonne de Constantin jusqu'à la colonne de Théodose sur le *Forum Tauri*, devenu depuis *Forum Theodosi*. De ce point le tracé redescend vers la mer de Marmara en suivant le dos de la Colline [7].

VIIIe région. — Elle occupe tout le plateau de la *Colline n. III* et se trouve circonscrite sur tous les côtés de son tracé par les VIe, VIIe, IXe et X[e] régions. Sa figure géométrique est assez régulière, c'est un parallélogramme dont la base pose sur la grande rue centrale et qui se dirige vers la Corne-d'Or appuyé à l'est sur la longue rue qui, partant du *Forum Constantini*, longe le pied de la *Colline n. III* dans la direction d'*Odoun Kapan Kapoussi*. Cette rue portait, à l'époque byzantine, le nom de Μακρὸν ἔμβολον (= *Ouzoun Tcharchi*, le « marché long »). Elle se trouvait être l'itinéraire officiel lorsque l'empereur se rendait du palais impérial à l'église de Notre-Dame des Blachernes.

IXe région. — C'est un parallélogramme régulier occupant la déclivité méridionale de la *Colline n. III* jusqu'au bord de la mer de Marmara, où elle s'étend entre le port de Kontoscalion et le port de Théodose (= *Vlanga Bostan*). Au sommet la rue Centrale sépare la IXe et la Xe région.

X[e] région. — Sur la Corne-d'Or, depuis la porte de Drungarios jusqu'au point de jonction de l'enceinte constantinienne avec la muraille bordant le rivage, et, un peu au-dessus de ce point, le tracé remonte presque directement pour rejoindre l'angle nord-ouest de la IXe région. C'est tout le versant occidental de la *Colline n. III*. Dans cette région se trouve l'*Ayasma Kapoussi* qui pourrait être une réminiscence du *martyrium Acacii*, distinct de l'église de ce nom, située dans la VIIe région. La Xe région comprenait en outre les *Thermæ Constantinianæ*, près du quartier *Constantiniana S. Theodosiana* [8], le *Nymphæum majus* ou « Château d'eau » (= *Takçim*), situé à l'ouest et aux alentours du *Forum Tauri*, le palais de Placidie, *domus Placidiæ*, qui était situé entre les *Thermæ* et le *Nymphæum*.

XIe région. — Elle ne touche nulle part à la mer et occupe le plateau de la *Colline n. IV*, puis descend au sud jusqu'au *Forum Bovis*, qui devient ainsi le point de contact des XIe, XIIe et IXe régions. Comme le ruisseau du Lycus formait presque certainement la limite de la XIe région au sud on fixe sans peine la position du *Forum Bovis* à *Ak Seraï*. Autrefois comme de nos jours, vu les conditions topographiques, toutes les rues venant du *Xerolophus* et des portes de la ville devaient converger sur ce point.

XIIe région. — Elle correspond à la *Colline n. VII*, le *Xerolophus*. Limitée à l'ouest par l'enceinte constantinienne, au nord-est par le Lycus, au sud par la mer, cette région comprenait le grand port d'Éleuthère et le port de Théodose (= *Vlanga Bostan*). Presque au centre de cette région, la rue droite conduisant du *Forum Bovis* à la *Porta Aurea*, se trouvait le *Forum Arcadii* avec la colonne d'Arcadius, encore debout à l'époque où Pierre Gyllius visita Constantinople, démolie depuis.

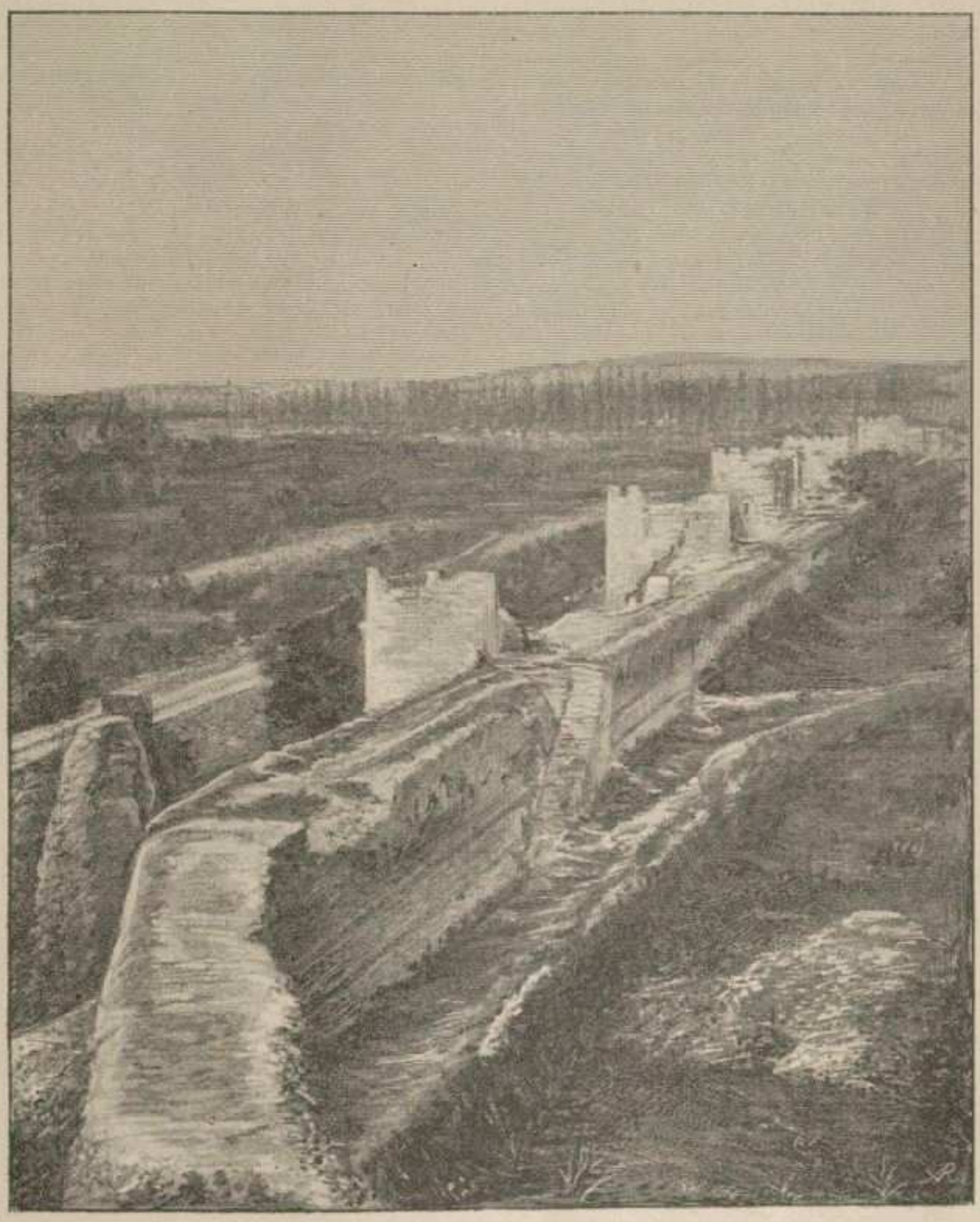
XIIIe région. — Sur la côte opposée de la Corne-d'Or, le quartier actuel de Galata, alors *Sycæ*.

XIVe région. — Comprenait le quartier des Blachernes et formait une ville à part, dont les murs primitifs durent faire place à un système de fortifications plus compliqué. Il s'y trouvait une célèbre église dédiée à la Vierge, construite par Marcien, et un palais, dit des *Ju-*

[1] Qu'il faut probablement identifier avec le *Pretorium* mentionné par le *Liber de cerimoniis*. — [2] L'*Augusteon* proprement dit devait faire partie de la IIe région. Tout au plus pourrait-on admettre que la IVe région comprenait la partie occidentale de cette place qui changea de nom sous Justinien après la reconstruction de Sainte-Sophie et le remaniement des abords. Tout au plus peut-on admettre que la IVe région venait toucher le *Forum Augusteon* en bordure. — [3] Cette position, décrite par le *Liber de cerimoniis*, concorde avec les vérifications archéologiques. Mordtmann, *Esquisse topogr. de Constantinople*, dans la *Revue de l'art chrét.*, 1891, p. 24, a relevé justement les déplacements arbitraires d'édifices qu'a faits Labarte dans son livre sur le palais impérial. D'après Codinus et Banduri le Milliaire marque l'emplacement d'une des portes de Byzance au temps de l'enceinte cyclopéenne. En fait, la IIe et la IIIe régions sont séparées l'une de l'autre par le rocher de l'Acropole et par le mur de construction byzantine, qu'on voit aujourd'hui encore, qui commence près de l'École de médecine, touche l'enceinte du vieux sérail au sud de *Soouk Tchechmé Kapoussi*, embrasse les soubassements de Sainte-Sophie et finit par disparaître sous le pavé à peu de distance du narthex de Sainte-Sophie. — [4] Plus tard Βουκόλεως. — [5] Transféré depuis au Musée ottoman où on le voit aujourd'hui. — [6] Cette échelle porta dans la suite le nom de *Zeugina* et de *Perama*. — [7] Les trois églises attribuées à cette région ne semblent pas pouvoir y être maintenues. Il y a plusieurs églises sous le vocable de Sainte-Irène : 1e dans la IIe région, 2e dans la IVe ou V[e] région, 3e en face de Galata. Il y avait bien une église de Sainte-Anastasie ou de la Résurrection, mais elle était située dans la IIIe région, au sud de l'hippodrome. Cependant, au XIe siècle, Antoine de Novgorod (*Exuviæ sacræ Constantinopolitanæ*, t. II, p. 227, n. 138) place bien une église de ce vocable *in regione Mauriani*, la IIIe région; ensuite il énumère les églises près du *Forum Tauri* et du *Forum Constantini* et cite le *Corpus sanctæ Anastasiæ, in ejusdem ecclesia sortes et fraudes revelantis*, qui correspond à la VIIe région. Quant à l'église de Saint-Paul elle pourrait être celle de Saint-Paul le confesseur, mentionnée par Antoine de Novgorod (*Exuviæ*, t. II, p. 228, n. 143) non loin des sanctuaires de la IIIe région. — [8] Son emplacement est marqué par la colonne de Marcien.

cundiana ou du Tribunal *Hebdomi*, consacrés dès les premiers temps de l'empire byzantin à la proclamation des empereurs.

VII. L'ENCEINTE THÉODOSIENNE. — L'enceinte de Théodose II marque une extension considérable de la capitale de l'empire à qui sa position péninsulaire imposait le refoulement de son trop plein de population au delà de l'enceinte constantinienne jugée, au début, désormais gênée et le logement de cette multitude devenait un problème insoluble. Au dire de Sozomène, Rome ne possédait pas un nombre aussi élevé d'habitants [3]. Tout contribuait à accroître ce nombre. La richesse croissante, le développement des affaires et des administrations tant civiles qu'ecclésiastiques; l'invasion dans la ville, derrière de solides remparts des populations appartenant aux provinces menacées par les in-



1759. — Partie du mur de Théodose. D'après A. Van Millingen, *Byzantine Constantinople*, 1899, p. 52.

donnée et devenue, en moins d'un siècle, trop étroite. A peine fondée et bâtie, Constantinople avait pris un large développement et connu une prospérité inouïe. En 378, l'armée des Goths victorieuse à Andridople poussa jusqu'aux portes de la capitale; mais à la vue d'une pareille multitude enfermée dans la place, ils renoncèrent à venir à bout de la réduire [1]. En 381, Athanaric ne pouvait revenir de la surprise que lui causait l'aspect cosmopolite et fourmillant de la cité [2]. Les ports attiraient les flottes du monde entier. Alexandrie, l'Asie, la Phénicie, la Syrie rivalisaient pour la fourniture du blé et des denrées. La population était d'une densité si effrayante que la circulation des rues en cursions des Huns et des Goths au sud du Danube. En outre, les constructions constantiniennes élevées avec une hâte insensée menaçaient ruine ou même avaient du être consolidées ou complètement refaites. Il fallait une armée de corps de métiers pour étayer et replâtrer cette ville qui se lézardait. L'achèvement de l'enceinte, le creusement d'un second port sur la mer de Marmara, la construction d'aqueducs indispensables, l'organisation de plus en plus urgente et gigantesque d'un service

[1] Ammien Marcellin, *Hist. rom.*, l. XXXII, c. XVI. — [2] Jornandes, *Hist. Goth.*, c. XXVIII. — [3] Sozomène, *Hist. eccles.*, l. II, c. III, *P. G.*, t. LXVII, col. 936 sq.

d'eaux alimentant la ville, y entretenait sur pied une véritable multitude de travailleurs [1].

Sous le règne de Théodose et de ses successeurs, on envisagea résolument la question des accroissements indispensables de la cité de Constantin. Un remaniement considérable sinon du plan, du moins de l'aspect de la capitale par des constructions et des démolitions importantes date de ce temps et la *Notitia* nous en garde le souvenir, mais mieux encore le rhéteur Themistius [2], qui connaît dans son moindre détail l'histoire des transformations subies par Constantinople depuis sa fondation jusqu'au règne de Théodose le Grand, et qui réclame une nouvelle enceinte donnant naissance à une ville nouvelle, dont la splendeur sera peut-être à celle de la ville de Constantin ce que la splendeur de celle-ci fut à celle de l'antique Byzance. La cité ne cessa de s'étendre sous Arcadius, mais ce fut sous le règne du fils de cet empereur, le très médiocre Théodose II, triste héritier d'un nom écrasant à porter, que la nouvelle enceinte fut construite. A vrai dire, l'accroissement de la population et le problème des logements n'avaient pas seuls amené ce résultat. La sécurité de la capitale paraissait sérieusement compromise; il s'agissait de la mettre à l'abri d'un coup de main autant que d'un siège en règle. On avait considéré la prise de Rome, en 410, comme un grave avertissement et les Huns, qui venaient de franchir le Danube, apparaissaient comme une perpétuelle menace (fig. 1759).

La nomination d'Anthemius à la charge de préfet du Prétoire pour l'Orient, en 405, par Arcadius fut un bonheur inespéré pour l'empire [3], remis aux mains d'un véritable homme d'État.

Avec la lucidité de sa haute intelligence, il assigna à Constantinople le rôle d'un point stratégique de premier ordre. Après avoir fait refouler les Huns au delà du Danube, il organisa une flotte de deux cent cinquante bâtiments sur ce fleuve et pourvut les villes de l'Illyrie de fortifications. Rattachant Constantinople à ce système formidable, il résolut d'en faire le boulevard de l'empire. Rien dans l'œuvre immense d'Anthemius ne l'emporte en mérite sur cette détermination. Constantinople est redevable à Constantin d'avoir été, à Anthemius d'avoir duré.

Nul citoyen ne fut exempt de concourir sous une forme quelconque à l'œuvre de la fortification de la capitale [4], dont un tiers du revenu annuel fut attribué à la subvention nécessaire pour une semblable entreprise. Les deux célèbres factions, qui exercèrent sur la vie de Constantinople une si étrange influence, « Les Bleus » et « Les Verts » concoururent ou rivalisèrent pour les cotisations personnelles des habitants. La pierre employée pour l'enceinte fut le calcaire tiré des carrières des environs de Makri-keuï. On fit usage de briques mesurant 0m32 sur 0m34 et 0m04 d'épaisseur et sur lesquelles on peut lire parfois le nom de l'office, ou bien celui du donateur et, exceptionnellement, celui de l'empereur régnant et de l'indiction. Le mortier dont on fit usage était mélangé à la brique pilée; on l'employait en couches épaisses; la construction était d'une solidité à toute épreuve [5].

Le mur théodosien fut construit en 413 [6]. La partie inférieure subsiste encore, elle s'étend depuis la mer de Marmara jusqu'aux Blaquernes, et exactement jusqu'au tribunal Hebdomi (= Tekfour Serail). La distance entre l'enceinte constantinienne et l'enceinte théodosienne n'est pas constante, elle varie néanmoins assez peu entre 1500 et 2500 mètres. D'une extrémité à l'autre on constate la parfaite régularité des trois lignes de défense du mur théodosien, l'ἔσωτεῖχος, mur intérieur d'Anthémius, l'ἔξωτεῖχος, mur de Cyrus-Constantin, le fossé avec contre-escarpe qui représente un troisième mur. Quoique les fortifications n'aient reçu leur dernier achèvement que sous la direction du préfet Cyrus, en 439, la ligne formidable dressée par Anthémius suffit à détourner Attila de la simple idée de faire donner l'assaut. Toutefois, il était un ennemi contre lequel nulle précaution n'était possible, le tremblement de terre. En 447, la plus grande partie de la muraille et cinquante-sept tours avec elle furent renversées [7]. Sous la menace du péril — le voisinage d'Attila — ce désastre fut réparé en moins de trois mois par le préfet du prétoire d'Orient, Constantin [8].

ΕΩΑC
ΘΕΥΔΟCIOC ΤΟΔΕ ΤΕΙΧΟC ΑΝΑΞ ΚΑΙ ΥΠΑΡΧΟC
ΚΩΝCΤΑΝΤΙΝΟC ΕΤΕΥΞΑΝ ΕΝ ΗΜΑCΙΝ ΕΞΗ-
ΚΟΝΤΑ

« L'empereur Théodose et l'éparque d'Orient Constantin ont construit cette muraille en soixante jours [9]. » On profita même de l'occasion pour ajouter aux ressources défensives; c'est alors que fut tracée la contre-escarpe, qui donnait en réalité une troisième ligne de défense à la ville [10]. La muraille fut flanquée de cent quatre-vingt-douze tours. L'ensemble formait un obstacle large de 190 à 207 pieds, haut de plus de cent pieds au-dessus du fossé. Ce système de défense devait faire bon service pendant 1000 ans, depuis 447 jusqu'au siège de 1453.

Aujourd'hui encore sur la porte Yeni-Mevlevi Haneh Kapoussi, on lit les témoignages que les contemporains décernèrent à l'empereur et à son ministre :

+ΗΜΑCΙΝ ΕΞΗΚΟΝΤΑ ΦΙΛΟCΚΗΠΤΡΩ ΒΑCΙΛΗΙ+
ΚΩΝCΤΑΝΤΙΝΟC ΥΠΑΡΧΟC ΕΔΕΙΜΑΤΟ ΤΕΙΧΕΙ
ΤΕΙΧΟC +

« En soixante jours, sur l'ordre de l'empereur porte-sceptre, l'éparque Constantin a ajouté un mur à un mur. » L'inscription latine est plus louangeuse [11] :

THEODOSII IVSSIS GEMINO NEC MENSE PE-
RACTO +
CONSTANTINVS OVANS HAEC MOENIA FIRMA
LOCAVIT
TAM CITO TAM STABILEM PALLAS VIX CONDE-
RET ARCEM +

VIII. La capitale religieuse. — La topographie de Constantinople a préoccupé plusieurs érudits : Banduri, Du Cange, Paspates, Déthier, Mordtmann, A. Van Millingen, pour ne citer que ceux qui ont apporté à leurs recherches les ressources et la méthode qui donnent

[1] Théophanes rapporte qu'au IXe siècle la réparation d'un aqueduc nécessita l'introduction dans la ville de 6000 travailleurs. On peut d'après ce nombre juger du reste. — [2] Themistius, *Orat.*, XVIII, édit. Petau, p. 222. — [3] Socrates, *Histoire ecclésiastique*, l. VII, c. 1, *P. G.*, t. LXVII, col. 740 sq. — [4] *Code théodosien*, l. VIII, tit. XXII. — [5] Choisy, *L'art de bâtir chez les Byzantins*, in-4°, Paris, 1883, p. 7-13; H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrét.*, 1907, t. II, p. 9 sq. — [6] Socrate, *Hist. eccles.*, l. VII, c. 1. *P. G.*, t. LXVII, col. 740 sq.; *Code théodosien : De operibus publicis*, l. 51 : *Turres novi muri, qui ad munitionem splendidissimæ urbis extractus est, completo opere, præcipimus eorum usui deputari, per quorum terram idem murus studio ac provisione Tuæ Magnitudinis ex Nostræ Serenitatis arbitrio celebratur.* — [7] *Plurimi urbis Augustæ muri recenti adhuc constructi, cum LVII turribus, corruerunt.* — [8] *Intra tres menses, Constantino Præfecto Prætorio opere dante (muri) re ædificati sunt.* — [9] A. Van Millingen, *Byzantine Constantinople*, p. 47. Inscription de la Porte Yeni-Mevlevi Haneh Kapoussi (*Porta Xylokerkou*), aujourd'hui perdue et conservée par l'Anthologie. — [10] Entre chacune des trois lignes, on avait ménagé un espace suffisant pour les évolutions d'une armée nombreuse. — [11] A. Van Millingen, *op. cit.*, p. 47, 78, 96, 248. On trouvera dans cet ouvrage une description méthodique fort utile du mur intérieur : τὸ κέντρον τὸ μέγα ; τὸ μέγα τεῖχος; le terrassement ou chemin de ronde intérieur : ἡ περίπλανος; le mur extérieur : τὸ ἔξω τεῖχος : τὸ ἔξω κέντρον : τὸ μικρὸν τεῖχος; le chemin de ronde extérieur : τὸ ἔξω περιπάτιον; la contrescarpe : τάφρος · σοῦδα.

seules à un travail des garanties de durée. Notre dessein ne peut être de reprendre après eux une description minutieuse des quartiers, des édifices, des murailles et des portes. Une semblable étude, outre qu'elle nous écarterait considérablement du cadre de ce *Dictionnaire*, exigerait des discussions de détail presque infinies. Pour nous tenir dans les limites de l'archéologie chrétienne, nous nous contenterons donc des grandes lignes descriptives que nous avons tracées et, en nous aidant des plans de Mordtmann et de Van Millingen, nous indiquerons les péripéties de l'Église de Constantinople, le développement du culte et de la vie chrétienne et monastique dans cette Église. Un tel sujet est immense. L'œuvre d'un personnage tel que saint Jean Chrysostome, pour prendre un exemple, peut donner lieu à écrire un livre entier sur les usages et les mœurs de la société cléricale, monastique et laïque à Constantinople; on n'y a pas manqué, mais ici encore nous devons nous interdire toute excursion dans le domaine de la littérature pour nous en tenir au passé monumental. On s'expliquera dès lors ce que notre dissertation aura de volontairement restreint.

A travers bien des vicissitudes l'union effective entre les Églises d'Occident et d'Orient se maintint, sauf de passagères ruptures, jusqu'au déchirement définitif au XIe siècle. Les troubles et le malaise profond qui précédèrent ce déchirement, les conséquences lamentables qui en résultèrent sont liés trop étroitement à l'histoire de Constantinople pour ne pas être étudiés à cette place. Les Grecs ont une tendance marquée à mesurer l'importance religieuse d'un siège épiscopal d'après la situation qu'occupe, dans l'ordre civil, la ville où est placé ce siège. Avant d'être, par un coup de fortune inespéré, devenue Constantinople, la ville de Byzance avait pour évêque un simple suffragant de l'exarque d'Héraclée en Thrace. Devenue résidence impériale et capitale de l'empire, Constantinople prit une importance considérable et son évêque s'éleva rapidement par-dessus tous ses collègues à raison de l'influence que lui donnait la facilité avec laquelle, grâce à son titre, il approchait de la personne sacrée de l'empereur et l'entretenait de ce qu'il lui semblait bon, sous prétexte d'affaires ecclésiastiques. Intermédiaire officieux et négociateur obligé entre l'empereur et l'épiscopat, l'évêque de Constantinople ne pouvait se dissimuler ce que cette haute situation avait de précaire, puisque dans toute cérémonie publique, il devait céder le pas aux métropolitains. Une telle infériorité parut bientôt insupportable aux évêques de la capitale qui, dès lors, ne cessèrent de travailler par tous moyens en vue d'arriver à une suprématie, d'abord honorifique, ensuite effective. La cour ne se montrait pas moins désireuse que les évêques d'élever le rang du siège de Constantinople, et leur aide constante, souvent inavouée, parfois incorrecte, donnée aux entreprises envahissantes du siège, peu scrupuleux en fait de moyens, conduira à une attitude d'indépendance tellement caractérisée qu'elle aboutira naturellement à la séparation, au schisme. Celui-ci n'eut pas d'autre origine que l'ambition désordonnée et impatiente qui aboutit à des actes d'une incorrection manifeste, tels que le canon 28e du concile de 451. On peut dire que le patriarcat de Constantinople, inauguré en 381, s'est séparé de l'Église de Rome et, plus tard, s'est démembré par l'effet du vice constitutionnel de sa naissance. Cette séparation avec l'Occident n'effrayait plus depuis longtemps. On en avait fait l'essai à plusieurs reprises. Entre les années 323 et 787, date du VIIe concile œcuménique, on avait rompu cinq fois; tantôt l'Orient tout entier, y compris l'Égypte et l'Illyricum, tantôt la seule Église impériale, régions de Constantinople et d'Antioche. De 343 à 398 = 55 ans; de 404 à 415 = 11 ans; de 484 à 519 = 35 ans; de 640 à 681 = 41 ans; de 726 à 787 = 61 ans : c'est-à-dire 203 années de rupture sur un total de 464 années. Ainsi pendant les cinq siècles qui suivirent la fin des persécutions, l'Église grecque a passé presque la moitié du temps en dehors de la communion romaine.

Dès l'épiscopat d'Alexandre (314-337), successeur de Métrophane, dont nous avons parlé au début de cette dissertation, l'Église de Constantinople commença à expérimenter le trouble et la confusion avec les débuts de l'hérésie arienne. En 335, un concile s'y réunit en faveur d'Arius dont on voulut imposer la réconciliation à l'évêque Alexandre. Celui-ci refusa et la mort soudaine d'Arius résolut la difficulté menaçante. Le successeur d'Alexandre fut Paul, déporté à Singara, en Mésopotamie (339), pour faire place à un intrigant célèbre, Eusèbe de Nicomédie, qui ne fit que passer (339-341). Après lui commencèrent les douleurs. Paul fut rappelé et en même temps le parti arien choisit un prélat nommé Macédonius. Exilé de nouveau à la suite d'une émeute, Paul remontait sur son siège une troisième fois, de 346 à 351 ; exilé une fois de plus, on l'étrangla dans le lieu de son exil. Macédonius l'arien demeuré seul inaugura une persécution sanglante que sa déposition interrompit. Après lui se succédèrent deux ariens, Eudoxe et Démophile, dont l'épiscopat fut marqué par des épreuves et des martyres; enfin, en 379, Grégoire de Nazianze entreprit la restauration de l'orthodoxie, mais sa présence sur le siège de Constantinople fut trop rapide, 379-381, et d'ailleurs on peut se demander si ce moine métaphysicien et poète avait les qualités indispensables pour réparer les ruines causées par quarante années de domination arienne. Voici la suite des mutations épiscopales pendant cette période troublée :

Métrophane Ier, 306 ou 307 au 4 juin 314.
Alexandre, 314-août 337.
Paul Ier (1re fois), 337-339.
Eusèbe de Nicomédie, 339 à la fin de 341.
Paul Ier (2e fois), fin 341 au début de 342.
Macédonius Ier (1re fois), début 342-début 346.
Paul Ier (3e fois), début 346 à la fin de 351.
Macédonius Ier (2e fois), fin de 351 au 27 janvier 360.
Euxode d'Antioche, 27 janvier 360-début de 370.
Démophile, début de 370 au 25 novembre 380.
Évagre, en 370.
Grégoire Ier de Nazianze, 379 à juin 381.
Maxime Ier le Cynique, 380.

Pendant cette première période, de 330 à 381, un premier travail d'isolement s'opère mystérieusement, il s'esquisse sous la forme du détachement de Constantinople par rapport à Antioche. Avant la fondation de Constantin la dénomination d'Église grecque ne répondait à aucune réalité objective. Un sentiment très vif de solidarité tenait attaché l'Orient à l'Occident, le mouvement, ou pour mieux dire, la simple pensée sécessionniste n'existait pas. Sous la réserve de ce fait indiscutable trois groupes ecclésiastiques s'étaient organisés dans les provinces situées à l'est du patriarcat romain et avaient pu, sans préjudice de l'union, arriver à posséder une réelle individualité. Ces groupes étaient constitués par l'Asie proconsulaire dont l'originalité s'altéra rapidement, par l'Égypte où on aurait pu signaler des germes séparatistes dans l'excès de la tendance particulariste, par le cercle d'Antioche comprenant l'épiscopat syrien et asiate (pour la partie orientale qui formera le diocèse du Pont-Antioche) attirait dans son orbite d'immenses provinces et une multitude d'évêques. Cependant, on avait pu pressentir un rival de très bonne heure dans la personne de l'évêque de la résidence impériale à qui revenait le rôle de conseiller des princes et de l'empereur. Eusèbe de Nicomédie, au temps où Licinius et Constantin avaient résidé dans sa ville épiscopale, avait sur-le-champ pris une influence

qui balançait celle de l'évêque d'Antioche. Pendant le règne de Constance, le séjour prolongé de la cour à Antioche rendait à l'évêque de cette ville son prestige entamé, mais le règne de Julien rompit la tradition et dès que l'empire, avec Théodose, se fut installé définitivement à Constantinople, Antioche ne cessa de décliner.

Dès le temps de Constantin, un glissement se fait vers la capitale nouvelle, manifestement un groupement se prépare, d'où sortira l'Église grecque, et qui doit son centre attractif à l'empereur, à la cour. Autour de l'évêque de Constantinople et à son appel on voit fréquemment se réunir une assemblée épiscopale composée de prélats de passage dans la capitale, en visite à la cour ou attachés au service impérial, la σύνοδος ἐνδημοῦσα. Ce concile sévit à l'état endémique, présidé par l'évêque de Constantinople auquel il confère une dignité et une autorité mal définies mais réelles. Cet épiscopat discipliné à merveille, on pourrait même dire domestiqué, se détache de plus en plus de l'évêque d'Antioche, son chef naturel. Si celui-ci conserve parfois, dans les pièces officielles, la préséance, cette concession n'emporte pour lui aucune supériorité de fait. L'épiscopat d'Asie, de Thrace, du Pont et de Cappadoce ne lui rend qu'une subordination de pure politesse, dont il se dispense parfois. Tout ce monde gravite désormais autour de l'empereur et c'est l'évêque de Constantinople qui bénéficie de cette évolution.

Périodiquement, on voit s'affirmer la prétention encore sournoise de composer un groupement nouveau, indépendant, égal et supérieur aux anciens groupements ecclésiastiques. L'arianisme, formidable contradiction théologique, sera le véhicule puissant de cette combinaison antitraditionnelle, purement politique et administrative, qui, en 359, sanctionne l'abandon de la tradition et du concile de Nicée. Brusquement et violemment, la volonté impériale amène une réaction orthodoxe. « La crise dogmatique se termina, ou à peu près, en 381 ; alors les éléments orthodoxes que renfermait l'épiscopat d'Orient prirent définitivement le dessus; le reste, sauf quelques fanatiques, qui se laissèrent destituer et persécuter, s'aligna sur la cour impériale. Quant à la crise ecclésiastique, elle continua comme de plus belle. Les cadres avaient trop servi pour être abandonnés; ils furent maintenus. Du bas Danube au désert de Syrie, l'épiscopat continua de se considérer comme un seul corps dont l'empereur était moralement le chef. Constantinople, fondée un demi-siècle plus tôt, avait été pourvue de privilèges hors ligne; ce n'était pas une grande ville quelconque que l'on avait créée sur le Bosphore, c'était une nouvelle Rome. Et justement, depuis la mort de Constantin, il y avait presque toujours eu deux empires, l'un d'Occident, l'autre d'Orient. La nouvelle Rome orientale supplanta Antioche dans la situation de capitale et dans celle de métropole ecclésiastique. Déjà le concile de 381 réclame pour son évêque les mêmes honneurs que pour celui de l'ancienne Rome[1]. »

IX. Le patriarcat. — Les évêques du concile de 381, héritiers de ceux qui avaient fondé l'Église impériale, entendaient bien que cette Église eût pour centre la capitale constantinienne. Ils confièrent la cause à un personnage nommé Nectaire, préteur de Constantinople, catéchumène et « muet comme un poisson », qu'on appela à la succession de Grégoire de Nazianze. Ici s'ouvre une nouvelle période qui dure soixante-dix ans, de 381 à 451, pendant laquelle se succèdent dix évêques.

Nectaire, juin 381 au 27 septembre 397.
Jean Ier, Chrysostome, 26 février 398 au 20 juin 404.
Arsace, 27 juin 404 au 11 novembre 405.
Atticus, mars 406 au 10 octobre 425.
Sisinnius Ier, 28 février 426 au 24 décembre 427.
Nestorius, 10 avril 428 au 22 juin 431.
Maximien, 25 octobre 431 au 12 avril 434.
Proclus, 12 avril 434 au 12 juillet 446.
Flavien, juillet 446 au 11 août 449.
Anatole, décembre 449 au 3 juillet 458.

Tous ces prélats, de mérites fort divers[2], travaillèrent sans trêve, avec une persévérance louable au développement du prestige et des privilèges du siège épiscopal et à l'accroissement de leur propre juridiction. On a fait remarquer que « c'est dans ce laps de temps si restreint que les empiètements de Constantinople apparaissent au grand jour avec un esprit de suite et une ténacité remarquables. » Il est malaisé de juger des intentions qui, chez plusieurs des évêques nommés, ont dû être pures de tout sentiment d'ambition personnelle; mais les faits nous montrent les évêques de Constantinople, âpres, plus qu'on ne le souhaiterait, à procurer à leur siége des privilèges exorbitants. Nous allons en suivre le développement.

Le 6e canon de Nicée (325), d'une rédaction passablement obscure, semblait, d'un accord unanime, avoir garanti à l'évêque d'Antioche sur le diocèse d'Orient les droits garantis aux sièges de Rome et d'Alexandrie sur les provinces d'Occident et d'Égypte: enfin, les éparchies d'Héraclée, d'Éphèse et de Césarée exercèrent les mêmes droits sur les diocèses de Thrace, d'Asie et de Pont. Le concile de Constantinople (381) donna dans son 2e canon l'interprétation officielle qu'on vient de lire. On le voit, il n'est pas encore question de patriarcat, le nom lui-même n'est pas employé mais les circonscriptions patriarcales existent en fait. Cependant Constantinople fait effort pour se soustraire à l'autorité de sa métropole Héraclée de Thrace et parvient à faire libeller par le concile un 3e canon, ainsi conçu : « L'évêque de Constantinople doit avoir la prééminence d'honneur après l'évêque de Rome, car cette ville est la nouvelle Rome[3]. » Ce canon consacre la prétention à régler l'importance du siège épiscopal d'après le rang de la ville dans l'ordre civil. C'est un premier point acquis dont les conséquences fort graves ne se feront connaître qu'après le concile de Chalcédoine; mais, dès lors, les évêques de Constantinople semblent avoir commencé à tirer parti de la concession faite. D'après Socrate, ils exercèrent à partir de ce moment leur autorité sur la Thrace[4], mais cette remarque est fort discutable et il semble d'après le contexte que l'historien « ne se rendait pas bien compte de la situation, car il ajoute que Helladius de Césarée, Grégoire de Nysse et Ostréius de Mélitène en Arménie se partagèrent la juridiction sur le Pont, pendant qu'Amphiloque d'Iconium gouvernait l'Asie, de concert avec Optimus d'Antioche de Pisidie. Il n'y a donc pas à faire état de paroles aussi vagues et aussi contradictoires qui, prises à la lettre, excluraient Éphèse du gouvernement de l'Asie. De même, le passage de Théodoret, auquel on se réfère pour attribuer à Constantinople le gouvernement de la Thrace[5], n'avance rien de semblable, puis-

[1] L. Duchesne, *Les Églises séparées*, in-12, Paris, 1896, p. 176-177. — [2] Nectaire et son frère Arsace sont deux non-valeurs. Entre les deux, Jean Chrysostome, qui eut des lueurs de génie; après eux, des cerveaux bien faits et des hommes aussi sages que vertueux ou même saints. — [3] La Novelle CXXXI donne un important commentaire de ce canon : *Item sancimus, secundum eorum* (Nicée et Constantinople), *definitiones, sanctissimum veteris Romæ papam primum esse omnium sacerdotum, beatissimum vero archiepiscopum Constantinopolis, novæ Romæ, post sanctissimam apostolicam sedem Romæ secundum locum habere, reliquis vero omnibus præferri.* — [4] Socrate, *Hist. eccles.*, l. V, c. VIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 580. — [5] Théodoret, *Epist.*, LXXXVI, *Ad Flavianum*, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1280.

qu'il se contente de parler de la division en diocèses, mais sans rien préciser [1]. »

A défaut d'un texte juridique formel, l'évêque de Constantinople ne laissa pas d'exercer en pratique, dès cette époque, sa juridiction sur la Thrace et les diocèses de Pont et d'Asie, comprenant respectivement six, onze et onze provinces [2]. Mis en goût par ces envahissements aux dépens des exarques d'Héraclée, d'Éphèse et de Césarée, on imagina d'empiéter sur le territoire de l'évêque de Rome. Le 14 juillet 421, une loi de Théodose II fit passer les provinces du diocèse d'Illyricum sous la juridiction de l'évêque de Constantinople [3]. Mais le pape Boniface s'y opposa avec tant d'énergie que la loi fut inappliquée; cette fois le coup était manqué. Il n'en fut pas de même avec Antioche.



1 Thermæ Arcadianæ quas anno ante Theodosii patris obitum extruxerat in prima Urbis Constantinopolitanæ Regione Arcadius Imperator, ac marmoreis columnis et quamplurimis statuis exornaverat. 2 Milites Prætoriani. 3 scythæ seu Gothi jumentorū sarcinariorū ductores.

1760. — Bas-relief de la colonne de Théodose à Constantinople, d'après Banduri.

Ici, la résistance des évêques était énervée par les conditions lamentables d'une Église affaiblie par un schisme local de quatre-vingts ans. Une série d'usurpations perpétrée depuis le concile de 381 montrait à tous Antioche livrée aux mains de sa rivale et hors d'état de disputer la prééminence. Avec Alexandrie la situation était très différente. Le conflit était arrivé à l'état aigu. « Il s'agissait de savoir lequel des deux (du byzantin ou de l'alexandrin), commanderait au nouveau corps ecclésiastique de l'empire oriental [4]. » Si les évêques de Constantinople étaient entreprenants, le « Pharaon » d'Alexandrie n'était pas d'humeur à laisser entamer ses prérogatives traditionnelles. On le vit bien à diverses reprises lorsque l'épiscopat d'Orient dut se résigner à subir les sentences alexandrines portées sur trois évêques de Constantinople dont le plus grand crime était d'avoir été élus malgré le patriarche alexandrin. Mais la revanche fut terrifiante. En 451, on vit le patriarche égyptien assis devant le concile au banc des accusés et déposé par le pape de Rome.

Constantinople vit ses efforts couronnés de succès par le fameux 28e canon de Chalcédoine qui consacrait la longue série d'empiétements en affirmant la préséance honorifique de l'évêque de Constantinople dont la juridiction effective s'étendait sur les trois diocèses de Thrace, d'Asie et du Pont avec droit d'ordonner les métropolitains ainsi que les évêques des pays barbares soumis à ces mêmes provinces; et ces avantages étaient concédés, d'après le concile même, parce que Constantinople était la capitale de l'empire, la résidence habituelle du *basileus* et du sénat, tout comme l'ancienne Rome.

Les accroissements et les transformations ultérieures du patriarchat, seront étudiés dans des travaux différents [5].

X. Aspect monumental. — Depuis le temps de Constantin, malgré l'exode passager de Constant et de Julien, Constantinople, demeurée capitale indiscutée de l'empire, n'avait cessé de prospérer. Au temps de Justinien la cité comptait près d'un million d'habitants [6] parmi lesquels, au dire de Procope, soixante-dix mille barbares [7]. A côté des merveilles de l'architecture et du luxe le plus désordonné grouillait une ville sordide et puante réfugiée dans les coins et les ruelles d'accès difficile. Les historiens ont décrit l'aspect hétéroclite de la capitale, les crises qui la secouaient, mais ces détails n'appartiennent pas à notre sujet [8]; l'archéologie est moins bien partagée. Les descriptions des anciens voyageurs comme Buondelmonte, Pierre Gyllius et quelques autres sont loin de valoir la reproduction des édifices. Nous devons nous satisfaire avec

[1] S. Vailhé, dans le *Dictionn. de théol. cathol.*, t. III, col. 1322. — [2] Théodoret, *Hist. eccles.*, l. V, c. XXVIII, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1257. Cf. Hefele, *Histoire des conciles*, édit. H. Leclercq, in-8°, Paris, 1908, t. II, part. 2, addenda. — [3] *Code justinien*, l. I, tit. II, l. 6; *Code théodosien*, l. XVI, tit. II, lig. 45. — [4] L. Duchesne, *Les Églises séparées*, in-12, Paris, 1896, p. 189. — [5] S. Vailhé, dans le *Dictionn. de théol. cathol.*, t. III, col. 1315-1350. — [6] Krause, *Die Byzantiner des Mittelalters*, p. 72. — [7] Procope, *Historia arcana*, c. CXXXII. — [8] C. Diehl, *Justinien et la civilisat. byzant. au VIe siècle*, in-4°, Paris, 1901, p. 432 sq.

quelques dessins tels que le plan, que nous avons fait reproduire, de Buondelmonte, ou bien le croquis de la colonne de Théodose attribué à Gentile Bellini, une basilique représentée sur un ivoire de Trèves, et quelques autres pièces précieuses sans doute, mais manifestement insuffisantes.

Les bas-reliefs de la colonne de Théodose publiés par Banduri représentent l'entrée triomphale de l'empereur le long de la Voie Sacrée, en 386. On y distingue le *Forum Tauri* avec ses basiliques et ses portiques à deux étages, les thermes d'Eudoxie et ceux d'Arcadius. Ce document, malgré son imperfection évidente, est d'autant plus précieux qu'il ne subsiste plus rien des bas-reliefs (fig. 1760). Les édifices que nous entrevoyons sous un disgracieux profil ne peuvent nous donner qu'une faible idée de la magnificence de la ville dont nous donnerons ici une description sommaire [1].



4. Thermæ Eudoxianæ ab Eudoxia Augusta Arcadii Imperatoris uxore in Regione quintâ extructæ, ut habetur in veteri Urbis Constantinopolitanæ Descriptione. 5. Dianæ sacerdotissa, cui scythæ venationi dediti sacrificabant, ducit cervum eidem Dex sacrum.

1760 *bis*. — Bas-relief de la colonne de Théodose à Constantinople.

« Une description de Constantinople, écrite deux siècles après sa fondation, par Procope, dans son ouvrage *De ædificiis*, nous apprend que la ville comptait 4388 maisons patriciennes, ce qui est le double des chiffres donnés par Victor Publius dans son recensement de Rome. Il est vrai que ces chiffres ne correspondent pas aux mêmes époques.

« D'après Georges Codinus, le luxe de ces maisons était considérable. La maison de Lausos, qu'il cite particulièrement et qui se trouvait sur la Mese (la grande rue du Centre) près du prétoire du préfet de la ville, était un des douze palais que Constantin avait fait construire pour ses patrices. Lausos, un des dignitaires d'Arcadius, l'avait orné de petites colonnes et de marbres variés et précieux. Des frontons de marbre, des fontaines, des escaliers et des autels carrés y subsistent encore aujourd'hui pour l'ornement de la ville... »

« Dans le groupe de Lausos, dit Cédrenus, étaient des appartements richement décorés, des hôtelleries

« Saint Jean Chrysostome se plaint vivement, à la fin du IVe siècle, du luxe insensé déployé par les patriciens. Les riches particuliers, dit-il, avaient des salles de bains, des portiques, de longs promenoirs, des jardins, des aqueducs, ce n'étaient que lambris dorés, portes d'ivoires, murailles incrustées de marbre, couvertes de lames d'or, mosaïques sur le sol, etc., les lits, les chaises, les meubles étaient en or, en argent, en ivoire.

« Nous savons, par Olympiodore, qu'à cette même époque la Rome dégénérée et privée d'une partie de ses patriciens devenus byzantins était encore colossalement riche. Les fortunes de 4 millions de revenus de notre monnaie étaient nombreuses et celles de 1 million de rente seulement étaient considérées comme secondaires. A Constantinople les fortunes n'étaient pas moindres.

« Malheureusement tous les palais de ces patriciens, bâtis à la romaine, mais trop hâtivement, durèrent peu ; les tremblements de terre et les incendies, extrêmement fréquents, contribuèrent à leur chute.

« Enfin, la décadence, à la fin du Ve siècle, les violations de frontières par les barbares, la perte des pro-

[1] De Beylié, *L'habitation byzantine*, in-4°, Paris, 1902, p. 29-31.

vinces qui constituaient une bonne partie de la fortune immobilière des patriciens ne permirent plus de vivre sur le même pied qu'auparavant et amenèrent la disparition des grands palais romains.

« Au VIe siècle, au moment même de la formation définitive du style byzantin et de l'érection de Sainte-Sophie, la manière de vivre des habitants et, par suite, les dispositions intérieures des habitations se modifièrent complétement. La foule des clients et des parasites s'éclipsa, et sur l'emplacement des anciens palais s'élevèrent des cités de rapport.

« Constantin, nous l'avons dit, avait attiré, par des privilèges et des distributions de vivres, une population très nombreuse. En peu de temps la ville fut tellement peuplée que l'enceinte, à peine achevée, devint trop petite. Les maisons, entassées dans un terrain nécessairement borné, chevauchèrent les unes sur les autres et rendirent les rues fort étroites, au point d'entraver absolument la circulation des voitures. Il est fort probable que, dès cette époque, les architectes adoptèrent les balcons en encorbellement, les loggia, les moucharabies, les bow-windows, pour gagner de l'espace sur les rues. Cette mode existait déjà à Pompéi trois siècles auparavant, ainsi qu'en témoignent les fresques de Boscoreale et la logette bien connue de l'une des rues de Pompéi. Elle existait également en Syrie, dès le IVe siècle, et nous en trouvons de nombreux exemples plus tard, au XIe siècle, d'après le manuscrit de Skylitzès. De nos jours cette disposition est courante.

« Un des traits originaux de la nouvelle cité est d'avoir réuni les deux traditions de Rome et de l'Orient, qui ont fini par se fondre. On rencontre la tradition orientale, en sa structure même, dans la rue Centrale et les innombrables portiques bordant toutes les avenues. M. J. Strzygowski a constaté que, pour l'aménagement des eaux, on emprunta, au IVe siècle, le réservoir syrien à ciel ouvert, et au Ve, lorsque la ville se fut étendue et que la place manqua, la citerne souterraine alexandrine. Il est donc probable qu'en dehors des édifices publics et des maisons de luxe, l'Orient, l'Asie-Mineure, alors très prospère, et surtout la Syrie, fournirent une grande partie du personnel appelé à construire la nouvelle ville. Une loi de Constantin montre que la majorité de la noblesse s'était recrutée surtout en Asie; enfin l'éclat du luxe dont nous venons de parler et que stigmatisent les Pères de l'Église est une manifestation typique des usages de l'Orient.

« Aussi peut-on penser que les maisons romaines formèrent l'ossature et les points saillants de la nouvelle capitale, mais qu'on rencontrait, derrière les portiques des rues principales et dans le dédale des rues populaires, de très nombreuses habitations conçues



6. Forum Tauri seu Theodosii a Theodosio Magno extructum et de ejus nomine Theodosiacum nuncupatum ac solenni ritu dedicatum anno Imperii XV. ipso et Abundantio Coss. 7. In curru a bobus tracto scytharum more sedet scytharum Princeps cum uxore ac uno ex primatibus 8 Miles Prætorianus alterum ex castris amicum advenientem offendens amplectitur.

1760 *ter.* — Bas-relief de la colonne de Théodose à Constantinople.

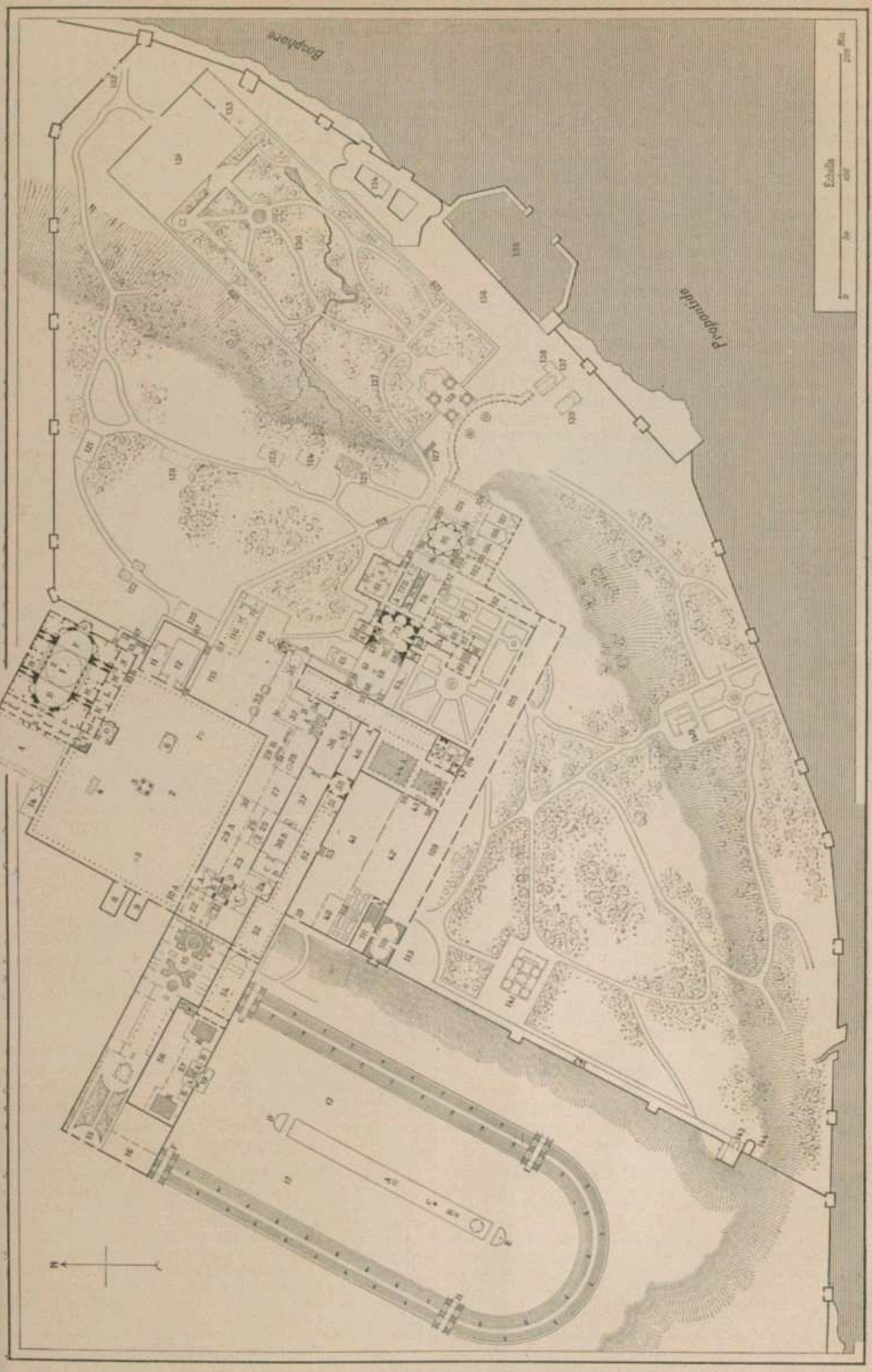
dans le goût de la maison syrienne et ne différant de celle-ci que par les matériaux employés, le nombre des étages et quelques modifications aux dispositions intérieures imposées par les mœurs et les habitudes de la capitale. »

XI. QUELQUES ÉDIFICES. — Deux causes de ruine ont contribué activement à faire disparaître la ville de Constantin, de Théodose et de Justinien, en sorte que les monuments qui ont subsisté appartiennent, pour la plupart, à une époque moins ancienne. Ces causes sont la condition défectueuse des constructions constantiniennes et les désastres, incendies, tremblements de terre, sacs et pillages qui ébranlèrent les murailles et anéantirent les œuvres d'art. Ajoutons la persécution iconoclaste qui ruina systématiquement ce qui avait échappé aux éléments. Une cause plus efficace encore pour tant de destructions fut la volonté et le moyen de substituer une ville nouvelle à l'ancienne. Aux IXe, X^e^ et XIe siècles, grâce aux victoires et à la bonne administration des empereurs de la famille macédonienne, Byzance atteignit l'apogée de sa puissance et de son influence. Les revenus de l'empire atteignirent, à cette époque, 3 milliards de notre monnaie et ceux de la seule

LE PALAIS IMPÉRIAL DE CONSTANTINOPLE ET SES ABORDS

LÉGENDE

1 Sainte-Sophie : A, atrium; B, exonarthex; C, narthex; D, nef inférieure; E, naos; F, solea; G, bema; H, bas-côtés; I, vestibule du narthex; J, passage et cour; K, horologion; L, puits sacré; M, métatorion; N, triclinium Thomaïtès; O, baptistère; P, didascalios et escalier descendant des bas-côtés supérieurs méridionaux et conduisant dans le vestibule du narthex.
2 Forum Augusteon.
3 Milliaire.
4 Statue équestre de Justinien.
5 Colonne de Constantin portant une croix.
6 Oratoire de Saint-Jean l'Évangéliste.
7 Colonne portant une ancienne statue d'Apollon à laquelle on donnait le nom de Constantin.
8 Chapelle de Saint-Constantin.
9 Sainte-Marie du Forum.
10 Portes du Forum Augusteon : A, porte Mélétion; B, porte Anéthas, à l'angle nord-est du Forum, conduisant à la vieille ville par une voie en arrière du chevet de Sainte-Sophie.
11 Sainte-Marie Chalcopratiana.
12 Sénat.
13 Escalier de bois faisant communiquer Sainte-Marie-Chalcopratiana et le palais impérial avec les galeries supérieures de Ste-Sophie.
14 Chapelle Saint-Alexis.
15 Thermes de Zeuxippe.
16 Maison entre ces thermes et l'hippodrome.
17 Hippodrome : A, obélisque de granit au centre; B, obélisque de pierre revêtu de bronze; C, colonnes des serpents; D, borne des Bleus au nord; E, borne des Verts au midi; F, porte nord-ouest; G, porte nord-est du côté de Daphné; H, porte sud-ouest, du côté de la ville; I, porte sud-est, dite de la Mort; K, cours du Manganon, au-dessous des terrasses du palais du Cathisma; on y entrait de l'hippodrome par des arcades ouvertes dans le mur septentrional.
18 Cathisma (18-19, tribune des jeux).
19 Stama : A, tribunes dépendant du Cathisma, à droite et à gauche de l'estrade sur laquelle était établi le trône impérial; B, galeries sur les terrasses du palais du Cathisma.
20 Vestibule de la Chalcé, salle circulaire surmontée d'une coupole : A, atrium terminé en hémicycle; B, chytos ou galerie d'entrée; C, galerie postérieure terminée en abside; D, grande porte de bronze; E, petite porte du Chytos.
21 Oratoire du Sauveur renfermant le tombeau de Jean Zimitsès
22 Les Nouméra.
23 Triclinium des Scholaires.
24 Chapelle des Saints-Apôtres.
25 Lychnos, tribunal terminé par une abside.
26 Galerie ou vestibule des Lychnos, entre les Scholaires et les Excubiteurs.
27 Triclinium des Excubiteurs.
28 Triclinium des Candidats.
29 Les courtines, longue cour divisée en deux parties marquées A et B.
30 Porte de bronze séparant les courtines en deux parties.
31 Macron des Candidats.
32 Grand Consistorion s'ouvrant sur le Macron des Candidats par trois portes d'ivoire correspondant aux trois escaliers devant les portes de bronze : A, estrade du trône; B, porte de communication avec la salle à manger (n. 34).
33 Degrés et porte de l'Héliacon de la Magnaure.
34 Grande salle à manger communiquant avec le grand Consistorion : A, et avec la Thermastra, étage du rez-de-chaussée au-dessous de la terrasse de Daphné (c).
35 L'église du Seigneur : A, sacristie ou trésor; B, oatos, pièce à coupole; C, petit porche avec escalier montant à l'Heliacon de la Magnaure; D, galeries extérieures conduisant à la porte (n. 66).
36 Onopodion, cour supérieure entre l'Augusteon (n. 48) et le grand Consistorion (n. 32).
37 Exaéron, atrium du triclinium des dix-neuf lits.
38 Triclinium des dix-neuf lits : A, portique; B, triclinium; C, accoubiton; D, porte de sortie sur le Peripatos du palais.
39 Porte de fer de la cour du palais de Daphné, entrée du palais du côté de l'hippodrome.
40 Conciergerie du palais de Daphné.
41 Première cour du palais de Daphné.
42 Hippodrome du palais ou hippodrome couvert.
43 Porte d'ivoire et escalier conduisant aux
44 Galeries ou terrasse supérieure de Daphné : A et B, cours; (*compluvium*). au-dessous, au niveau de l'étage du rez-de-chaussée nommé Thermastra.
45 Sainte-Marie de Daphné, ancien naos.
46 Oratoire de la Sainte-Trinité.
47 Baptistère.
48 Triclinium augusteos. A, porte sur la terrasse de Daphné.
49 Portique de la main d'or.
50 Salon octogone.
51 Coiton de Daphné.
52 Peripatos du palais conduisant du palais de Daphné à Saint-Étienne.
53 Escalier montant de la cour de Daphné sur le Peripatos (n° 52).
54 Église Saint-Étienne.
55 Escalier secret pour monter dans le palais de Cathisma.
56 Palais de Cathisma ou de l'hippodrome.
57 Terrasse de ce palais.
58 Portes de la Thermastra.
59 Escalier descendant de la terrasse de Daphné dans l'abside.
60 Abside de la Phiale.
61 Phiale mystérieuse du Triconque, atrium du palais sacré.
62 Courcelle au midi du mur hémicirculaire de l'abside.
63 Les bains de Theoctistos.
64 Triclinium Pyxitès.
65 Naos de Saint-Jean.
66 Porte du Spatharicion
67 Courcelle au nord du mur hémicirculaire de l'abside.
68 Bassin de la Phiale du Triconque.
69 Escaliers de marbre pour monter de la Phiale au Sigma.
70 Porche ou tropice donnant entrée à l'étage de rez-de-chaussée du Sigma.
71 Sigma, péristyle du palais sacré.
72 Styrax, petit escalier en colimaçon par lequel on descendait dans le Sigma inférieur.
73 Triconque.
74 Galeries du Triconque.
75 Porte de l'ancien trésor, dite Monothyros.
76 (derrière 75) Degrés pour descendre au Lausiacos.
77 A, l'ancien trésor; B, cour intérieure au niveau du rez-de-chaussée; C, Bureaux.
78 Cuisines et dépendances pour le service de l'empereur.
79 Eros, triclinium, cabinet d'armes : A, escalier descendant au jardin.
80 Galerie des Quarante-Saints.
81 La Perle, triclinium : A, chambre à coucher; B, galeries donnant des entrées au corps de logis conduisant à
82 Terrasse de la Perle.
83 Le Carien, triclinium.
84 Terrasse communiquant à la cella méridionale en arrière du Triconque.
85 Conbouclion Camilas.
86 Conbouclion Mesopatos.
87 Vestiaire, et au-dessous, au rez-de-chaussée, l'Harmonie, chambre à coucher de l'impératrice sous Théophile et Michel III.
88 Bâtiment dans la hauteur du rez-de-chaussée, divisé en deux pièces dont l'une est occupée par l'oratoire de Sainte-Agnès.
89 Bâtiment en aile en retour de celui-ci et du vestiaire (n. 87).
90 Triclinium isolé entre les bâtiments ci-dessus et le Lausiacos (n. 92).
91 Tropice ou porche du Lausiacos.
92 Triclinium Lausiacos.
93 Oratoire de Saint-Basile.
94 Tripéton ou Horologion.
95 Chrysotriclinium, salle du trône, octogone avec huit vestibules du Chrysotriclinium, absides.
96 Oratoire de Saint-Théodore.
97 Escalier pour monter à la galerie de la coupole du Chrysotriclinium.
98 Pièce irrégulière dans l'écoinçon, nord-ouest du grand carré qui renfermait le Chrysotriclinium.
99 Escalier dans l'angle sud-ouest du grand carré du Chrysotriclinium.
100 Salle à manger du Cenourgion avec entrée sur le Tripéton et communication avec
101 Le Macron du Coiton.
102 Cenourgion, grand salon dont la voûte était portée par seize colonnes.
103 Vestibule de la chambre à coucher flanqué de deux petites chambres pour le service.
104 Coiton sacré, grande chambre à coucher impériale.
105 Héliacon du Phare.
106 Église de Sainte-Marie-du-Phare.
107 Naos de Saint-Démétrius.
108 Phare.
109 Grand triclinium de Justinien.
110 Vestibule des Seyla.
111 Escalier conduisant de la Phiale (n. 112) et de l'hippodromios (n. 42) au vestibule des Seyla : A, porte de communication avec l'Hippodromios.
112 Phiale des Seyla.
113 Terrasse élevée au-dessus d'arcades et communiquant avec le triclinium de Justinien (n. 109) et le vestibule des Seyla (n. 110).
114 Escalier conduisant au triclinium de Justinien (n. 109) dans le Thermastra, étage de rez-de-chaussée au-dessous de la terrasse de Daphné (n. 44).
115 Héliacon ou cour s'étendant devant la façade occidentale et sur le flanc méridional du
116 Grand triclinium de la Magnaure.
117 Galeries partant de l'étage supérieur de la Magnaure.
118 Porte Monothyros, s'ouvrant sur le Forum.
119 Peripatos, passage dallé de marbre allant de la porte Monothyros jusqu'à l'Héliacon du Phare.
120 Caballarios, écurie.
121 Aëtos, palais sur le sommet de la colline.
122 Constructions en forme de pyramides, l'une d'elles renfermait un riche oratoire dédié à la Théotocos.
123 Trésor impérial.
124 Garde-meuble.
125 Bains de l'empereur.
126 Ruine antique.
127 Descente du Boucoléon.
128 Nouvelle église, basilique.
129 Deux peripatos couverts, galeries s'étendant au nord et au midi de l'église et renfermant
130 Le Mésocépion, jardin à l'orient de l'église.
131 Le Tzycanistérion, carrousel à ciel ouvert pour les exercices hippiques des empereurs.
132 Porte ouverte dans le mur d'enceinte.
133 Bâtiment à l'extrémité du Tzycanistérion, sur la mer, servant de garde-meuble à la nouvelle église.
134 Palais de Boucoléon, château-fort.
135 Port du Boucoléon.
136 Quai du Port.
137 Chapelle d'Élie Thesbite.
138 Oratoire Saint-Clément.
139 Oratoire du Sauveur.
140 Palais de Porphyre.
141 Pentaconbouclon, édifice à cinq coupoles.
142 Galeries de Marcien.
143 Naos de Saint-Pierre.
144 Oratoire du chef de l'armée céleste.



1761. — Plan d'ensemble du palais impérial. D'après J. Labarte, *Le palais impérial de Constantinople*, Paris, 1861.

capitale 550 millions. On conçoit sans peine que les arts de toutes sortes se soient singulièrement développés au sein d'une telle prospérité permettant de satisfaire les plus audacieuses et les plus coûteuses fantaisies (fig. 1761).

1° *Le palais impérial.* — Commencé par Constantin, reconstruit en partie avec des agrandissements notables sous Justinien, remanié à nouveau au Xe siècle, le palais impérial présentait pendant la dernière période du bas-empire un aspect passablement hétéroclite. Il a fait l'objet d'une monographie, restée classique, de Labarte[1], bien qu'elle ait reçu depuis son apparition quelques rectifications de détail, les seules possibles jusqu'au jour où l'on pourra entreprendre des fouilles sur les lieux mêmes.

Le palais, dont nous ne donnerons ici qu'une description très sommaire, présentait à la vue l'ensemble un peu incohérent de sept péristyles ou vestibules, huit cours intérieures, quatre grandes églises, neuf grandes chapelles, neuf oratoires ou baptistères, quatre salles de gardes, trois grandes galeries, cinq salles d'audience et de réception, dix appartements réservés à l'habitation personnelle de l'empereur et de la maison impériale, trois salles à manger, sept galeries et trois allées destinées à mettre en communication les diverses parties du palais, une bibliothèque, une galerie d'armes, une salle de trophées, trois terrasses à ciel ouvert, un manège, deux bains, huit palais particuliers, des jardins, un fort. Abandonné dans la seconde moitié du XIIe siècle par les empereurs[2], le palais impérial tomba en ruines, fut exploité pour d'autres constructions. En 1422, le voyageur Buondelmonte n'en trouva plus aucune trace. La superficie du palais et de ses jardins formait un triangle de 2000 mètres de base sur 500 mètres de hauteur environ[3]; le grand côté était situé au bord de la mer.

2° *Le Forum Augusteon.* — Cette place séparait l'église de Sainte-Sophie de l'enceinte nord du palais impérial. C'était un vaste quadrilatère avec double rang de portiques garnis de statues[4]; au centre se voyait le Milliaire, sorte d'arc de triomphe à arcades, point de départ de toutes les routes. Plus près de Sainte-Sophie, la statue colossale en bronze de Justinien à cheval, en costume romain[5]. Sur l'*Augusteon*, près de *Chalcé*, se trouvait le *Tetradision* ou Université. « C'était, dit Georges Codinus, un octogone avec huit portiques ou pièces voûtées dans lesquels se trouvaient les maîtres de toute science que l'empereur consultait souvent. Les maîtres se succédèrent depuis 414 jusqu'à la dixième année de Léon l'Isaurien (727); comme ils refusèrent de s'associer aux illégalités de l'empereur, celui-ci les fit brûler avec l'édifice lui-même. Ils étaient seize, tous moines. » Dans la suite, la bibliothèque fut reconstituée, mais logée dans le palais impérial[6]. Sous les arcades de la place se trouvaient des boutiques louées; c'étaient principalement les librairies qu'on trouvait en ce lieu devenu le rendez-vous des rhéteurs, des écrivains, etc.

3° *Bains de Zeuxippe.* — Ces bains furent construits par Sulpice Sévère et remaniés sous Constantin. Ils ont disparu complètement, brûlés et détruits lors de la sédition de la Nika; mais Texier et M. de Beylié admettent que les bains de Mahomet II (= Tchoukour *Hammam*) ont été construits à peu de distance des bains Zeuxippe et sur un plan analogue[7]. Quant à la décoration, il n'en reste que le souvenir d'une grande profusion de marbres de couleur, de mosaïques, de statues.

4° *Chalcé.* — Ce nom s'applique à un groupe d'édifices construits par Constantin. Il comprenait trois salles de gardes, une enfilade, une salle de justice, une grande salle de réception, une salle à manger d'apparat et plusieurs édifices religieux, mais ne comportait aucun appartement particulier. Ces bâtiments étaient précédés, du côté du Forum de l'*Augusteon* par un vestibule couvert de tuiles en bronze doré, appelé vestibule de Chalcé, lequel donna son nom à tout l'ensemble des bâtiments auxquels il ouvrait accès. C'était la seule entrée du palais impérial du côté de l'*Augusteon;* elle était fermée par une porte de fer. Ce vestibule se composait d'une cour à hémicycle surmontée d'une voûte en cul-de-four faisant face à l'entrée, enfin d'un bâtiment carré, à coupole centrale, terminé par une abside. Nous nous trouvons donc immédiatement en présence d'un édifice purement civil, construit sur le plan d'un édifice religieux. Ce fait se reproduira fréquemment. La coupole aurait été élevée en 532, après la sédition de Nika, par Justinien, qui refit à cette époque le palais de Chalcé. Elle était ornée de mosaïques représentant les victoires de Justinien et de Bélisaire, Justinien et Théodora y étaient représentés au milieu des sénateurs célébrant leurs hauts faits. Les autres salles que nous avons mentionnées ont toutes la forme des basiliques à abside et sont généralement accompagnées d'oratoires et d'emblèmes religieux[8]. » Un ivoire conservé dans le trésor de la cathédrale de Trèves et qui a été l'objet de longues discussions représente une translation de reliques d'une église dans une basilique en construction. D'après une conjecture très vraisemblable de M. J. Strzygowski il s'agirait de la translation de reliques faite, en 532, de l'église de Sainte-Sophie à l'église Sainte-Irène ἐν Συκαῖς, dont Théophane fait mention. Le palais du fond d'où part le cortège est précisément le palais impérial voisin de Sainte-Sophie[9] (fig. 1762).

5° *Triclinium des dix-neuf lits.* — C'était une salle de vastes dimensions ne faisant partie ni de Chalcé ni de Daphné et néanmoins décorée avec une grande magnificence. Elle tirait son nom de sa destination et de son étendue, cette salle à manger pouvant contenir trois cents convives répartis entre dix-neuf tables. La salle était divisée en deux, l'une réservée aux fonctionnaires et aux invités, l'autre, surélevée, réservée à l'empereur. Cette salle servait, à l'occasion, de salle du trône. On y accédait par un escalier au sommet duquel deux grandes colonnes d'argent soutenaient une courtine que l'on abaissait pendant que l'empereur revêtait le costume impérial. D'après M. de Beylié, la salle était éclairée par le haut, probablement par des vitrages, et le plafond voûté était divisé en panneaux

[1] J. Labarte, *Le palais impérial de Constantinople... au xe siècle*, in-4°, Paris, 1861, 240 p. et 3 pl.; cf. A. de Barthélemy, dans le *Bulletin monumental*, 1862, série IIIe, t. VIII, p. 88-91; Hase, dans le *Journal des Savants*, 1862, p. 325-333, 463-475; Mordtmann, *Esquisse topographique de Constantinople*, dans la *Revue de l'art chrétien*, 1891, p. 24, fait observer que Labarte a transporté tous les édifices et monuments du *Forum Constantini* sur la place de l'*Augusteon*, c'est-à-dire la colonne de porphyre, la chapelle de Saint-Constantin et Sainte-Marie du Forum. — [2] Ils se fixèrent à cette époque au palais des Blachernes. — [3] Cette superficie ne dépassait pas celle du Louvre et du Jardin des Tuileries. — [4] Les portiques ont disparu. Les dimensions de l'*Augusteon*, qui existe encore, sont à peu près celles de la place Vendôme à Paris. — [5] La Bibliothèque du Sérail en conserve un dessin par Nymphirius, dans Ch. Diehl, *Justinien*, 1901, p. 27, fig. 11, et Mordtmann, dans *Revue de l'art chrétien*, 1891, p. 471. — [6] Au Ve siècle, la bibliothèque créée par Constantin comptait 120 000 volumes. — [7] Ces bains ont été murés lors du tremblement de terre de 1722. — [8] De Beylié, *L'habitation byzantine*, p. 112. — [9] J. Strzygowski, *Orient oder Rom, Beiträge zur Geschichte der spätantiken und frühchristlichen Kunst*, in-8°, Leipzig, 1901, p. 85-89, fig. 38. Deux évêques sont assis sur le char, l'un d'eux porte la cassette contenant les reliques. C'est assurément le patriarche de Constantinople, Ménas (536-552), et probablement à ses côtés le patriarche d'Alexandrie, Apollinaire (661-568).

octogones dorés, enrichis de branches d'arbustes et de feuillages de vignes, merveilleusement sculptés le long de toutes les nervures.

6° *Daphné.* — C'était moins un palais qu'un lieu de passage. L'empereur y donnait cependant parfois des réceptions dans le grand salon octogone auquel conduisait une galerie couverte précédée d'un porche à arcades. Dans les dépendances, le manège couvert du palais impérial avait été installé, mais il fut changé de destination et devint une salle d'attente pour les chevaux et les équipages des fonctionnaires en visite au palais.

7° *Palais sacré.* — Les limites chronologiques auxquelles nous sommes astreints dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne* ne nous permettent pas de dire avec J. Labarte et M. de Beylié que ce palais est la seule partie vraiment intéressante de l'ensemble des palais impériaux de Byzance. En effet, nous arrêtons nos études au IXe siècle et c'est à cette date précisément, au milieu du IXe siècle, que le Palais sacré fut construit par l'empereur Théophile sur le modèle du calife de Bagdad, dont il s'était procuré tous les plans. Dès lors, on s'expliquera sans peine que nous n'ayons pas à nous attarder dans la description de ces constructions étrangères à notre cadre.

8° *Chrysotriclinos.* — La salle du trône était séparée du reste du Palais sacré par une immense galerie dite *Lausiacos*. Le *chrysotriclinos* était un bâtiment octogonal dont chaque pan se creusait pour recevoir une abside à demi-coupole; tandis que l'octogone était couvert au moyen d'une coupole centrale à pendentifs. Chaque abside était fermée par une courtine suspendue à une tringle d'argent. Au-dessus de l'arc de chaque abside, à la naissance de la coupole, circulait une large corniche pourvue d'une balustrade — un balcon pour parler plus rigoureusement — faisant le tour de la salle. La coupole était percée de seize fenêtres vitrées. Les murs et le sol étaient couverts de mosaïques, un lustre pendait au centre. Le trône de l'empereur se trouvait dans l'abside du fond que fermaient des portes revêtues de plaques d'argent.

9° *Cenourgion.* — Situé au sud du *chrysotriclinos* et comprenant les appartements particuliers de l'empereur Basile le Macédonien et ses successeurs, le *cenourgion* a été décrit en grand détail par Constantin Porphyrogénète. La salle à manger était décorée de seize colonnes de marbre de couleur sculpté. Les sculptures représentaient des ceps de vigne parmi lesquels folâtraient des animaux de toute espèce. Dans la salle à manger, la frise et les voûtes représentaient des batailles et les triomphes de Basile. On peut supposer que l'éclairage devait être défectueux puisque le jour venait d'en haut. « Après la salle à manger, on rencontrait un vestibule à coupole dont les murs étaient couverts de mosaïques. Au centre de ce vestibule se trouvait une fontaine de porphyre surmontée d'un aigle d'argent étreignant un serpent. Ce vestibule précédait la chambre à coucher de Basile. Le sol était couvert d'une mosaïque. Au centre de celle-ci était représenté un paon ; des aigles prêts à s'envoler étaient représentés aux angles. La mosaïque du bas des murs représentait des fleurs. Les murs, jusqu'au plafond, étaient couverts d'une mosaïque à fond d'or représentant la famille impériale dans des poses hiératiques. Le plafond carré était couvert de mosaïque d'or avec une croix au centre et des étoiles, puis encore la famille impériale en prières[1]. »



1762. — Église Sainte-Irène. Bas-relief en ivoire de Trèves. D'après une photographie.

10° *Galeries.* — Constantinople voyait les portiques et les galeries à la mode orientale sillonner la ville en tous sens. La clôture des palais impériaux, en avant des jardins qui descendaient jusqu'à la mer, offrait une interminable galerie fermée dont les fenêtres avaient vue sur le Bosphore et sur la mer de Marmara. Cette galerie n'était pas unique en son genre; on en comptait plusieurs au palais, leur longueur variait entre 100 et 300 mètres.

11° *Palais de la Magnaure.* — Le Triclinium de ce nom était situé au nord du palais et au-dedans de l'enceinte. Il remontait au règne de Constantin, mais il est probable qu'on avait dû lui prodiguer les réparations. Quoi qu'il en soit, au début du IXe siècle, c'était une belle basilique à nef centrale avec deux bas-côtés, précédée d'un portique ouvert. Deux rangées de six colonnes soutenaient le plafond; au fond de la salle une estrade en occupait toute la largeur. Comme d'ordinaire, en cet endroit le sol était relevé de plusieurs marches, un escalier conduisait au plan supérieur sur lequel posait le trône impérial placé dans un hémi-

[1] De Beylié, *op. cit.*, p. 126.

cycle voûté en conque. Deux colonnes à droite et deux autres à gauche de l'hémicycle soutenaient de grands rideaux formant la décoration du fond de la salle. Au premier étage, au-dessus des bas-côtés, des galeries étaient destinées à recevoir les dames de la cour.

12° *Plan général.* — M. G. Millet a esquissé une vue d'ensemble du gigantesque groupe de constructions que nous venons de parcourir. « A Constantinople, écrit-il[1], le grand palais se développait dans l'angle droit que dessinent l'hippodrome et l'Augustéon ; ses dépendances et ses jardins atteignaient la courbe du rivage à l'entrée du Bosphore. L'enceinte, construite par Nicéphore Phocas, au Xe siècle, enfermait une surface de 400 000 mètres. Rien n'en reste, rien n'en restait encore au XIVe siècle, et les essais de restauration tentés par Labarte, Paspatis et Bjelajev ne reposent que sur des textes dont le principal est le *Livre des cérémonies*, de Constantin Porphyrogénète. Le plan de ce vaste immeuble n'apparaît pas nettement et l'on est porté à n'en pas plus chercher qu'au Kremlin. Mais on ne peut croire que Constantin ait construit au hasard. Le palais de Dioclétien (à Spalato) peut nous aider à ressaisir l'ordonnance primitive. Sur l'Augustéon s'ouvrait un premier palais appelé « la Chalcé », puis une longue galerie bordée d'édifices, conduisait, par le Consistoire, à celui de Daphné. On y entrait par un petit portique, « la Main d'Or », dans une vaste salle du trône, l'Augusteus, qui devait constituer le centre de l'édifice, comme à Spalato, le vaste atrium rectangulaire qu'on a supposé faire suite au vestibule. De l'Augusteus on se rendait du côté de l'hippodrome par l'Octogone à l'église de Saint-Étienne, voisine du palais du Cathisma où se dressait la tribune impériale et, à l'opposé, dans les appartements du prince. D'autres palais indépendants, la Magnaure, près de Sainte-Sophie, le triclinium des dix-neuf lits près de l'hippodrome, complétaient cet ensemble. Constantin, comme Dioclétien, composa son palais de salles basilicales, de rondes et d'octogones. Ses successeurs y joignirent les nouvelles formes architecturales propres à l'art byzantin. Justinien, après la sédition de Nika, refit la Chalcé en posant une coupole sur quatre arcs et quatre colonnes entre deux berceaux. Justin II, son neveu, élève, à l'extrémité orientale de Daphné, un octogone à huit absides, nouvelle salle du trône, le Chrysotriclinos. Entre le Chrysotriclinos et l'Augusteus les appartements impériaux finirent par disparaître, et Théophile, dans le deuxième quart du IXe siècle, relia les deux salles au moyen d'une construction fort originale, imitée, raconte-t-on, des palais arabes, le Triconque, flanqué de trois absides, à l'est, au nord et au sud, et s'ouvrant par trois portes sur une terrasse semi-circulaire, bordée d'un péristyle, le Sigma. On descendait du Sigma sur la place de la Phiale, puis après une autre grande place, l'Abside, une longue galerie bordée d'oratoires menait à l'Augusteus. C'est autour de ces constructions que se dressèrent les nouvelles demeures impériales dont la dernière et la plus opulente fut le Cenourgion de Basile Ier au sud du Chrysotriclinos. Ainsi se déplaça, vers le Bosphore, le point de départ des processions et le centre vivant des palais. Basile Ier couronna l'œuvre par la construction d'un oratoire plus proche que celui de Saint-Étienne, la nouvelle église célébrée par Photius. Au sud, les accroissements se bornèrent au Justinianos, œuvre de Rhinotmète, « qui s'allongeait sur les derrières de Daphné. » Il faut tenir compte de cette hypothèse, croyons-nous, et rectifier en conséquence par la pensée, le plan d'après Labarte que nous avons donné (fig. 1761).

13° *Palais de Boucoléon.* — Sur le rivage de la mer de Marmara, Constantinople possédait plusieurs ports qui paraissent avoir été creusés dans l'ordre chronologique suivant : port d'Éleuthère (ou de Théodose); port Neuf (ou port de l'empereur Julien et encore port de Sophia); port de César (probablement le même que le Néorion à l'Heptascalon); port de Boucoléon; port de Kontoscalion.

Le port de Boucoléon était dépendant du palais impérial (τὸ τοῦ παλατίου νεώριον ἐν τῷ Βουκολέοντι); le même nom était porté par deux villas impériales voisines du mur d'enceinte : τὰ παλάτια τοῦ Βουκολέοντος. Elles avaient été habitées par Justinien avant son avènement et le nom de château d'Hormisdas qu'on leur a donné vient d'un prince persan de ce nom réfugié à Constantinople du temps de Constantin. Au temps de Justinien ce château avait un portique et une colonnade en façade; au Xe siècle, Constantin Porphyrogénète l'embellit et le transforma. On y apporta des statues, des représentations d'animaux et, près du port, un groupe montrant un taureau terrassé par un lion, d'où le nom de *Boucoléon*. Nicéphore Phocas fortifia le château et y joignit une villa disparue en 1871 et qui offrait une sorte de *loggia* à trois arcades flanquée de deux lions. Il enferma ce groupe d'habitations dans l'enceinte du grand palais. Plus tard, les croisés étendirent le nom de Boucoléon à tout le palais impérial.

14° *Palais de Constantin Porphyrogénète.* — Ce palais qui a porté différents noms : palais de Constantin, de l'Hebdomon, de Bélisaire, des Éléphants, aurait, d'après Pierre Gyllius, fait partie du palais de Constantin le Grand, à l'Hebdomon, hors les murs. Il y a là une confusion. C'est de Constantin Porphyrogénète qu'il s'agit, et ce palais dépendait de celui des Blachernes. La construction qui subsiste paraît remonter à Michel Paléologue (XIIIe siècle), postérieurement, en tous cas, à l'occupation de Constantinople par les Croisés.

15° *Palais des Blachernes.* — Le quartier des Blachernes était situé à l'extrémité nord de la ville, près de la Corne d'Or. L'impératrice Pulchérie y avait fait construire une église célèbre. Près de là se développait le palais qui se composait d'une série de *triclinia* dont le plus ancien connu est celui d'Anastase (491-518). Le palais dut être fortifié de bonne heure, Tibère (578-582) y ajouta un ouvrage appelé le *Castélion*. Héraclius éleva sur ce point un mur destiné seulement à protéger les églises tout en reliant les fortifications du palais à la Corne-d'Or. Quant aux murs qui se développent en face de l'emplacement du palais, ils sont l'ouvrage de Manuel Comnène.

XII. Sainte-Sophie. — Le 11 janvier 532 éclata à Constantinople, dans l'hippodrome, une sédition qui dura sept jours, causa des morts en grand nombre et des ruines irréparables. Au cours de l'émeute, le vendredi 15, le peuple mit le feu au palais du Sénat. Les abords du palais impérial devinrent la proie de l'incendie et, pendant trois jours, la flamme, activée par le vent, détruisit successivement Sainte-Sophie, les abords de l'Augusteon, les thermes de Zeuxippe, Sainte-Irène, le *xenodochium* d'Eubulus, le grand hôpital de Sampson, une multitude de palais et de maisons particulières, et tout le quartier, l'un des plus somptueux de la ville qui s'étendait du Palais sacré au *Forum Constantini*. Lydus, témoin oculaire du désastre, dit que « la ville n'était plus qu'un amas de collines noirâtres; comme à Lipari ou au Vésuve, elle était pleine de fumée et de cendre; l'odeur de brûlé répandue partout la rendait inhabitable et sa vue inspirait au spectateur une terreur mêlée de pitié. » De la ville de Constantin, tant de fois déjà remaniée et rebâtie, il ne restait rien ou presque rien ; tout était à reconstruire, églises, palais, monuments publics. Justinien assuma la tâche

[1] G. Millet, *L'art byzantin*, dans *Histoire de l'art depuis les premiers temps chrétiens*, in-8°, Paris, 1905, t. I, p. 136.

dont l'immensité était faite pour effrayer tout autre que lui. Il fit donc surgir du sol redevenu vierge une cité nouvelle, vraiment sienne, dont nous ne pouvons songer à parcourir et à énumérer les édifices. Nous aurons l'occasion d'y revenir. Voir JUSTINIEN. Ici, il ne peut s'agir de rien de plus que d'une description sommaire de l'œuvre unique en qui se résume la splendeur monumentale de Constantinople (fig. 1763).

Justinien, grand bâtisseur, n'avait pas fait élever, dans Constantinople et dans ses faubourgs, moins de trente basiliques, toutes différentes les unes des autres tant pour le plan que pour la décoration, éblouissantes de richesses autant qu'ingénieuses de structure.

Le panorama de la ville, au temps de Justinien, n'était ni moins merveilleux ni moins charmant que de nos jours. « Au bord de l'eau, c'étaient des églises innombrables, dont la mer battait doucement les terrasses, ou qu'un caprice impérial avait, pour forcer la nature, construites sur pilotis au milieu même des flots; plus loin, au fond de la Corne-d'Or, dans ce faubourg d'Eyoub, qui est aujourd'hui un des sanctuaires de l'Islam, on voyait l'église des saints Cosme-et-Damien, où les pieux byzantins transportaient dévotement ceux de leurs proches dont la science humaine était impuissante à soulager les maux. Plus haut, sur les collines, là où la colline de Mahomet II dresse aujourd'hui ses coupoles surmontées du croissant, s'élevait l'église des Saints-Apôtres, le Saint-Denis de la monarchie; puis, c'était un fourmillement de basiliques, de palais, de maisons, de colonnes par-dessus lesquelles, alors comme aujourd'hui, l'aqueduc de Valens tendait la longue ligne de ses arcades et que dominait de sa masse démesurée la cathédrale de Sainte-Sophie. Tel est l'aspect général de Constantinople, comme Justinien l'avait faite : mais, si l'on pénétrait dans la ville même, on était plus frappé encore de stupeur et d'admiration. Sur la place de l'Augustéon, toute bordée de somptueux édifices, tout brillait d'une fraîche et splendide nouveauté; de là des portiques magnifiques conduisaient au Forum de Constantin; ailleurs, c'étaient des hôtelleries pour les voyageurs pauvres que leurs affaires obligeaient à séjourner dans la capitale, charitable fondation de Justinien et de Théodora; c'étaient de grands hôpitaux où pour la première fois peut-être dans l'histoire apparaît un système régulier d'assistance publique; c'étaient de vastes citernes destinées à fournir la ville d'eau potable et des palais, et des églises encore, et partout des vues admirables ménagées sur la mer « la plus belle vue



1763. — Sainte-Sophie, côté est. D'après une photographie.

« qu'il y ait au monde », dit Justinien dans une de ses ordonnances. Aujourd'hui, de tant de splendeurs, bien peu de chose nous reste : sous la terre quelques vastes citernes, à l'ordonnance imposante et hardie; sur le sol, quelques édifices religieux, Sainte-Irène, Saints-Serge-et-Bacchus, d'autres encore, à peine reconnaissables sous le nom de quelque mosquée turque. Mais un monument demeure : c'est Sainte-Sophie, la merveille et la gloire du règne, l'œuvre de prédilection de Justinien, et qui offre en outre cet intérêt et ce mérite d'avoir donné naissance à un art tout nouveau. Sainte-Sophie est en effet le type par excellence de l'art byzantin, tel qu'il se constituera sous le règne de Justinien, tel qu'il s'est après lui développé durant de longs siècles : et à vrai dire, dans l'histoire de l'art chrétien tout entier, il n'existe point peut-être d'édifice religieux dont l'importance soit comparable. Notre-Dame de Paris, si remarquable qu'elle soit, a des égales, Saint-Pierre de Rome manque un peu d'originalité et n'est guère chrétien que de destination; Sainte-Sophie au contraire est unique et en même temps elle marque

l'avènement d'un style nouveau, elle en marque également l'apogée : du premier coup elle a atteint à des proportions telles que jamais plus depuis, en Orient, on ne s'est risqué à les dépasser[1]. »

Le titre de Sainte-Sophie — la *Sagesse divine* — s'est identifié avec Constantinople dès la fondation de la nouvelle capitale. Théophanes, Cedrenus, Glycas, Paul Diacre, Nicéphore Calliste et d'autres historiens postérieurs s'accordent à attribuer à Constantin la fondation de la première église dédiée à la deuxième personne de la sainte Trinité, sous le nom de « Sagesse divine ». Georges Codinus, qui écrit au XVe siècle, est seul à avancer que cette église remplaça un temple païen. Eusèbe qui rapporte la construction de l'église des Saints-Apôtres[2], ne mentionne pas Sainte-Sophie. Au Ve siècle, la *Notitia* qualifie Sainte-Irène de *Vetus ecclesia* et Sainte-Sophie de *Magna ecclesia*. L'historien Socrates, dont l'autorité est considérable en pareille matière, attribue à Constantin « la construction de deux églises appelées Sainte-Irène et les Saints-Apôtres »[3]. D'après lui, Sainte-Sophie serait entièrement l'œuvre de l'empereur Constance. « Ce prince, dit-il, bâtit la grande église appelée Sainte-Sophie et attenante à Sainte-Irène que son père avait jadis agrandie et ornée; aujourd'hui les deux églises sont encloses dans la même enceinte et sous le même vocable. » La dédicace en fut faite le 15 février 360, par le patriarche Eudoxe, « en la trente-quatrième année de la fondation[4], » ce qui reporterait celle-ci à l'année 326 sous Constantin qui ne mourut qu'en 337. Cedrenus nous donne probablement le fruit de son imagination lorsqu'il écrit qu' « Eudoxe consacra une deuxième fois l'église de Sainte-Sophie qui s'était écroulée après sa construction et sa dédicace par Eusèbe et avait nécessité une restauration sous Constance[5]. » Eusèbe était trop préoccupé d'entretenir la postérité de ses faits et gestes pour omettre de lui faire connaître un événement aussi important que la dédicace faite par lui d'une église à Constantinople. Nous nous en tenons donc au récit d'Idace. « En cette année 360, au mois de Peritius, la grande église de Constantinople fut dédiée, trente-quatre ans après que Constantin en eût jeté les fondements. Pour cette inauguration Constance offrit de nombreux présents en or et une grande quantité d'argent, des tissus brochés d'or et constellés de pierreries pour l'usage du sanctuaire, des rideaux d'or pour suspendre aux portes (*amphituriai*) et pour les portes extérieures (*puleones*) d'autres rideaux tramés d'or. » Un ancien écrivain anonyme nous apprend que sous le règne de Théodose le Grand et le patriarcat de Nectaire — par conséquent entre 381-395 — soixante-quatorze ans après la construction de l'église, le plafond fut détruit par un incendie. En 404, sous Arcadius, nous savons que l'église fut brûlée[6]. Nouvel incendie suivi d'une restauration sous Théodose II et d'une nouvelle dédicace en 415[7], ensuite, jusqu'à la sédition de Nika (janvier 532) nous ne voyons pas que Sainte-Sophie ait reçu une nouvelle avarie[8].

L'emplacement primitif est resté celui des édifices qui se sont succédé[9]. Quant à savoir si un temple païen s'était élevé jadis à cette place c'est une simple conjecture. Il ne reste aucune trace monumentale des états de l'église antérieurs à la construction de Justinien. L'orientation était probablement conforme à celle de la plupart des basiliques du IVe siècle; nous ignorons les dimensions et la disposition de la nef et des bas-côtés. La *Chronique pascale* fait mention de colonnes énormes et magnifiques ἐκ τετραέντου; mais une variante du texte laisse dans le doute si les piliers étaient carrés, ou disposés en carré, ou s'ils formaient quatre baies. Glycas et Codinus nous disent, on ne sait sur quel fondement, que l'édifice était en forme de basilique avec un plafond de bois; Codinus ajoute qu'après les réparations exécutées sous Théodose l'église reçut une voûte cylindrique. D'après quelques indications contenues dans les ouvrages de saint Jean Chrysostome on peut conclure à l'existence d'un *atrium*, d'un *bema* qui d'ailleurs ne faisaient jamais défaut aux églises de ce temps. Nous connaissons également l'existence d'un baptistère dans lequel se tint le concile de Constantinople de 394; ce baptistère était situé à l'est.

De même qu'à Rome le Panthéon marque l'avènement de l'architecture purement romaine, de même à Constantinople Sainte-Sophie constitue le type définitif de l'architecture byzantine. Des conditions géologiques accidentelles ont pu décider de la destinée artistique de la capitale nouvelle. Constantinople est située à la rencontre des terrains tertiaire et dévonien qui s'étendent, le premier du côté de l'ouest, vers la mer de Marmara et les Dardanelles, le second du côté de l'est, vers le Bosphore et la mer Noire. Le terrain tertiaire fournit de bonnes pierres à bâtir, notamment dans les carrières de Makri-Keuï; mais le terrain dévonien ne fournit que des moellons calcaires et des marbres de prix provenant, les uns des collines qui longent le Bosphore, les autres des carrières de Panderma, ou de celles des îles de Marmara. Ces matériaux de formation dévonienne sont très durs, très compacts, et d'une exploitation très difficile. En somme, le sol de la ville et des environs n'offre guère de ressources en pierres de taille : on n'y trouve pas, comme dans la plupart des grandes villes devenues célèbres par leurs monuments, des gisements abondants et d'une exploitation aisée. Par contre, les argiles propres à la fabrication des briques sont abondantes et de bonne qualité. On en trouve dans les terrains tertiaires, sur les rives du Bosphore dans les terrains d'alluvion des vallées dévoniennes, enfin à Constantinople même, au fond du port de la Corne-d'Or.

Ces conditions suffiraient, à elles seules, à expliquer comment, vu l'immense quantité de matériaux exigée par la construction de la ville nouvelle, on se trouva conduit à employer des maçonneries de petits matériaux, mieux appropriées aux ressources locales, d'un maniement plus facile et d'un emploi plus rapide. Mais il y eut d'autres raisons. La détresse et l'inertie étaient devenues telles dans l'empire qu'on ne pouvait qu'avec les plus grandes difficultés suffire aux transports de gros matériaux. L'exploitation des carrières était à ce point délaissée qu'on édifiait les nouvelles constructions avec des matériaux de remploi. Même pour ces derniers l'idée de transporter par mer à Constantinople des matériaux tout préparés n'était guère réalisable que pour les colonnes et les marbres précieux. Tout concourait donc à donner la préférence aux petits matériaux.

Ce n'était pas d'ailleurs une nouveauté puisque, un siècle auparavant, on avait construit en petits matériaux les thermes de Caracalla, bâtisse colossale exécutée à une époque d'extrême opulence. L'exemple donné par

[1] Ch. Diehl, *Justinien et la civilisation byzantine au VIe siècle*, p. 469-471. — [2] Eusèbe, *De vita Constantini*, l. IV, c. LVIII-LX, *P. G.*, t. XX, col. 1209. — [3] Socrates, *Hist. eccl.*, l. II, c. XVI, *P. G.*, t. LXVII, col. 213 sq. — [4] Du Cange, *Descriptio S. Sophiæ*, édit. Bonn, p. 63, citant Idatius, écrivain du Ve siècle. — [5] Cedrenus, *Hist.*, édit. Bonn, t. I, p. 523, 530. — [6] Socrates, *Hist. eccles.*, l. VI, c. XVIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 716 sq. Le 20 juin 404, sous le consulat d'Honorius et d'Aristænète. — [7] *Paschale chronicon*, édit. Bonn, t. I, p. 572. — [8] Au dire de Cedrenus l'église et ses archives furent, en 532, complètement détruites. — [9] Sauf l'extension de l'église justinienne qui déborde de toutes parts le plan de la basilique constantinienne, ce qui mit dans la nécessité de faire poser l'édifice sur des fonds d'inégale résistance. Aujourd'hui la coupole de Sainte-Sophie repose sur des terrains de formations diverses : de l'autel à la coupole le sol est pierreux, de la coupole de parvis les fondements ont été jetés sur un terrain marécageux, ce qui a produit dans la suite des siècles plusieurs conséquences fâcheuses.

les architectes romains pouvait être repris avec toutes ses conséquences. La réalisation la plus complète fut Sainte-Sophie où tout est grand, tout est parfait, où l'architecture byzantine s'est manifestée de la manière la plus grandiose. Comme entente de la mise en scène architecturale, Sainte-Sophie est un chef-d'œuvre : la science des effets, l'art des oppositions, la puissance décorative ne sauraient aller plus loin.

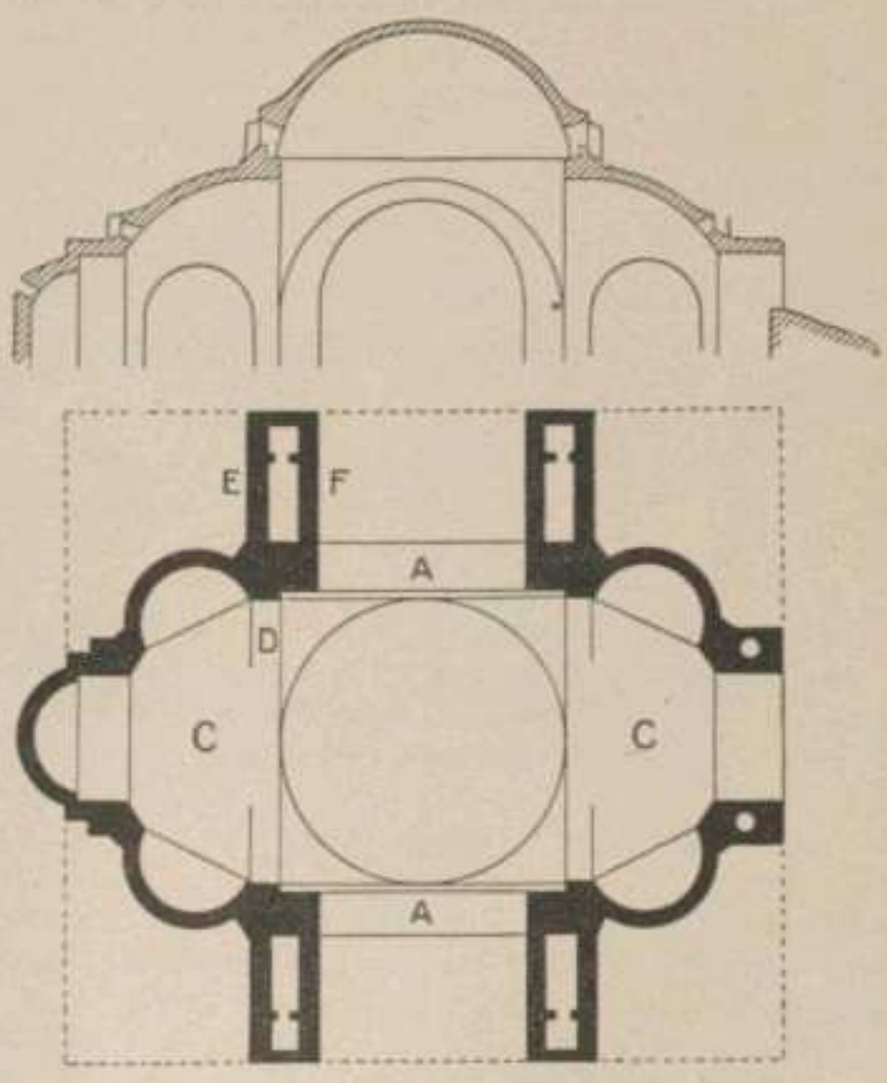
Considérée en détail, la disposition de Sainte-Sophie paraît fort compliquée et cependant elle produit un effet d'ensemble d'une saisissante unité. « Au seuil, un double portique sombre fait valoir par contraste les splendeurs lumineuses de l'immense vaisseau. Dès l'entrée, grâce à la disposition de la conque qui précède le grand dôme, l'œil découvre le dôme dans son ensemble, la surface entière des voûtes de la nef centrale se développe sans arrêt, sans obstacle. Le long de cette nef, partout les détails s'encadrent dans de très larges divisions : les lignes maîtresses produisent une impression simple; les détails multipliés avec mesure, font ressortir la grandeur. Supprimez les colonnades latérales, rien n'accusera l'extraordinaire ouverture des formerets de la coupole, il les faut, pour donner l'échelle et épargner à Sainte-Sophie ce singulier éloge qu'on a fait de Saint-Pierre, que rien n'y indique qu'il est grand [1]. » Malgré les absides, les galeries du premier et du deuxième étage, et par-dessus tout malgré la coupole, la forme basilicale reste nettement marquée. Le plan lui appartient sans contestation possible. L'aspect au contraire semble complètement étranger à la conception basilicale. L'abside a perdu sa dignité et sa distinction. Ni sa richesse ni ses dimensions n'attirent vers elle comme vers le noyau liturgique de l'édifice. A peine la remarque-t-on un peu plus que les quatre niches qui flanquent les hémicycles. L'abside ne fait guère que servir de pendant à la cavité de l'entrée principale. Dans les basiliques latines tout converge vers le sanctuaire, tout entraîne dans ce sens, les nefs parallèles, l'arc triomphal, l'éclat décoratif du sanctuaire. A Sainte-Sophie, l'expression morale est très différente, il faut l'attribuer au changement radical apporté dans la structure de l'édifice, à la coupole centrale, à l'amplitude des divisions établies dans la nef, à la vaste étendue des voûtes qui correspondent à ces divisions, en un mot, à la substitution de l'organisme des grandes salles voûtées des thermes à celui de la basilique à colonnes. Ce dernier type s'était imposé dans la période de début, mais on revint à l'emploi des grandes voûtes quand les ressources le permirent. Les Grecs aimaient le luxe et la pompe. Une ordonnance aussi simple que celle des basiliques latines ne leur eût guère convenu pour un édifice dont la beauté et la magnificence devaient être sans égales [2].

Tout le gros œuvre de l'édifice paraît être en briques, exception faite pour quelques parties telles que la portion des piliers de la coupole qui porte directement la voûte, une assise générale de soubassement et une autre assise à la naissance de la coupole.

Les voûtes consistent surtout en voûtes sphériques de diverses sortes : coupole sur pendentifs, demi-voûtes sphériques ou culs-de-four, calottes sphériques sur pendentifs et en voûte d'arête dites *dômicales*, surhaussées et arrondies au sommet. Dans ces dernières les arêtes, bien marquées aux naissances, s'effacent peu à peu de manière à se perdre au sommet. Telles sont les voûtes collatérales du rez-de-chaussée, celles du premier étage sont des calottes sphériques sur pendentifs.

L'importance de la technique nous engage à entrer dans quelques détails qu'il importe de rapprocher des descriptions et des types que nous avons donnés dans le *Manuel d'archéologie chrétienne*, t. II, ch. I et II. Nous empruntons cette exposition technique à M. de Dartein.

Bien différentes des voûtes romaines, quant aux conditions de stabilité, celles de Sainte-Sophie, bâties en briques avec une faible épaisseur, ne se maintiennent point en équilibre à la façon d'un bloc de forme invariable, simplement posé sur un appui. Faute d'une épaisseur suffisante, elles tendent à s'effondrer en renversant au dehors leurs appuis; et ceux-ci, soumis à l'action d'une poussée oblique, remplissent la double fonction de porter la voûte et de la contre-bouter. Cette dernière sujétion complique singulièrement la détermination de la forme et des dimensions des piliers. Le problème de l'équilibre des voûtes se pose alors avec



1764. — Sainte-Sophie. Élévation et plan.
D'après A. Choisy, *L'art de bâtir chez les Byzantins*, fig. 159.

toutes ses difficultés; et la voûte moderne, légère, appareillée, poussant au vide, formant en quelque sorte, avec son support, un système articulé, supplante à jamais, depuis l'avènement du style byzantin, les massives concrétions monolithes de l'architecture romaine. Excepté dans la galerie supérieure du narthex les berceaux ne jouent guère, à Sainte-Sophie, qu'un rôle auxiliaire : ils accompagnent par côtés les voûtes sphériques à pendentifs et les voûtes d'arêtes dômicales. Par suite de leur surhaussement et de leur forme, ces deux espèces de voûtes exercent des poussées dans toutes les directions; et c'est pour résister à ces actions rayonnantes, qu'on les a cantonnées de berceaux qui les maintiennent latéralement, ceux-ci reportent les pressions qu'ils reçoivent, sur les supports angulaires, auxquels en définitive s'applique forcément toute la poussée.

Les contemporains étaient blasés sur les exhibitions de marbres, de mosaïques, de dorures et l'exhibition de toutes les ressources ornementales de la palette byzantine les frappa moins dans Sainte-Sophie que la prodigieuse légèreté de structure de l'édifice. La coupole surtout provoquait une admiration sincère dont l'expression peut nous faire sourire, mais dont nous devons rechercher la raison. Il est aisé de se rendre compte de cette merveille architecturale si on jette les yeux sur la vue générale et la coupe horizontale dres-

[1] A. Choisy, *Histoire de l'architecture*, 1899, t. II, p. 50-51. — [2] De Dartein, *Étude sur l'architecture lombarde*, 1882, p. 35.

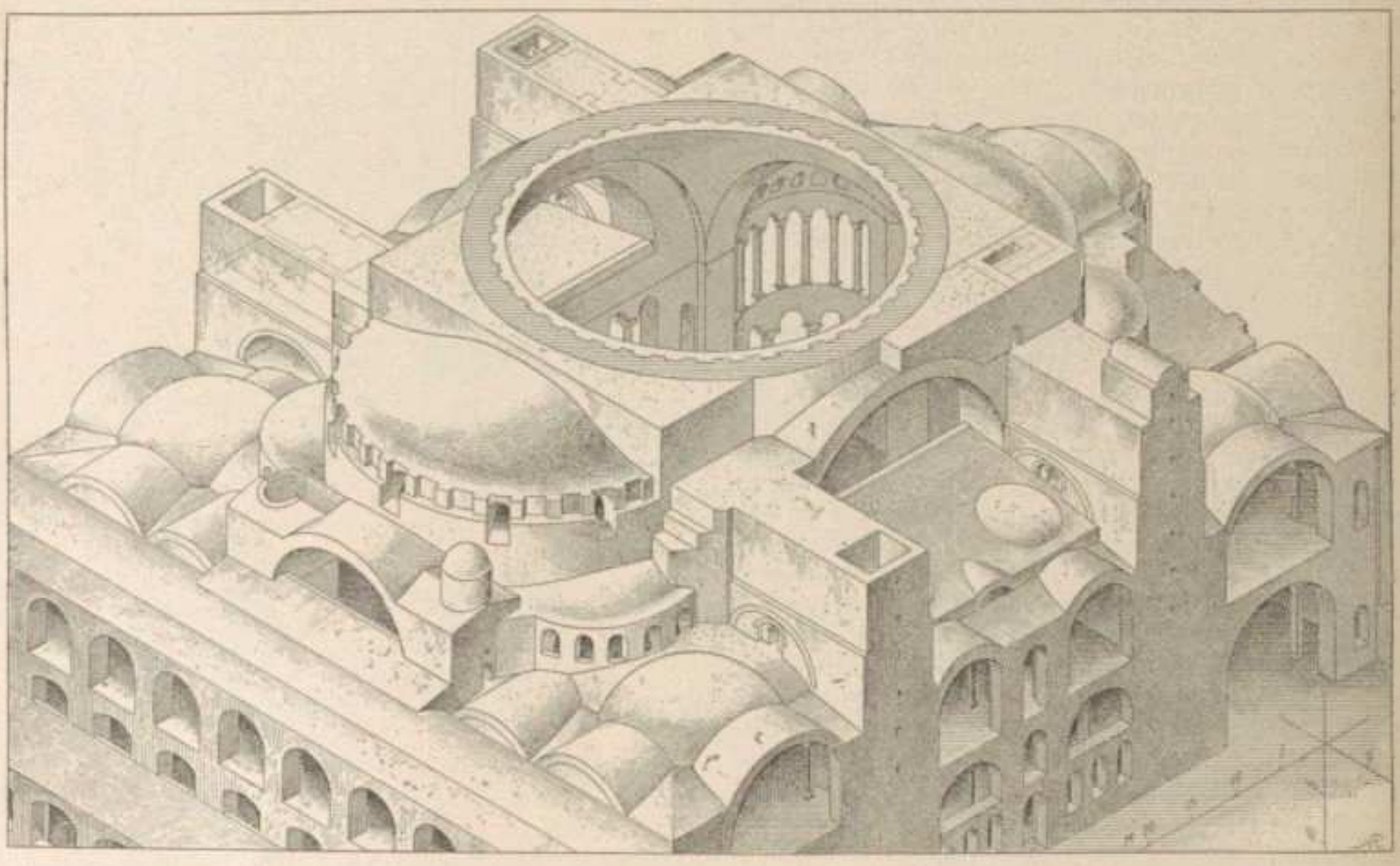
sées par M. A. Choisy (fig. 1765, 1766, 1767) dont nous allons suivre le commentaire [1].

Sainte-Sophie consiste essentiellement en une coupole sur pendentifs de dimensions colossales; deux faces contrebutées par des voûtes en forme d'absides CC; les deux autres, maintenues par des arcs formerets épais AA, et épaulées par des contreforts FF. C'est, on le voit, une combinaison ingénieuse des deux procédés généraux de butée associés l'un à l'autre, combinaison qui ne va pas d'ailleurs sans de graves inconvénients parce que les deux procédés employés sont loin d'offrir des garanties égales. Du côté des grandes niches ou absides l'équilibre est assuré; il n'en est plus de même pour les deux arcs formerets correspondant aux deux faces latérales. Leur stabilité restreinte les rend incapables de maintenir à eux seuls l'effort de poussée qui se développe dans leur direction.

La coupole repose sur quatre immenses pendentifs. Tous ensemble, coupole et pendentifs s'appuient au nord et au midi sur des arcs de plein cintre, à l'est et à l'ouest sur les têtes de grandes demi-voûtes sphériques. Ce vaste système est étagé par quatre gros piliers disposés deux par deux de chaque côté de l'abside et du passage qui conduit aux portes. Ainsi huit piliers portent à eux seuls toute la couverture maçonnée de la maîtresse nef. Pour y remédier, l'architecte s'est vu contraint d'adopter une disposition qui, à l'extérieur, donne à l'édifice son aspect anguleux et pesant. Il a donc associé aux arcs A de vigoureux contreforts EF dont la fig. 1764 nous permet de reconnaître les détails. « Sans doute, ces contreforts, suivant la coutume byzantine ne présentent aucune saillie sur la surface extérieure de l'édifice : le mur d'enceinte a son parement externe entièrement lisse; et les contreforts sont pour ainsi dire les murs de refend qui s'élèvent au-dessus de la terrasse des collatéraux pour maintenir la coupole. Chacun d'eux est double : chacun se compose de deux éperons E et F, solidaires et inégalement épais. L'éperon le plus épais E bute directement contre l'arc doubleau D : et cela est fort bien entendu, car cet arc doubleau D est le principal organe par où le poids de la voûte se résout en poussées; l'autre éperon F est adossé au pendentif lui-même et le garantit contre tout effet de recul [2]. » Malheureusement ces contreforts très élégants étaient trop faibles, la butée de la coupole sur les faces latérales, insuffisante. Il fallut prendre un parti héroïque, combler en partie les niches décoratives qui élargissaient ces contreforts, rétrécir ou même supprimer les escaliers qui y étaient pratiqués. C'est en cet état, renforcé, alourdi, que l'édifice a pu durer et qu'il est arrivé intact jusqu'à nous.

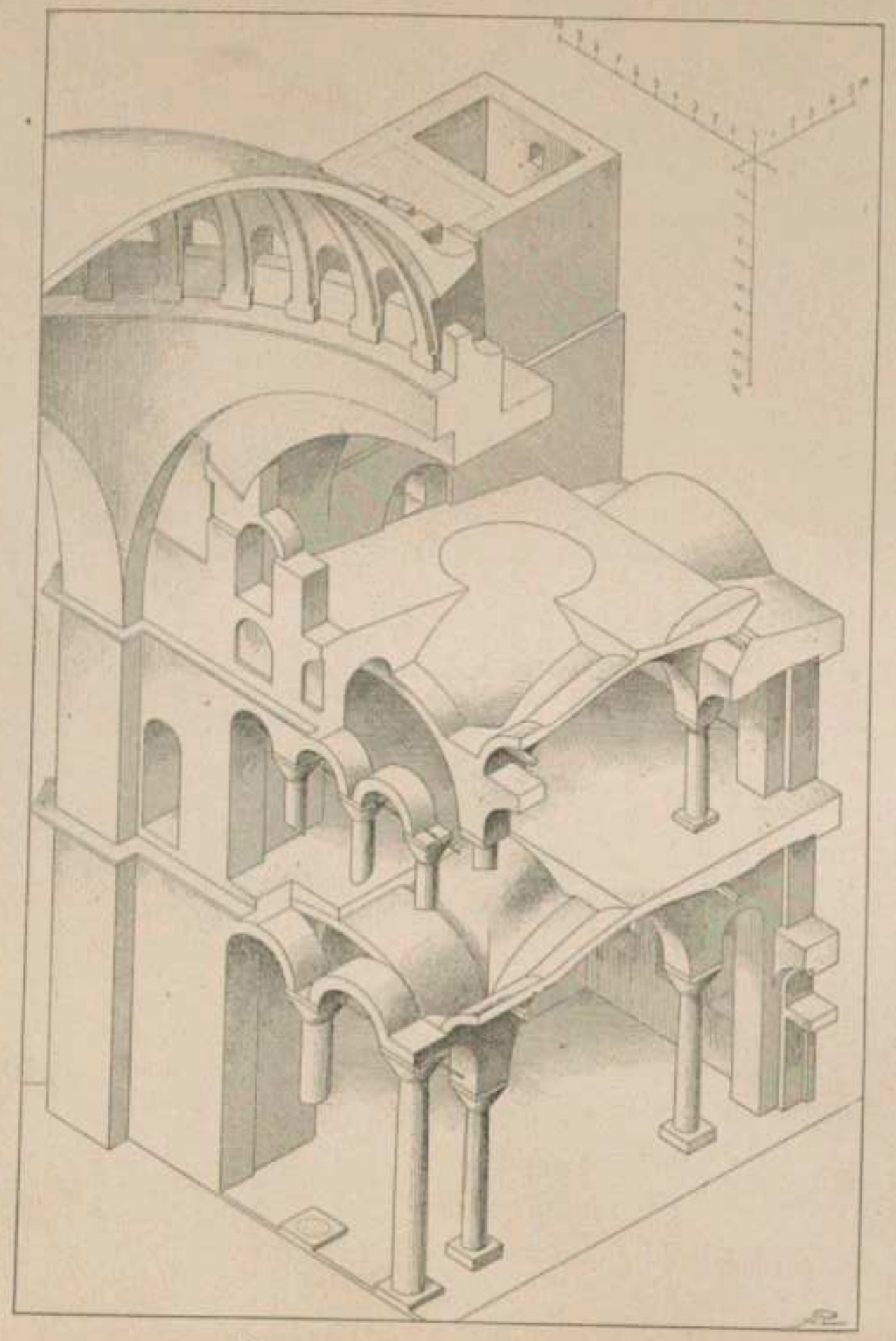
Les collatéraux comportent deux étages superposés de même largeur et de hauteurs un peu différentes. Le premier étage présente une élévation à peine égale à sa largeur. La naissance de la coupole se place immédiatement au-dessous du deuxième étage. « Gagner de la hauteur de manière à faire agir la poussée du dôme central le plus bas possible, telle est évidemment l'idée dominante [3]. » Qu'il s'agisse des voûtes des collatéraux ou des voûtes mêmes de la partie centrale, le système d'épaulement reste tout intérieur et les massifs de butée prennent leur point d'appui dans l'enceinte même de l'édifice.

Les supports des collatéraux comprennent chacun deux parties : 1° une colonne placée à l'angle sur laquelle porte le poids du quart de la voûte; 2° une portion de mur située à quelque distance, faisant office de contrefort et résistant à la poussée. La colonne est reliée à la muraille par deux arcs plein cintre, vrais arcs-boutants, qui font pénétration dans les naissances des berceaux. Et ces derniers sont eux-mêmes contreboutés aux encoignures par les mêmes moyens que la voûte centrale.

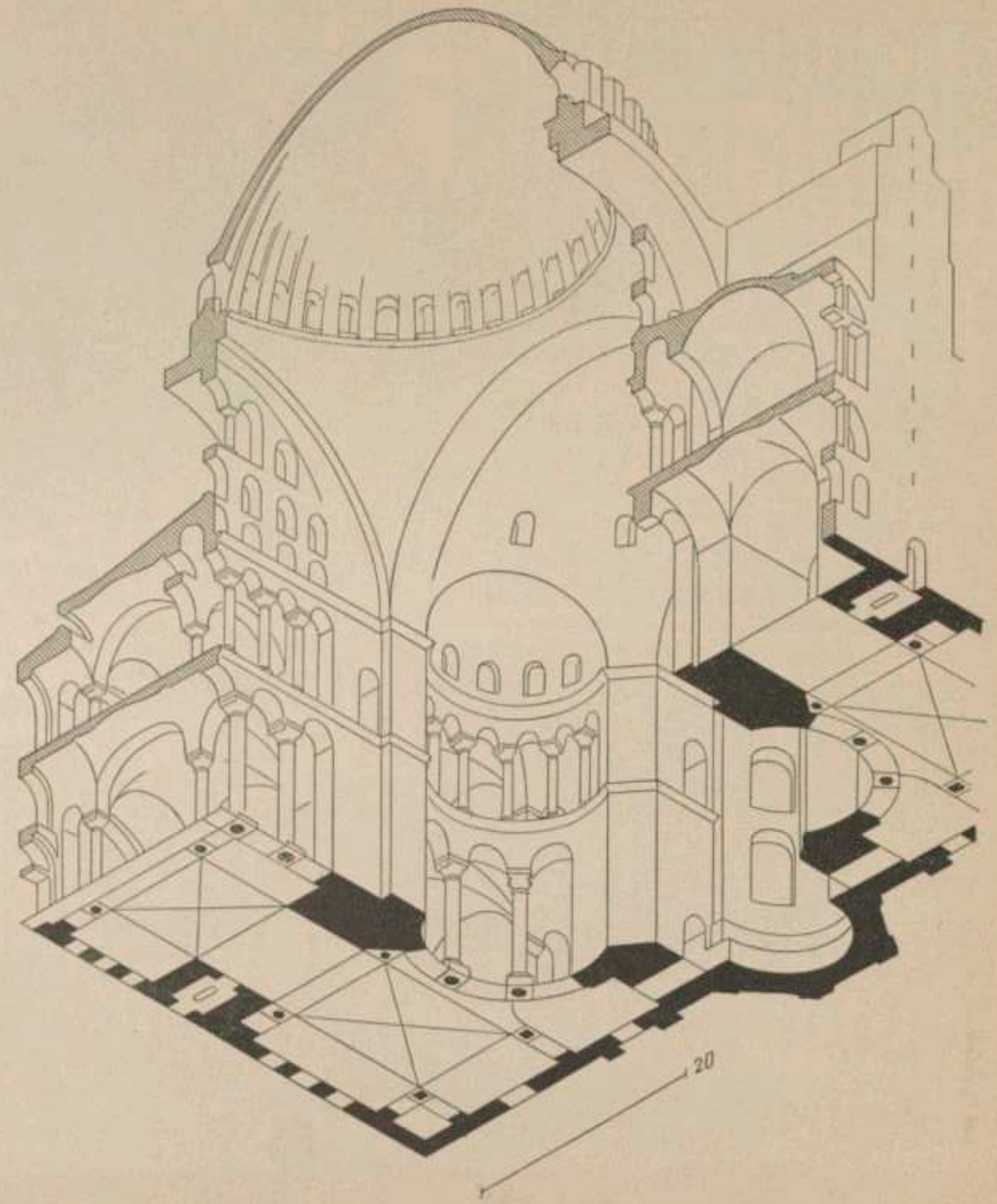


1765. — Vue générale de Sainte-Sophie. D'après Choisy, *L'art de bâtir chez les Byzantins*, pl. XXIV.

[1] A. Choisy, *L'art de bâtir chez les Byzantins*, in-fol., Paris, 1883, p. 135 sq.; A. Choisy, *Histoire de l'architecture*, in-8°, Paris, 1899, t. II, p. 49 sq. — [2] A. Choisy, *L'art de bâtir chez les Byzantins*, p. 136. — [3] *Ibid.*, p. 137.



1766. — Coupe verticale de Sainte-Sophie.
D'après A. Choisy, *L'art de bâtir chez les Byzantins*, pl. XXV.



1767. — Coupe en élévation de Sainte-Sophie.
D'après A. Choisy, *Histoire de l'architecture*, 1897, t. II, p. 49, fg. 13.

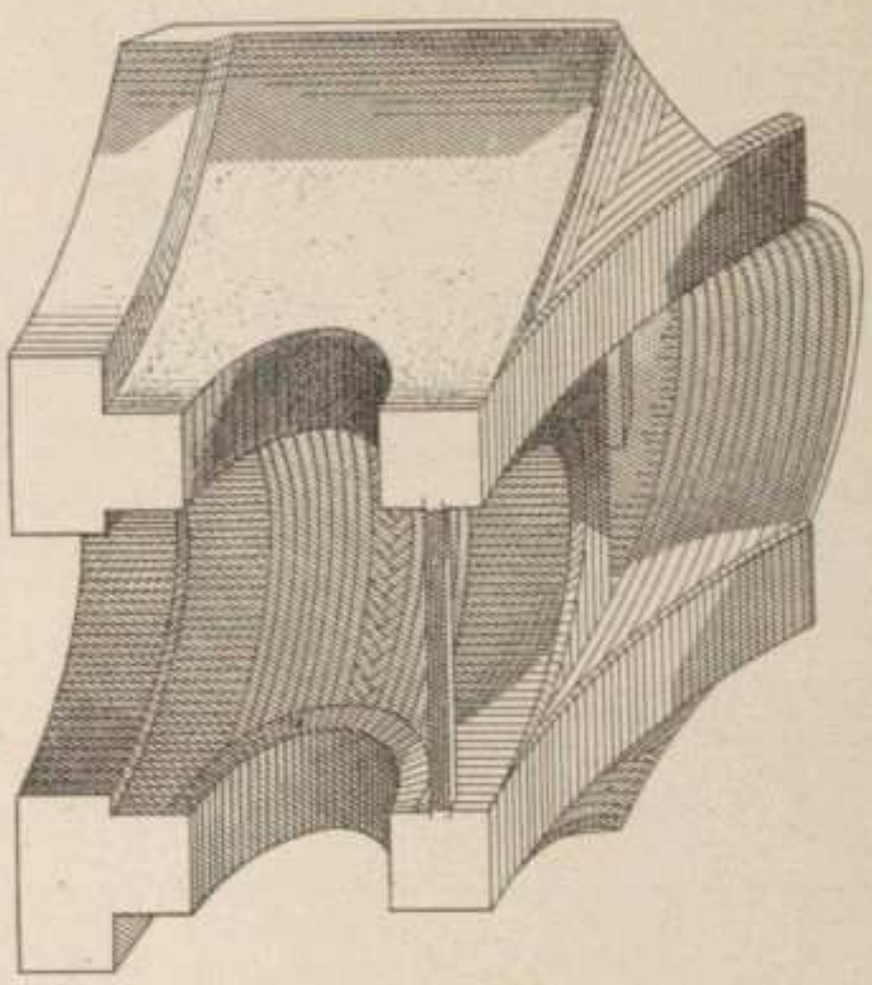
L'édifice, avec presque tous ses contre-forts remplacés par des voûtes de butée, est surprenant de hardiesse. Il en coûta, sans doute, d'avoir voulu trop oser. Au premier tremblement de terre, le dôme s'écroula et dut être rétabli dans des conditions de moindre poussée, c'est-à-dire avec plus de flèche. Il fallut, dit M. Choisy, renforcer les formerets nord et sud en les empâtant dans un massif de garniture, dont on saisira les dispositions sur la figure 1765. Cette perspective montre, à droite, l'état actuel; à gauche, l'édifice avant l'établissement des massifs en question. Cette addition est absolument certaine, on a pu constater l'absence entière de liaison entre le corps carré primitif du dôme et la garniture rapportée qui le renforce et leste le sommet des piles, en dénaturant la légèreté de la conception primitive.

Il ne fallut pas seulement compter avec les tremblements de terre, il y eut les tassements. Le sol qui portait les quatre piles de la coupole se comprima beaucoup plus que le reste des fondations. Les voûtes jetées entre ces piles et les murs extérieurs se défigurèrent dans le mouvement et durent être soutenues par des arcs en sous-œuvre, qui étranglent les nefs latérales. Le dallage du gynécée prit vers l'intérieur une pente insensible à l'œil. Ainsi il déforma peu à peu l'aspect de sveltesse primitif qu'un excès d'audace avait rendu peu durable. En moins d'un demi-siècle les avaries avaient imposé des remaniements considérables. Sainte-Sophie est aujourd'hui tout enveloppée dans les massifs de consolidation qu'il fallut successivement accumuler autour d'elle pour prévenir sa ruine.

On voit d'après ce que nous venons de dire que le principe des grandes salles voûtées des thermes a prévalu ici malgré la disposition basilicale du plan par terre; le système adopté consiste à recevoir sur un petit nombre de supports très robustes le poids et la poussée des voûtes. Les dispositions prises pour soutenir les voûtes des bas-côtés, révèlent une habileté de construction et une science de calcul remarquables.

Procope s'extasie avec raison devant l'éblouissement de la lumière à l'intérieur de la basilique. Les fenêtres y sont, en effet, très nombreuses, les unes percées au pied des voûtes de la nef principale, les autres dans les cloisons placées entre les différents supports des voûtes. Les bandeaux de ces fenêtres sont à plein cintre ou en arc de cercle et des meneaux en marbre partagent les plus grandes en plusieurs compartiments. Le grand nombre des fenêtres et leurs dimensions relativement restreintes contribuent à ajouter à l'impression de grandeur de l'ensemble.

L'église de Constantin fut incendiée le 15 janvier 532 [1], premier jour de la sédition de Nika. Les premiers travaux de reconstruction furent inaugurés le 23 février. D'après Théophane, la durée totale depuis ce jour jusqu'à l'achèvement complet fut de cinq ans, dix mois, dix jours. Ce qui n'est pas moins fait pour surprendre que dans un espace de temps aussi court — 15 janvier au 23 février — l'architecte ait conçu le projet grandiose et compliqué qu'une circonstance fortuite allait lui permettre d'exécuter. Ce que l'incendie avait laissé debout de l'ancienne basilique fut rasé et Justinien, qui sentait sa gloire et sa puissance intéressées par la révolte qu'il venait de réprimer à grand'peine, résolut d'entreprendre une œuvre colossale qui donnât de lui et des moyens dont il disposait une idée extraordinaire. Suivant l'expression d'un chroniqueur, il entreprit d'élever « une église telle que, depuis Adam, il n'y en eut jamais et qu'il n'y en aura jamais plus. » On commença par exproprier le terrain nécessaire en le payant au poids de l'or et on se mit à rassembler les matériaux. Dans ce but, une circulaire impériale invita les gouverneurs de provinces à diriger sur Constantinople les colonnes, les architraves, les marbres les plus somptueux des monuments antiques situés dans leurs gouvernements. A ces réquisitions se joignirent les dons volontaires. Une patricienne expédia de Rome huit colonnes de porphyre, enlevées à un temple du Soleil. D'Éphèse vinrent huit colonnes de marbre vert; Cyzique, Troade, Athènes ne souffrirent pas de rester en retard. Une activité rappelant les grandes exploitations de l'époque augustale ramena des multitudes de mineurs dans les célèbres carrières de marbre de Proconnèse; d'autres moins illustres ne furent pas pour cette raison négligées, par exemple : Carystos en Eubée, Jasos en Carie, Hiérapolis en Phrygie, Chemtou en Numidie. On fit tirer du porphyre d'Égypte, des brèches de vert anti-



1708. — Une des voûtes du gynécée de Sainte-Sophie.
D'après A. Choisy, *L'art de bâtir chez les Byzantins*, pl. IX.

que de la Thessalie et de la Laconie. Dans cette profusion commençait à dominer une note vraiment originale, la polychromie. L'Orient avec ses symphonies colorées avait déjà marqué son influence sur le palais de Dioclétien à Salone, dans les basiliques constantiniennes tapissées de marbres aux tons chatoyants; mais jamais on n'avait encore élevé à la hauteur d'une expression esthétique voulue et cherchée la construction polychromée [2]. Le luxe pesant et indigeste des Perses avec ses fulgurations et ses irradiations de couleurs vives était laissé loin en arrière par ces combinaisons de teintes complémentaires, estompées, amorties, rehaussées les unes par les autres, soulignées discrètement par des ors, des ivoires, piquées du scintillement des pierres précieuses. Ce luxe inouï allait de pair avec un goût délicat et ce n'est pas la moindre merveille de l'œuvre totale que sa captivante beauté opérant sur les hommes les plus divers par l'origine et par l'éducation et cela depuis quinze siècles [3].

[1] *Chronicon paschale*, édit. Bonn, p. 622. — [2] Dans les édifices constantiniens, on n'avait pas dépassé l'ornementation en matière de polychromie. — [3] A. Choisy, *L'art de bâtir chez les Byzantins*, in-4°, Paris, 1883, p. 162. Procope, *De ædificiis Justinianis* est vraiment un admirable courtisan. Il découvre que si Dieu départit à Anthemius et à Isidore du génie, c'était afin que l'empereur pût s'en servir. « Une preuve de la bienveillance divine pour Justinien, écrit-il, c'est qu'il lui procura des hommes capables de réaliser ses desseins et nous sommes obligés d'admirer la sagesse de l'empereur, capable de faire choix de l'instrument le plus à même d'exécuter ce qu'il avait conçu. »

Par une coïncidence digne d'être remarquée la région occidentale d'Asie-Mineure, d'où était sortie la méthode de construction dont l'art byzantin fut la manifestation dernière, fournit à Justinien les seuls architectes capables de mener à bien son vaste dessein. Anthemius de Tralles et Isidore de Milet, deux Ioniens, construisirent Sainte-Sophie.

Anthémius et Isidore eurent sous leurs ordres cent chefs de chantier, dont chacun commandait à cent ouvriers. Ceux-ci, au nombre de 10000, recevaient leur paye chaque soir exactement. L'opération préliminaire fut le déblaiement et le nivellement du terrain que le patriarche vint bénir solennellement et sur lequel l'empereur posa la première pierre. Non moins passionné que Constantin, mais contenu vraisemblablement par le caractère qu'on peut supposer aux architectes de génie entre les mains desquels l'œuvre était remise, Justinien, malgré son impatience, ne put apporter aux travaux une hâte préjudiciable. Chaque jour on le voyait, oubliant l'heure de sa sieste, venir se rendre compte des progrès accomplis, exciter les ouvriers, stimuler les maîtres d'œuvre, conseiller les architectes. Des récits contemporains nous représentent l'un d'eux, Anthémius, pétillant de verve, et ce n'est pas lui faire tort que de lui imputer la jolie impertinence qui lui faisait accueillir comme des traits de génie le tirant de graves embarras techniques les conseils, bons ou mauvais, que lui prodiguait l'incompétence de Justinien. Avec des maîtres de génie, un empereur qui dépensait sans compter, des matériaux à pied d'œuvre, on s'explique sans trop de peine que la construction de Sainte-Sophie ait marché avec une extrême rapidité. On ne peut guère calculer qu'avec une large approximation ce qu'elle coûta, car une partie considérable des matériaux avait été fournie gratuitement. Réserve faite de l'aménagement liturgique on compta que la dépense en main-d'œuvre, matériaux, échafaudages, etc., s'élevait à 361 millions. Tous les revenus de l'empire furent employés à la construction de Sainte-Sophie sans y suffire. La légende a gardé le souvenir des difficultés financières qu'entraîna cette fabuleuse profusion. Elle fit intervenir le ministère des anges chargeant les fourgons du trésor de 80 quintaux d'or. La réalité fut moins poétique et beaucoup plus poignante. L'achat du terrain avait coûté des sommes énormes. Lorsque les murs eurent atteint un mètre au-dessus du sol, on avait déjà dépensé 452 quintaux d'or; l'ambon et la solea seuls coûtèrent les revenus de l'Égypte pendant une année. Pour compenser dans une certaine mesure cet épuisement du trésor on multiplia les impôts, on rogna les appointements des fonctionnaires ou bien on les supprima tout à fait; un malaise général pesa sur toutes les classes.

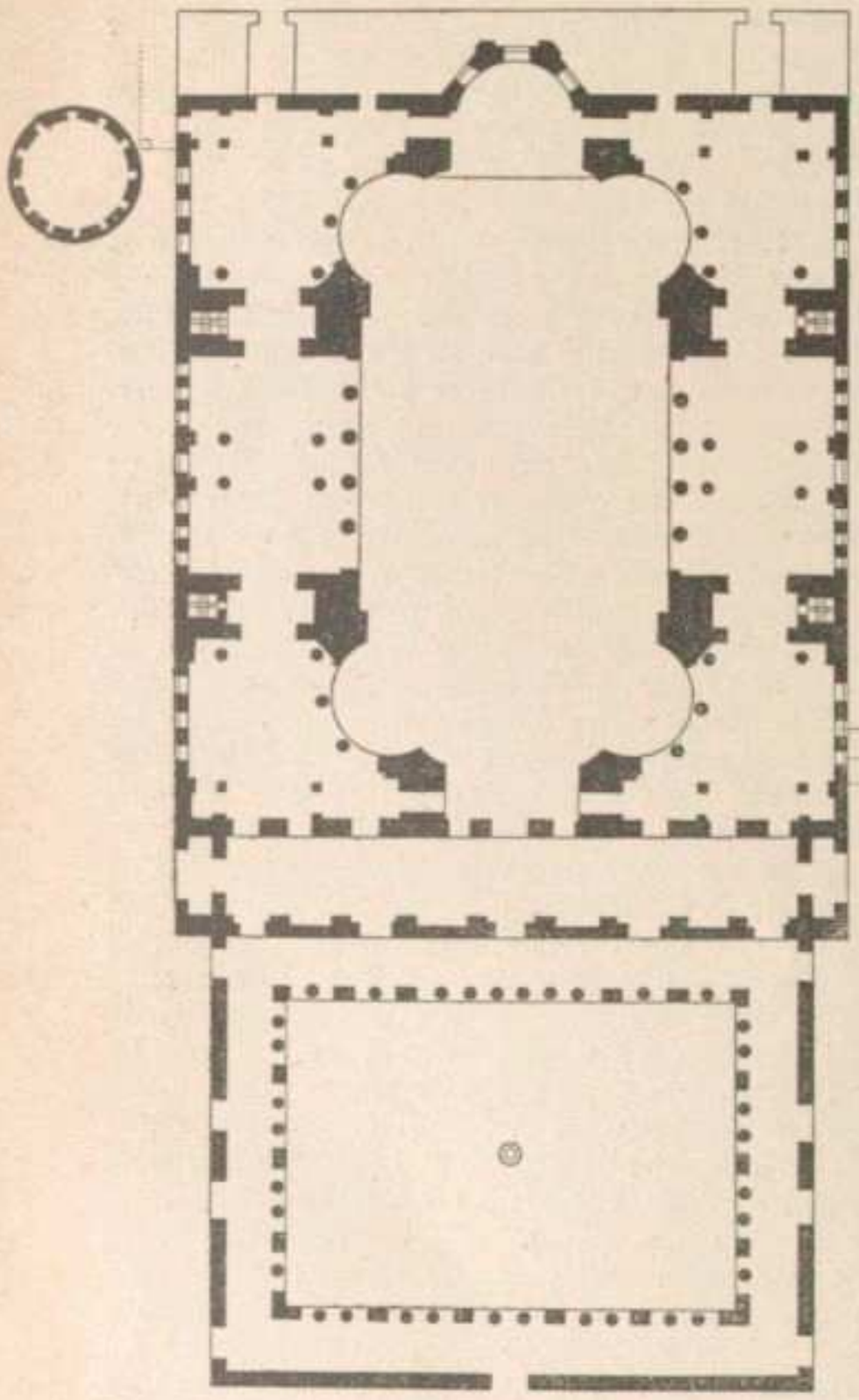
La dédicace se fit le 24 décembre de l'année 537, onzième année du règne de Justinien[1]. Théophanes nous en a laissé le pompeux récit[2]; mais vingt ans plus tard, en la trente-deuxième année du règne de Justinien, un tremblement de terre détruisit une partie considérable de la nouvelle église[3]. Nous avons donc en réalité deux édifices sous le nom de Sainte-Sophie à mettre au compte de Justinien. Procope dans son livre intitulé : *De ædificiis Justinianis,* ne fait ni mention, ni une simple allusion au tremblement de terre de 558, d'où nous pouvons conclure que sa description concerne la Sainte-Sophie en partie écroulée[4]. On doit avoir cette remarque présente à l'esprit si on veut s'expliquer quelques paroles un peu forcées. Procope dit que l'église s'élance vers le ciel. Ceci devait être plus vrai avant la chute de la première coupole et la construction d'une voûte surbaissée. C'est là assurément la principale modification subie par l'œuvre primitive. L'œuvre de Justinien est encore debout, nous pouvons en juger l'ensemble, en détailler les audaces qui donnent à l'édifice, malgré sa masse, une si prodigieuse légèreté de structure et en font, aujourd'hui encore, une des plus puissantes créations de l'architecture. Pour juger sainement de ce géant de maçonnerie, il est nécessaire de se dégager des habitudes de l'Occident. Habitués de bonne heure à la structure ogivale nous sommes tentés de trouver pesante et disgracieuse la masse de la construction byzantine qui ne sacrifie rien au maquillage sculptural dont se recouvrent les édifices gothiques. L'impression d'écrasement s'aggrave devant Sainte-Sophie car ici il a été indispensable, pour soutenir les poussées de l'église de Justinien, d'étayer celle-ci de contre-forts étrangers à la construction primitive et dont le premier effet est de brouiller les lignes, d'amoindrir la hardiesse de l'œuvre[5]. D'ailleurs on peut dire que, d'une façon générale, l'extérieur d'une église byzantine ne répond ni ne prépare à l'impression que procure l'intérieur où semblent s'être donné rendez-vous toutes les splendeurs et toutes les audaces. Pénétrons donc dans Sainte-Sophie, dans cette église où, suivant Procope, la lumière se précipite de toutes parts avec tant d'abondance qu'on est tenté de croire que cette lumière ne vient pas du dehors, mais que Sainte-Sophie est son propre foyer. En effet, quarante ouvertures cintrées d'égale dimension sont pratiquées dans la couronne inférieure de la grande coupole, et jettent par le haut dans l'immense espace vide un flot de lumière. De semblables fenêtres percent les voussures des coupoles secondaires, ainsi que les murs qui ferment les grands arcs pleins à droite et à gauche de la coupole centrale.

Le 7 mai de l'année 558 la partie orientale du dôme, construite par des maçons originaires d'Isaurie, fut détruite par un tremblement de terre; elle entraîna dans sa chute l'abside et pulvérisa, sous l'avalanche des décombres, la sainte table, le ciborium et l'ambon[6]. Le tremblement de terre n'avait pas été la seule cause du désastre ; les architectes eurent la bonne foi de déclarer que l'écroulement était dû à la malencontreuse économie qui avait fait donner trop d'écartement entre les piliers[7]. On se remit aussitôt à reconstruire et la nouvelle Sainte-Sophie, celle que nous voyons encore, fut dédiée le 24 décembre 562. Trois contemporains en ont laissé des descriptions, ce sont : Agathias, Évagrius et Paul le Silentiaire. Nous leur devons de précieux détails, Anthémius et Isidore avaient disparu; on confia l'œuvre nouvelle à Isidore le jeune qui, aidé d'hommes du métier, se posa la question de savoir pour quelles

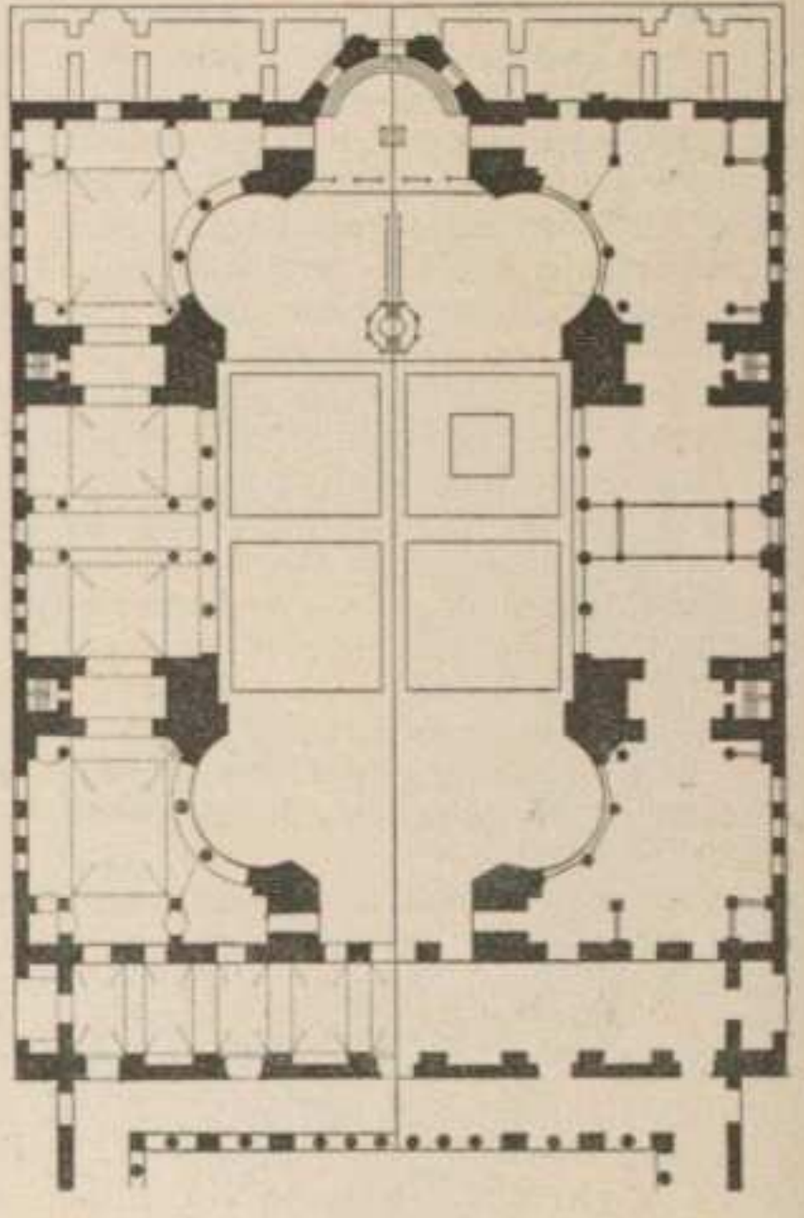
[1] *P. L.*, t. LI, col. 943. — [2] Théophanes, *Chronographia*, édit. Bonn, p. 378. — [3] *Ibid.*, p. 359. — [4] Krumbacher, *Geschichte der byzantinische Litteratur*, 1893, p. 42, estime que l'ouvrage de Procope fut terminé et publié en 558 ou au printemps de 559. Ramsay, *Historical geography of Asia Minor*, repousse cette date jusqu'en 560. — [5] Mahomet II dota l'église de deux arches lourdes et informes situées du côté sud-est de la mer. Par-dessus on éleva un minaret. Sélim II en fit construire un deuxième, à côté, mais moins élevé; son successeur Mourad III en ajouta deux de plus. Ces quatre tours érigées à des époques différentes ne présentent aucun caractère d'unité. — [6] Theophanes, *Chronographia*, édit. Bonn, t. I, p. 359. La légende de l'Islam fait coïncider ce tremblement de terre avec la nuit de la naissance du prophète. — [7] En outre, on convint qu'une des causes de l'écroulement était l'extrême impatience qu'on avait montrée à opérer le décintrage de la coupole afin de jouir sans retard de la décoration et de l'effet produit. La voûte de cette coupole avait cependant été faite avec des briques rhodiennes de couleur blanche et de poids si léger qu'une tuile ordinaire équivalait au poids de douze de ces briques. Dans la deuxième coupole on employa encore les briques rhodiennes; mais les échafaudages furent maintenus pendant une année entière, quand il s'agit de les enlever, on fit pénétrer plusieurs pieds d'eau sur le dallage de l'église pour que les pièces de bois en tombant ne pussent ébranler les nouvelles constructions.

raisons telles parties s'étaient écroulées, telles autres avaient résisté. Ils conclurent qu'on pouvait laisser les absides ou arches de l'est et de l'ouest sans modifications; quant à celles du nord et du sud, ils ramenèrent à l'intérieur la partie qui était sur la courbe [1]. Ils élargirent ces arches pour les mettre en harmonie avec les autres et prirent diverses autres dispositions de détail. Le poème de Paul le Silentiaire contient une description complète du nouvel édifice, rédigée pendant l'année qui suivit la dédicace et lue le 24 décembre 563.

En avant de l'église, orientée du côté de Jérusalem, s'étendait l'*atrium*, vaste cour ovale, large de 50 mètres sur 30 mètres de profondeur, entourée de portiques; au centre, une fontaine faisait ruisseler l'eau dans de larges vasques [2]. L'*atrium* s'appuyait sur un double narthex, qui, par neuf portes, donnait accès dans l'église [3]. Le narthex mesurait 60 mètres en longueur sur 10 mètres en profondeur. Sa décoration était plus recherchée que celle du premier portique. La voûte a gardé quelques traces des mosaïques qui la décoraient, les parois étaient revêtues de marbres multicolores. Des fenêtres donnant sur le toit du premier parvis lui déversent la lumière. Deux portiques s'ouvrent de chaque côté sur un porche aboutissant à l'escalier de la galerie et au dehors. Ces porches aux voûtes en berceaux, contigus au narthex, datent de l'ère byzantine; un escalier de quatorze marches conduit à celui du nord. D'après Salzenberg le portail du sud serait le portique des guerriers par lequel l'empereur et sa suite faisaient leur entrée de l'Augustéon au narthex. Là, on déposait ses armes avant d'entrer dans l'église. De deux autres portails conduisant encore au gynécée et qui étaient situés à l'angle est, il n'y a plus aujourd'hui que celui du nord. Entre ces deux portails se trouvait une rangée de cabinets ou de dépendances où, selon les écrivains byzantins, le patriarche donnait la bénédiction avant le service divin et où se tenaient les conciles, c'est-à-dire très probablement la *sunodos en-*



1769. — Plan par terre de Sainte-Sophie du temps de Justinien.
D'après W. R. Lethaby and H. Swainson, *The church of Sancta-Sophia*, p. 23.



(La section gauche donne les voûtes et la section droite donne les tirants en fer et les jambes de bois à la naissance des voûtes.)

1770. — Plan par terre de Sainte-Sophie.
D'après W. R. Lethaby and H. Swainson, *The church of Sancta-Sophia*, 1894, p. 38.

[1] Τὴν ἐπὶ τοῦ καρτώματος οἰκοδόμησιν. — [2] W. R. Lethaby et H. Swainson, *The church of Sancta Sophia. A study of byzantine building*, in-8°, London, 1894, p. 186-192. Cette fontaine consistait en un bassin de jaspe avec des lions crachant l'eau, le tout recouvert d'une magnifique toiture; on ne devait pénétrer dans l'église qu'après s'être lavé les pieds. Pour la purification des prêtres, douze coquilles étaient disposées à l'intérieur de Sainte-Sophie, à proximité de la galerie des femmes, le Léontarium, pour recevoir les eaux pluviales. Douze lions, douze panthères et douze biches les rejetaient dans un bassin. De la disposition primitive de l'*atrium* primitif il n'a été conservé qu'une faible partie. Un simple bassin de marbre avec fontaine. Derrière, les deux portiques couverts. Le premier est d'une extrême simplicité : murs en briques polies, pavage en gros carreaux, voûtes en arêtes. Il est limité au dehors par une fenêtre de séparation. — [3] Ces neuf portes sont maintenant fermées, les portes des deux extrémités conduisent aux minarets de l'ouest. Les quatre piliers situés devant l'ésonarthex pourraient avoir servi de socle à quelques statues d'empereurs. Les neuf portes sont en bronze, jadis elles étaient ornées de croix, aujourd'hui détruites. Les linteaux, les montants sont de marbre, ainsi que les parois d'une porte à la suivante.

denousa. Un appartement était réservé à l'empereur, d'autres servaient de prison au clergé. Deux de ces piéces ont été conservées, elles sont murées et obstruées de décombres (fig. 1769, 1770, 1771).

Trois portes conduisent dans la grande nef[1]. Celle-ci forme un immense quadrilatère de 77 mètres de long sur 71m70 de large, dans lequel tout converge et tout est ordonné en vue d'une nef centrale que domine une coupole de 31 mètres de diamètre. Cette calotte, dont les proportions et le poids sont faits pour confondre l'imagination, est posée sur quatre arcs dressés eux-

1771. — Plan des galeries de Sainte-Sophie.
D'après W. R. Lethaby and H. Swainson, *The church of Sancta-Sophia*, p. 39.

mêmes sur quatre piliers de proportions colossales. Deux de ces arcs, pour offrir plus de résistance, sont fermés par un mur plein que soutiennent deux étages de colonnes. L'arc oriental et l'arc occidental sont évidés, mais à condition de servir d'appui à deux vastes demi-coupoles qui viennent contre-buter et soutenir la coupole centrale. Par une disposition ingénieuse le fond de l'hémicycle de la demi-coupole de l'est est découpé par trois absides latérales s'ouvrant sur les bas-côtés. Ceux-ci ne participent plus à la majestueuse ordonnance de nef centrale, ils sont divisés en deux étages; les galeries supérieures étaient réservées aux femmes[2]. L'empereur prenait place dans une loge ménagée sur la limite de la nef centrale et du bas-côté méridional.

A droite et à gauche, la nef est séparée des bas-côtés par quatre magnifiques colonnes, hautes de 11 mètres, taillées dans des blocs de marbre vert et provenant du temple de Diane à Éphèse. Cinq arcs retombent sur leurs chapiteaux et supportent six colonnes semblables mais de moindre dimension, posées à la hauteur des hautes-œuvres et reliées par sept arceaux. En arrière des cinq arcades du rez-de-chaussée, se dressent deux grandes colonnes à trois arcs, en porphyre rouge, provenant du temple du Soleil, à Baalbeck. Au-dessus se voient six colonnes plus petites, reliées par sept arcades. Vingt-quatre autres colonnes de granit égyptien, servant d'appui aux galeries des deux côtés sont réparties par quatre dans chacune des six subdivisions des nefs latérales. On en retrouve le même nombre dans les hautes-œuvres, toutes de granit ou de marbre multicolore. Le chiffre total de toutes les colonnes de Sainte-Sophie se monte à cent sept. Les colonnes du rez-de-chaussée sont au nombre de quarante. Les Byzantins donnaient à leurs plus belles colonnes des noms de patriarches, par exemple : Grégoire le Thaumaturge, Basile, etc.

« La coupole de Sainte-Sophie, écrit M. Barth, est sans contredit un chef-d'œuvre de l'art architectural. Du sol de l'église à la clé de voûte, sa hauteur verticale est de 56 mètres. Il est vrai que la coupole du Panthéon d'Agrippa a 43m5 de diamètre, mais elle se trouve appuyée de toutes parts de solides murs d'appui et ses murs extérieurs reposent sur le sol, tandis que la coupole de Sainte-Sophie plane sur des piliers et repose sur le point vertical d'arcs à grand circuit; de même la courbe de la coupole n'est pas exactement semi-circulaire, comme au Panthéon, car la hauteur n'atteint qu'un sixième du diamètre et encore semble-t-elle avoir été sensiblement plus aplatie dans le plan primitif. La coupole de l'église Saint-Pierre, sur 1m5 de moins de diamètre que celle du Panthéon, a une hauteur de 123 mètres, mais ce n'est que de très près qu'il nous est possible de nous rendre compte de ces dimensions extraordinaires; celle de Sainte-Sophie, au contraire, est visible dans presque toute sa totalité dès la porte d'entrée[3]. »

Nous avons étudié en grand détail, dans notre *Manuel d'archéologie chrétienne*[4], les origines de l'architecture byzantine. Nous avons montré que, venu de l'Orient, de la Perse principalement, le type de l'édifice à coupole s'est introduit par l'Asie-Mineure à Constantinople. L'Asie-Mineure et la Syrie contribuèrent à faire connaître des types nouveaux pour la réalisation desquels l'adaptation de la brique donnait des procédés ingénieux et suggérait des méthodes de construction ignorées jusque-là[5]. S'aidant de ces moyens, les dominant au point de leur faire rendre plus que ce qu'on avait supposé et calculé jusqu'alors, Anthémius et Isidore ont osé concevoir et entreprendre la colossale coupole qui donne à l'édifice son caractère. Ils ont associé le génie de Rome et le génie de l'Orient pour lui faire produire une œuvre unique non seulement par l'audace et la hardiesse des masses, mais par la pureté des lignes et l'éclat des couleurs. Sainte-Sophie n'a pas fondé les principes de l'art byzantin, mais elle les a appliqués et combinés avec une maîtrise tellement incontestable qu'elle a donné la formule générale et le principe original de cet art pour toujours.

On trouvera dans notre *Manuel d'archéologie chrétienne* l'exposition minutieuse de la technique adoptée

[1] La porte du milieu était dite « porte royale », elle était plus grande et plus ornée que les autres. Son encadrement était de bronze, tandis que celui des deux autres était de marbre poli. Sur le tympan d'arcade, une mosaïque, aujourd'hui recouverte de toiles badigeonnées, représentait l'empereur adorant le Christ. Le Sauveur assis sur son trône reçoit les fidèles qu'il bénit de la main droite, il tient l'évangile de la main gauche. Un empereur portant la robe et le diadème l'implore agenouillé. A côté, des médaillons représentant la Vierge et saint Michel en buste. Le narthex s'ouvre, du côté de la nef, par trois grandes arches reposant chacune sur une colonne double; sur ces arches se trouve disposée la grande fenêtre semi-circulaire qui clôt l'arcade ouest du milieu. — [2] *Ibid.*, p. 297, la place de l'impératrice Théodora est encore marquée par une inscription. Le gynécée s'étend au-dessus du narthex proprement dit. — [3] H. Barth, *Constantinople*, 1906, p. 48. — [4] *Manuel d'archéol. chrét.*, 1907, t. II, c. I, II. — [5] Choisy, *L'art de bâtir chez les Byzantins*, p. 151-162, place en Asie-Mineure le centre de la rénovation artistique; cf Choisy, *Histoire de l'architecture*, t. II, p. 82; Lethaby et Swainson, *op. cit.*, p. 198-204.

par les Byzantins pour leurs constructions et au début du présent paragraphe quelques détails indispensables relativement à Sainte-Sophie. Nous ne reviendrons pas ici sur ces détails, mais nous présenterons, d'après M. Ch. Diehl, le résumé des dispositions grâce auxquelles on obtint ces admirables résultats. « Ce n'était point un mince problème de construction de réaliser les proportions énormes que l'architecte voulait assigner à la coupole. On commença donc par lui donner pour supports quatre massifs piliers, dont les pierres, appareillées avec un soin extrême, furent scellées avec du ciment et liées par des crampons de fer; pour prévenir l'éclatement des colonnes, on cercla les fûts de frettes métalliques; pour rendre plus uniforme la répartition des charges, on assit les lits de pierres sur des feuilles de plomb laminé; et malgré ces précautions, plus d'une fois les points d'appui manquèrent fléchir sous le poids des grands arcs qu'ils soutenaient, et l'on put craindre de voir tout s'écrouler. Pour la coupole même, la difficulté était plus grande encore. Pour en diminuer le poids, on employa à sa construction des matériaux particuliers, des tuiles d'une terre blanche et spongieuse, extrêmement légères, que l'on fabriquait spécialement à Rhodes; et sur chacune d'elles, dit-on, on fit, avec ce tour d'esprit dévot et mystique qui est ordinaire en ce temps, frapper une inscription ainsi conçue : « Dieu est au milieu d'elle, et elle ne sera point ébranlée. Dieu lui viendra en aide chaque jour. » Durant tout le temps que dura la construction, journellement les prêtres priaient pour la réussite de l'œuvre; et dans l'édifice même, dans le corps de la bâtisse, on plaça des fragments de reliques. Enfin on aboutit, et à plus de 55 mètres au-dessus du sol, la coupole de Sainte-Sophie s'éleva, « ouvrage admirable et terrifiant tout ensemble » selon le mot de Procope, et qui semble « moins reposer sur la maçonnerie qu'être suspendue par une chaîne d'or du haut du ciel [1]. »

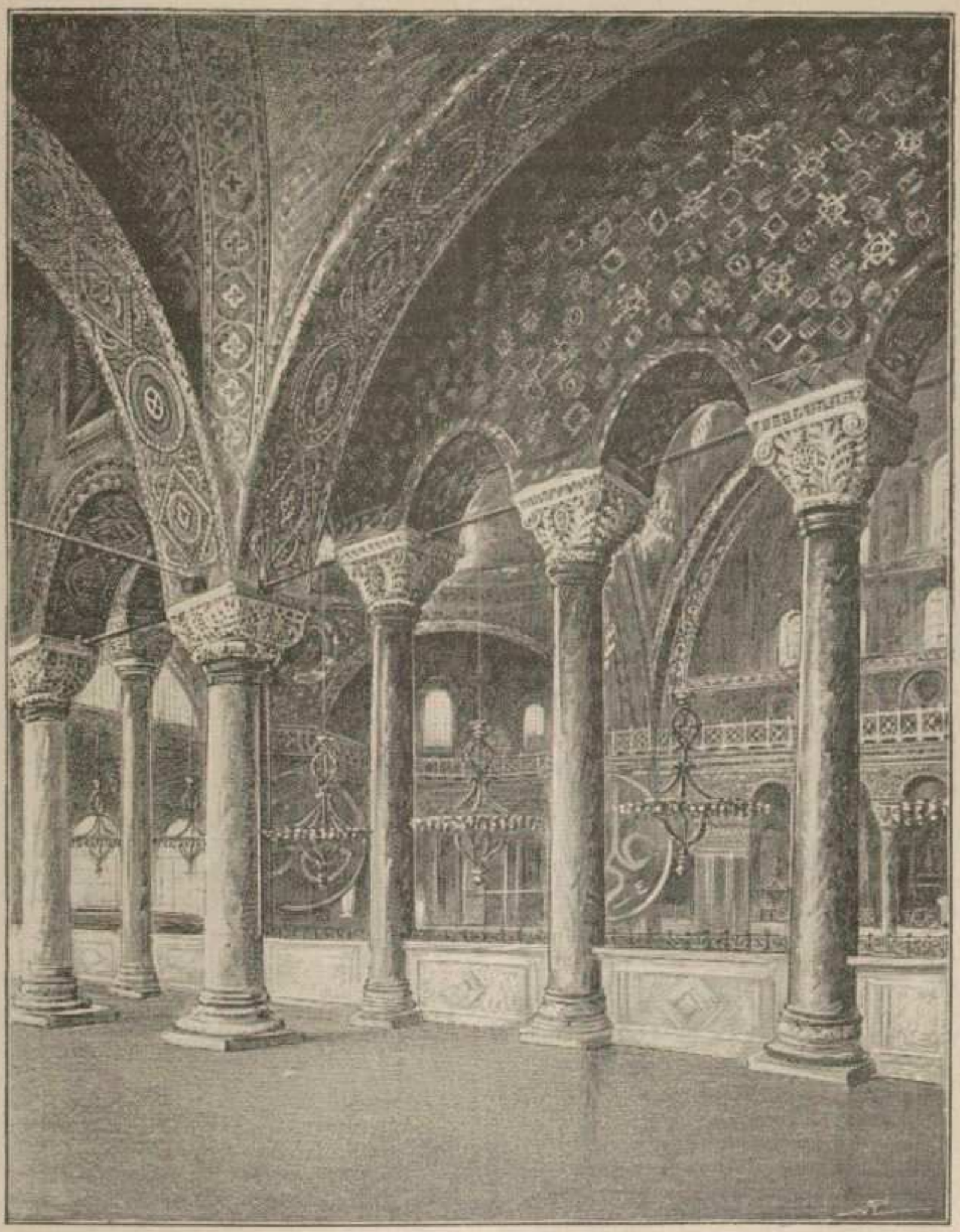
Depuis sa reconstruction l'église a bravé, mais non pas impunément, les tremblements de terre qui, du début du VIIe siècle jusqu'au milieu du XVe, ont été au nombre d'environ vingt-trois [2], celui de l'an 1033 dura d'une façon intermittente pendant cent quarante jours. De 1511 à 1765, on compte dix tremblements de terre, enfin jusqu'à nos jours ils se sont représentés périodiquement. Les restaurations et réparations ont en partie altéré le caractère extérieur de l'édifice. En 865, on éleva une tour au centre du porche de l'ouest. Vers le même temps, pendant la seconde moitié du IXe siècle, sous le règne de Basile le Macédonien, on entreprit la restauration méthodique [3]. L'arc de l'ouest menaçait ruine, on s'y prit à temps pour le consolider. Le *Liber de cærimoniis* permet de faire remonter à la même époque, sous Michel ou sous Basile, les deux porches du nord et du sud avec les grands escaliers latéraux. Le tremblement de terre du mois d'octobre 975 ébranla et renversa l'abside de l'ouest qui fut reconstruite en six ans [4]. L'établissement de l'empire latin n'amena des modifications que dans l'aménagement intérieur [5]. Avec le retour des empereurs grecs on rencontre chez les chroniqueurs byzantins la mention de travaux exécutés pour l'entretien. Dans la première moitié du XIVe siècle, Andronic Paléologue l'ancien eut à faire renforcer les côtés nord et est de l'édifice; il fit donc élever des contreforts monumentaux à l'est. Dans les temps qui précédèrent la chute de l'empire byzantin, Sainte-Sophie fut assez négligée. Clavijo, en 1403; Buondelmonte, en 1422, donnent de l'église l'idée sans doute exagérée d'une ruine. Peu après la conquête par les Turcs, la *Topographie de Constantinople* de Pierre Gyllius nous apprend la construction de trois minarets [6]. La conquête avait respecté l'église sauf quelques arrachements de « métal » (de mosaïque?). Depuis lors les voyageurs ont mentionné divers détails trop peu considérables pour trouver ici leur place.

En 1847, « l'immense édifice menaçant ruine, Abdul-Medjid ordonna de le restaurer d'une façon définitive. Il fit appeler le célèbre italien Fossati. Celui-ci abattit d'abord tous les contreforts superflus et chercha à réparer un peu l'ancien extérieur; puis les murs de la mosquée furent recrépis et agrémentés de raies transversales d'un rouge de garance. L'intérieur, après quatre cents ans d'attente, retrouva en partie ses anciennes couleurs, sa magnificence d'autrefois. Les précieuses tables de marbre, les mosaïques à fonds d'or furent découvertes, la madone et les saints se réveillèrent de leur long sommeil. Il est vrai que des pièces manquaient, les unes détruites en tout ou en partie, les autres ne valant guère mieux. Un grand nombre d'images montraient néanmoins encore toute la beauté de leur coloris. La mosquée conserve aujourd'hui ces restes de beauté autant que le permettent les préceptes de l'islamisme. Les représentations d'êtres vivants, nullement tolérées par le prophète, furent tout naturellement passées à la chaux. Il est vrai que, pour ce

[1] Ch. Diehl, *Justinien*, 1901, p. 479. — [2] Von Hammer, *Constantinopolis und der Bosporus*, t. I, p. 36-44. — [3] Une des archivoltes de la coupole se trouvant endommagée, Basile Ier la fit refaire et profita de ce travail pour y placer des images en mosaïque de la vierge Marie et des saints apôtres Pierre et Paul. — [4] En 987, nouvel écroulement de l'une des archivoltes de la coupole, la restauration fut faite par l'ordre de Basile II Bulgaroctonos. — [5] L'incurie des empereurs latins causa un grand préjudice à Sainte-Sophie. La prise de Constantinople par les Croisés fut pour l'œuvre de Justinien un désastre plus irréparable que la conquête musulmane. La sauvagerie iconoclaste des Croisés n'eut rien à envier aux Turcs. En 1204, Vénitiens et Français sous les ordres de Dandolo et du comte Baudouin assiégèrent la ville. Le 13 avril, après neuf mois de siège, on donna l'assaut général, l'enceinte fut forcée et Constantinople tomba aux mains des Latins. Le pillage fut général, les églises furent particulièrement dévastées. L'autel de Sainte-Sophie, en or recouvert d'émaux et de pierres précieuses, fut brisé et mis en pièces par les soldats qui s'en partagèrent les morceaux, « l'ambon et l'iconostase furent dépouillés de leur parure d'or et d'argent, les hommes de guerre chargèrent leurs mulets de butin dans les temples mêmes, prenant les chasubles pour en faire des caparaçons à leurs chevaux, les calices pour des coupes, les bassins pour des auges ou des casseroles dans lesquelles ils faisaient cuire leur bœuf, mélangé de haricots et d'ail, le rideau de l'église Sainte-Sophie, évalué à plusieurs milliers de mines d'argent, fut déchiré en morceaux, les images du Sauveur et des saints furent brisées à coups de pied, pendant qu'une femme publique chantait des chansons obscènes sur le trône du patriarche. Profanations monstrueuses. Ils ouvrirent les tombeaux des empereurs pour s'en approprier les trésors qu'on y avait renfermés. C'est ainsi que les restes de Justinien qui reposaient depuis sept cents ans dans les caveaux de l'église des Saints-Apôtres furent dépouillés des bijoux avec lesquels on l'avait inhumé. Les plus grands monuments de l'art ancien et moderne qui faisaient la gloire de la ville ne trouvèrent pas grâce devant ces vandales. Qui saurait nous dire combien cette dévastation qui surpasse celle des Osmans, nous a enlevé d'œuvres d'art! Les cinquante-sept années de la domination latine mirent la ville à deux doigts de sa ruine. » H. Barth, *Constantinopie*, 1906, p. 25-26. — [6] L'appropriation de Sainte-Sophie aux exigences des rites musulmans entraîna de profondes modifications. Un badigeonnage à la chaux recouvrit toutes les surfaces afin de cacher les représentations d'êtres vivants. Les ornements enlevés furent remplacés par des cartels couverts de sentences du Coran en écriture géante. A l'intérieur l'aspect architectural fut respecté sauf les souillures que nous venons de dire. A l'extérieur presque rien ne fut épargné. Les annexes groupées autour de l'édifice furent détruites ou dénaturées par d'autres constructions. Le Skeuophylakion, sacristie située au coin nord-est de l'église, a été transformé en garde-manger pour la cuisine des pauvres. L'ancien baptistère quadrangulaire à l'extérieur, octogone à l'intérieur, devint un magasin à huile jusqu'au jour où on y enterra Moustafa Ier.

travail, on prit toutes les mesures de précautions nécessaires, on recouvrit d'abord les figures d'une toile, puis une légère couche de couleur fut passée par-dessus. Toutes les têtes eurent le même sort; cependant quelques-unes percent encore le badigeonnage. Fossati aussi bien que Salzenberg, envoyé par Frédéric-Guillaume IV à cette occasion unique, ont tiré quelques

semble. La décoration n'est pas, ainsi qu'on pourrait être tenté de le croire, une profusion sans règle et sans mesure. Une distinction très nette existe entre les parties qui supportent et les parties supportées. Dans la nef principale, une corniche de marbre courant à la hauteur des voûtes, délimite nettement les deux régions. Au-dessous, le marbre; au-dessus, la mosaïque.



1772. — Galeries supérieures de Sainte-Sophie. D'après une photographie.

copies précieuses et complètes des détails de ce monument remarquable[1]. »

La décoration et l'ordonnance intérieure de Sainte-Sophie ainsi que l'ameublement liturgique ont été étudiés et le seront encore à mesure que la nomenclature du *Dictionnaire d'archéologie chrétienne* nous donnera l'occasion d'aborder séparément chaque sujet, tels que l'Ambon, l'Autel, etc.

Ici nous nous bornerons à quelques remarques d'ensemble. La décoration n'est pas, ainsi qu'on pourrait être tenté de le croire, une profusion sans règle et sans mesure. Une distinction très nette existe entre les parties qui supportent et les parties supportées. Dans la nef principale, une corniche de marbre courant à la hauteur des voûtes, délimite nettement les deux régions. Au-dessous, le marbre; au-dessus, la mosaïque. Cette distinction se retrouve aux deux étages des galeries.

Un autre principe gouverne la décoration. Le plus grand éclat est réservé pour la coupole, pour ses pendentifs et pour la surface des grands arcs cintrés du nord et du sud. C'est sur les parties concaves que se concentre l'effet.

Ces mosaïques à fond d'or d'une clarté intense déroulent des colorations vives tracées d'après un dessin

[1] H. Barth, *Constantinople*, in-8°, Paris, 1906, p. 42; Salzenberg, *Altchristliche Baudenkmale von Constantinopel*, in-fol., Berlin, 1854; Lethaby et Swainson, *The church of Sancta Sophia*, c. VIII, p. 148-172.

simple et régulier. Rinceaux et figures sont traités sans la moindre apparence de relief, habileté suprême qui fait ressortir davantage la forme des voûtes. La même pensée dirige la décoration en placages de marbres soit qu'il s'agisse des grandes dalles noires ou veinées sur les parements des supports et des mosaïques en marbre de couleur sur les tympans des arcs et dans les frises. Ici encore, le parti de la décoration se rapporte parfaitement à celui de la construction. Les mosaïques en marbre représentent d'élégantes arabesques et des enroulements de feuillages finement découpés : elles sont encadrées dans les tympans par des archivoltes à moulures très fines ou des bordures en mosaïques qui se détachent peu du motif central. Il en résulte, suivant une gracieuse comparaison de M. de Dartein, une apparence comparable à celle d'un riche et simple vêtement qui indiquerait seulement, sans les accuser, les formes qu'il enveloppe. Toute la décoration de Sainte-Sophie offre ce même caractère. Partout les lignes sont réduites presque à des contours pour ne rien ôter à l'effet des surfaces.

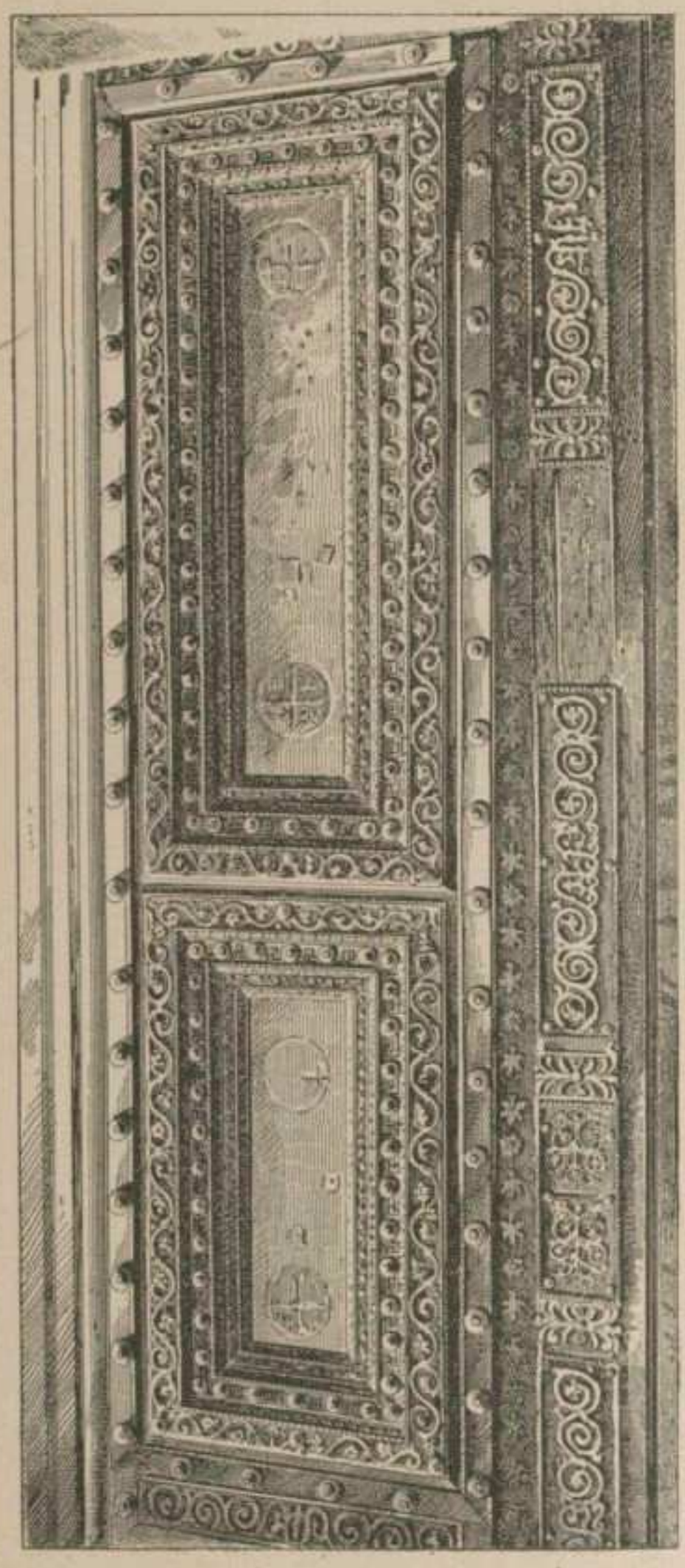
Les mosaïstes de Sainte-Sophie ne sont pas tombés dans l'erreur commune depuis le moyen âge. Loin de viser aux tons fondus de la fresque ils s'attachent aux couleurs tranchées et en petit nombre. A distance la dureté de ces oppositions s'atténue et le sujet se détache en vigueur dans tout son éclat sur le fond bleu ou or. Le dessin est parfois accusé par un filet continu de teinte sombre destiné à rehausser le contour du corps ou les traits du visage. Les ornements sont empruntés au règne végétal ou aux figures géométriques. Le modèle humain est rarement employé et en ce cas les figures sont immobiles. « Les mosaïques de Sainte-Sophie forment un incomparable décor. L'imagination peut sans peine suppléer aux parties que le vandalisme des Turcs a cachées ou détruites. Dès son entrée, le visiteur apercevra, à l'archivolte ouest de la coupole, la sainte Vierge entre saint Pierre et saint Paul; à l'est, sur la table d'or, le livre de l'Évangile avec saint Jean et la sainte Vierge; au-dessous, le portrait de Jean Paléologue qui, vers le milieu du XIVe siècle, restaura l'église et y fit également exécuter des travaux de mosaïque. Les tableaux en mosaïque qui couvrent le grand mur des arches sud et nord s'étalent avec une majestueuse ampleur, c'est là que se trouvaient, dans des niches à fond d'or, les plus anciens prélats et martyrs de l'église, plus haut les seize prophètes ayant deux anges au-dessus, mais dont on ne voit plus que les parties inférieures. Leurs robes sont d'un blanc éclatant, leurs étoles blanches sont semées de croix de différentes couleurs. La main droite est levée en signe de bénédiction, ou placée sur la poitrine, la main gauche tient le livre; un nimbe coloré encadre les visages barbus d'une expression sévère et triste. Dans les compartiments, des deux côtés, s'étalent les noms de Grégoire le Théologien, Denys, Nicolas... Les voûtes supérieures semblent avoir été ornées de scènes tirées du Nouveau Testament. Le tableau du milieu de la coupole représentait Jésus-Christ trônant sur un arc-en-ciel au titre de juge du monde. Aux quatre angles on aperçoit encore quatre séraphins gigantesques à six ailes. Toutes les mosaïques de l'église ne remontent pas, comme on pourrait le croire, à l'époque de Justinien. Nous n'insisterons pas sur les lacunes irréparables que présente l'ensemble de cette décoration et surtout sur la disparition des mosaïques de la coupole et du chœur. Celles des nefs latérales et des galeries supérieures sont, par endroits, assez bien conservées. On peut distinguer encore, sous les arcades, des saints et des prophètes, bien pauvres restes, il est vrai. Aux lieux et places des ornements en mosaïque, on contemple aujourd'hui d'énormes cartouches ronds, modèles géants de calligraphie turque où se lisent, sur fond vert, en caractères d'or, les noms d'Allah, de Mahomet et de ses compagnons, des premiers califes, entourés de formules de bénédiction [1]. »

Dans ses traits généraux l'architecture de Sainte-Sophie n'est pas moins novatrice que son ornementation. Jusqu'alors l'art byzantin avait appliqué avec une certaine timidité les principes depuis longtemps connus de la décoration polychrome. Justinien apporta dans la décoration de son édifice de prédilection une profusion tellement inouie, une magnificence tellement disproportionnée à tout ce qui s'était vu jusqu'alors que les combinaisons de la polychromie monumentale s'en trouvèrent élargies au point d'être renouvelées. L'imagination fastueuse de l'empereur s'enivra de sa propre conception. Depuis que Dioclétien avait dans son palais de Salone, inauguré en Occident les rutilantes décorations dans le goût de l'Orient, le goût public avait prodigué dans l'art et jusque dans le costume le faste le plus désordonné. De cette orgie de la couleur et de ce ruissellement des matières les plus précieuses était résulté une sorte de fatigue, une recherche maladive de l'éclat et du faste. L'art byzantin se trouve contraint de suivre le goût public, même dans ce qu'il a de décadent. Il dédaigne la simplicité et la grâce pour s'attacher à créer la difficulté et à la vaincre. « Jadis, dans l'architecture classique, la décoration demeurait toujours subordonnée à l'ordonnance générale : maintenant la décoration existe par elle-même et pour elle-même. Le chapiteau byzantin se recouvre d'une dentelle de pierre, qui n'est plus de la sculpture, mais une véritable orfèvrerie sur marbre; les combinaisons d'une polychromie hardie mêlent dans les colonnades et unissent sur le revêtement des murailles le rouge des porphyres à l'éclat noir ou blanc des marbres, au chatoiement jaune ou vert des brèches et des cipolins. Et de même, pour décorer ces églises somptueuses dont se couvre le monde chrétien, les représentations familières de l'art primitif des catacombes semblent insuffisantes : on veut une majesté plus soutenue, des attitudes plus nobles et plus graves, une pompe mieux appropriée au prestige et à la puissance de la religion. Jadis le style était plein de naturel, de simplicité sans contraintes; maintenant on est presque choqué de ces allures familières, on les évite comme un manque de tenue et de dignité. Le Christ est roi; sa véritable place est sur le trône tout resplendissant d'or et de gemmes, au milieu d'une cour d'archanges, de saints et d'apôtres. Et c'est pour cela que sur les fonds d'or qui tapissent les absides et les coupoles, le mosaïste dessine maintenant, au lieu des peintures d'autrefois, ces vastes compositions d'un si puissant effet décoratif, ces calmes et immobiles figures, symétriquement rangées, dont la sévère majesté produit une si profonde impression de grandeur.

« Tel est précisément l'art nouveau qui se révèle dans Sainte-Sophie. Sur les colonnes gigantesques de porphyre ou de vert antique, des chapiteaux, souvent rehaussés de dorures, posent la fine dentelle de leurs cubes ciselés. Sur le sol de l'église, sur les parties inférieures des murailles, les marbres de toutes couleurs, les jaspes, les albâtres, les cipolins, les serpentines, les porphyres se disposent et s'enroulent en combinaisons qui semblent nuancées par la main du plus habile des peintres; on dirait, selon l'expression d'un contemporain, d'un tapis ou encore d'un jardin, tout jonché de fleurs de pourpre semées dans l'épaisseur du gazon; et quelques-uns de ces panneaux, en effet, fort semblables à ceux de l'abside de Parenzo, ont tout l'éclat, tout le velouté des tapis d'Orient. Plus haut, le long des parois, à la voûte des coupoles et des absides, d'immenses mosaïques se déroulent

[1] H. Barth, *op. cit.*, p. 52-53.

sur des fonds d'or vit ou de bleu foncé. La figure humaine semble avoir tenu assez peu de place dans cette décoration, encore que le bel archange qui se trouve dans la partie méridionale du sanctuaire, date à peu près certainement du VIe siècle, et qu'au portail du sud une mosaïque, encore vue par Fossati, montrât



1773. — Porte en bronze à Sainte-Sophie (VIe siècle).
D'après une photographie.

la Vierge avec son divin Fils, entre Justinien lui présentant Sainte-Sophie et Constantin lui offrant la ville fondée par lui. Mais il paraît bien que les grandes figures de saints et de prophètes appartiennent, ainsi que la belle mosaïque du tympan de la porte royale, à une date postérieure. Dans son ensemble, la décoration primitive de Sainte-Sophie était surtout ornementale : au sommet de la grande coupole apparaissait une croix colossale, sur un ciel tout parsemé d'étoiles; ailleurs couraient des rinceaux de fleurs et de verdure; le tout était admirablement mis en valeur par la grande lumière que versaient dans l'édifice les quarante fenêtres ouvertes à la base de la coupole ou percées dans l'épaisseur des absides et des murailles; et ainsi parée, sous son riche vêtement de mosaïques, Sainte-Sophie apparaissait toute lumineuse [1]. »

Le mobilier liturgique complétait le prestigieux ensemble. L'ambon, dressé vers le centre de l'édifice, dépassait par sa somptuosité l'imagination. L'ivoire, l'argent, les pierres précieuses alternaient avec le marbre, l'or et les gemmes les plus rares. De cette tribune on annonçait au peuple la parole de Dieu sous un dôme revêtu de plaques d'or, rehaussé de pierreries. Le sanctuaire était fermé par une clôture d'argent ciselé servant d'iconostase. Pour l'autel on avait semblé vouloir épuiser les merveilles. La sainte table était d'or pur, revêtu de pierres fines et d'émaux; elle était soutenue sur des colonnes d'or tandis que quatre co-



1774. — Détail d'un chapiteau de Sainte-Sophie.
D'après une photographie.

lonnes d'argent doré portent un dôme surmonté de la croix d'or. Le Silentiaire s'extasie : « Qui ne serait étonné à l'aspect des splendeurs de la sainte table? Qui pourrait en comprendre l'exécution lorsqu'elle scintille sous des couleurs variées et qu'on la voit tantôt refléter l'éclat de l'or et de l'argent, tantôt briller comme le saphir, lancer, en un mot, des rayons multiples, suivant la coloration des pierres fines, des perles et des métaux de toute sorte dont elle est composée. » Un tissu de pourpre et d'or formait la nappe de l'autel. Au fond de l'abside, se trouvait le trône du patriarche en argent doré. D'après Procope le mobilier liturgique du seul sanctuaire de Sainte-Sophie arrivait à 40 000 livres pesant d'argent.

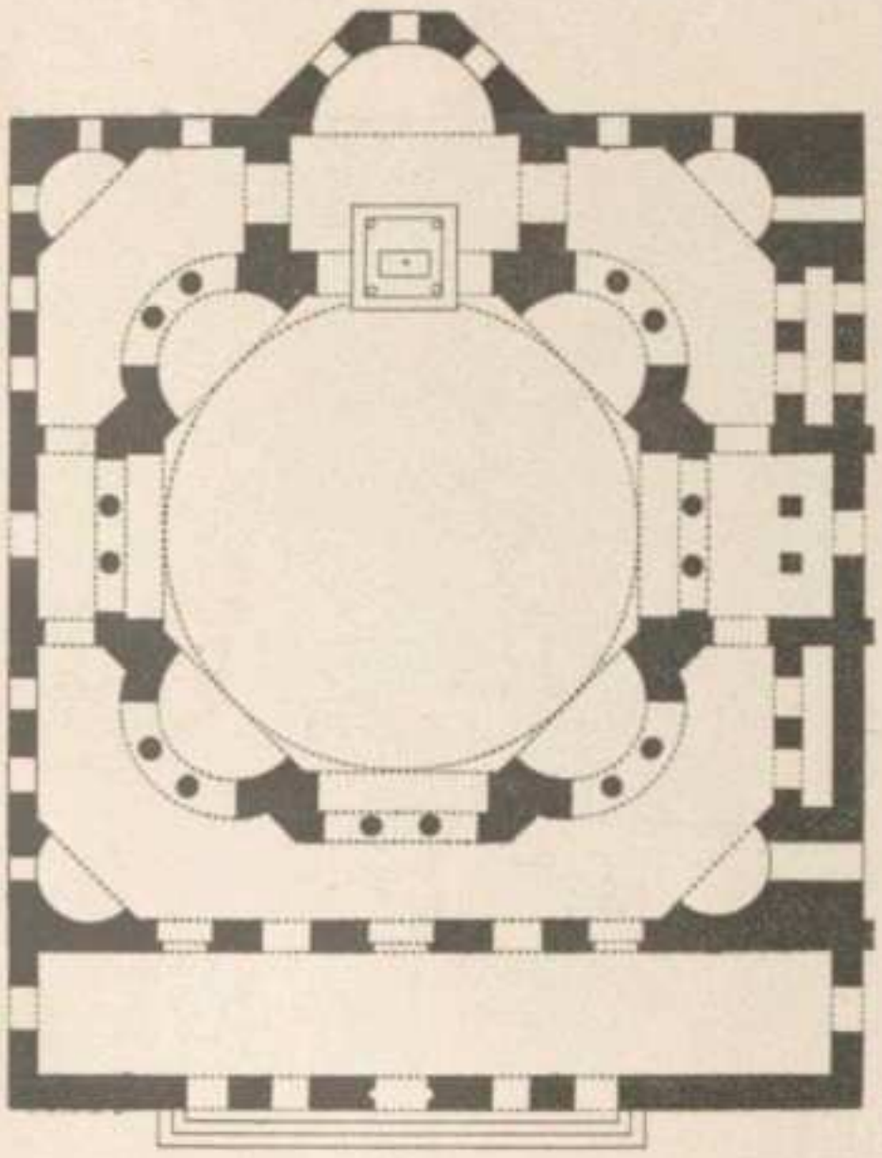
Entre le porche extérieur et l'intérieur de l'édifice cinq portes dont une en bronze qui doit compter pour une des plus belles parties de l'ameublement de Sainte-Sophie. Elle est située à l'aile sud du portique et semble l'ouvrage de plusieurs époques. Les panneaux modelés de main de maître ne le cèdent en rien aux rinceaux d'une délicatesse merveilleuse digne de la meilleure époque de l'art grec, à laquelle ils appartiennent peut-être. Les cadres avec boutons, feuilles et rosettes, ainsi que les tablettes à monogrammes des quatre grands panneaux

[1] Ch. Diehl, *Justinien*, p. 481-482.

sont de style byzantin. Les inscriptions font allusion à Théodora, épouse de Théophile et à son fils Michel, dans la seconde moitié du IXe siècle (fig. 1773).

L'éclairage était prestigieux. On trouve dans le poème de Paul le Silentiaire la description des lampes, des candélabres, des lanternes qui, à la nuit, remplissaient Sainte-Sophie d'une multitude de flammes odoriférantes.

Justinien fut satisfait de son œuvre. Le 27 décembre 537, jour de la dédicace, comme il pénétrait dans l'église, saisi d'enthousiasme à la vue de la merveille de son règne, il courut, bravant l'étiquette et oubliant le programme de la solennité, jusqu'à l'ambon placé sous la grande coupole et là, les mains étendues, il s'écria : « Gloire à Dieu qui m'a jugé digne d'accomplir une telle œuvre. O Salomon, je t'ai vaincu ! » « Pour fêter



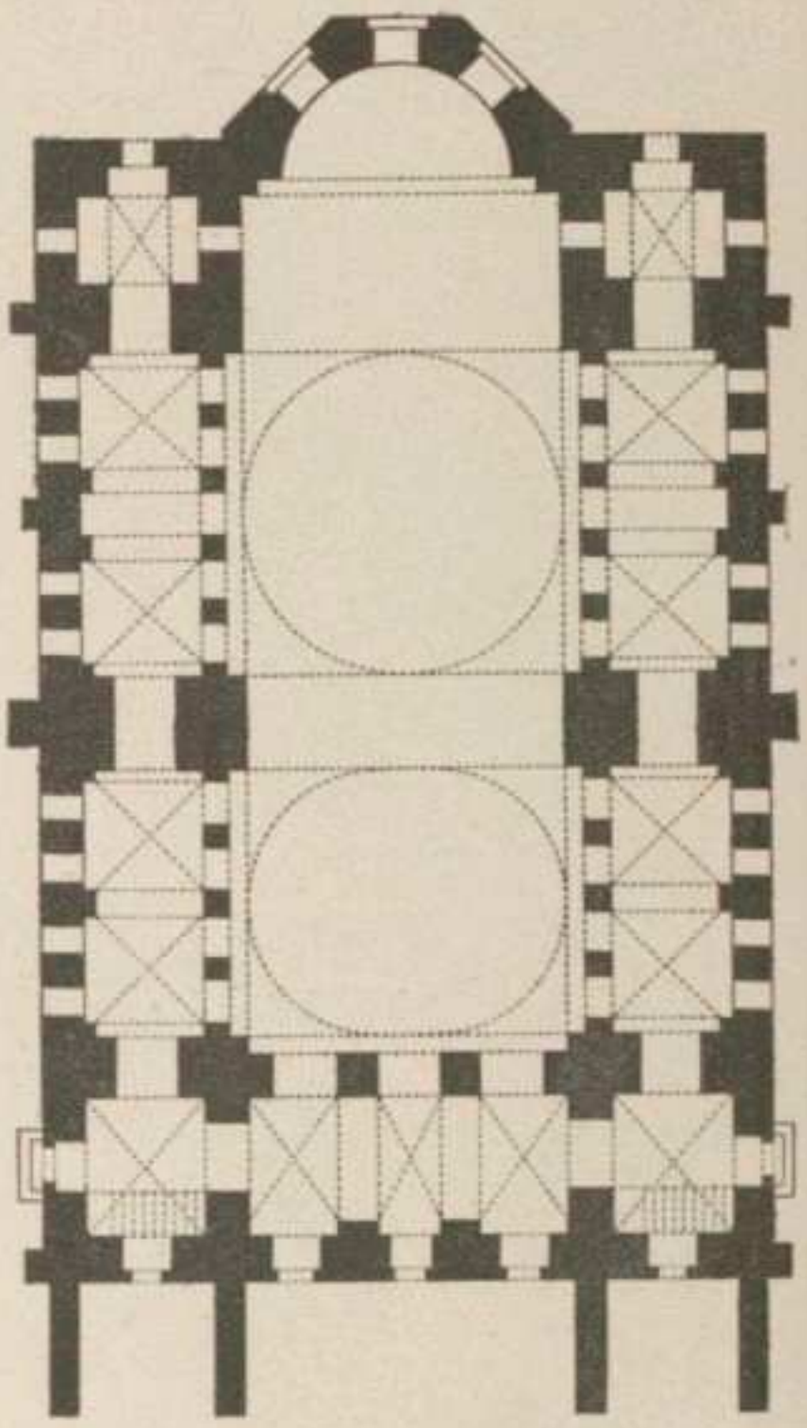
1775. — Plan des Saints-Serge-et-Bacchus.
D'après A. Michel, *Histoire de l'art*, t. I, p. 140, fig. 79.

ce jour mémorable, Justinien combla son peuple de fêtes et de libéralités; puis, avec son faste ordinaire, il voulut pourvoir à l'entretien de l'église, aux besoins du culte, à l'organisation du clergé. Il donna à Sainte-Sophie des vases d'or, de riches ornements sacerdotaux; il lui assigna 365 domaines, un pour chaque jour, dans la banlieue de Constantinople. Plus de cinq cents clercs furent chargés de desservir la « Grande Église » et la splendeur des offices acheva d'en faire un monument unique entre tous [1] (fig. 1774). »

XIII. Quelques églises. — Nous avons déjà eu occasion de dire que les constructions constantiniennes avaient entièrement disparu de Constantinople, les ruines elles-mêmes ont péri sous l'effort conjuré de l'homme et de la nature. Un édifice venait-il à s'écrouler, on le reconstruisait sur place avec les mêmes matériaux. A Sainte-Sophie tout fut exceptionnel, même l'influence exercée par ce monument sur l'Orient tout entier. Sauf d'insignifiantes modifications qui ne sont guère, le plus souvent, que des adaptations locales, Sainte-Sophie s'est imposée à tous les bâtisseurs, chrétiens et musulmans. Nous passerons en revue ici quelques-unes des plus anciennes églises.

1° *Saints-Serge-et-Bacchus.* — Près du lieu nommé *Tchatladi Kapou*, se voit un ancien palais de Justinien avant son avènement, appelé le « château d'Hormisdas ». Cette église porte vulgairement le nom de « petite Sainte-Sophie » avec laquelle elle offre, en effet, une frappante analogie. Dans un carré, un octogone inscrit dont les points angulaires sont des piliers de maçonnerie portant la coupole posée sur huit pendentifs et formée de seize côtes fortement marquées au dehors. Les pièces latérales s'ouvrent dans la nef entre les piliers par des rangées de colonnes ioniques, reliées par des arceaux. Saint-Serge est un intermédiaire entre les premières constructions chrétiennes et le style byzantin développé (fig. 1775).

2° *Sainte-Irène.* — Quoique contemporaine de Justi-



1776. — Plan de Sainte-Irène.
D'après A. Michel, *Histoire de l'art*, t. I, p. 144, fig. 84.

nien, cette église procède beaucoup plus directement que Sainte-Sophie de la basilique latine : « un long rectangle avec absides et narthex faisant saillie et donnant sur l'*atrium* orné de galeries. Au-dessus des voûtes en berceau, la grande coupole, percée de vingt fenêtres entrecoupées de contreforts, repose sur un haut tambour. L'église a trois nefs. Les vieilles mosaïques des voûtes existent encore, de même qu'une longue inscription [2]. » Sainte-Irène a été transformée par les Turcs en arsenal, son accès est interdit aux étrangers (fig. 1776).

Devant Sainte-Irène se voient de gigantesques sarcophages de porphyre amenés là du caveau des empereurs à l'église des Saints-Apôtres [3]. Ces cuves sont d'une extrême simplicité, sans ornement aucun, tout au plus la croix ou le monogramme du Christ. Ces sarcophages

[1] Ch. Diehl, *Justinien*, p. 486. — [2] H. Barth, *op. cit.*, p. 61 et fig. de la p. 55. — [3] W. Brunet de Presles, *Notice sur les tombeaux des empereurs de Constantinople*, dans la *Revue des Sociétés Savantes des Départements*, 1856, t. I, p. 139-142.

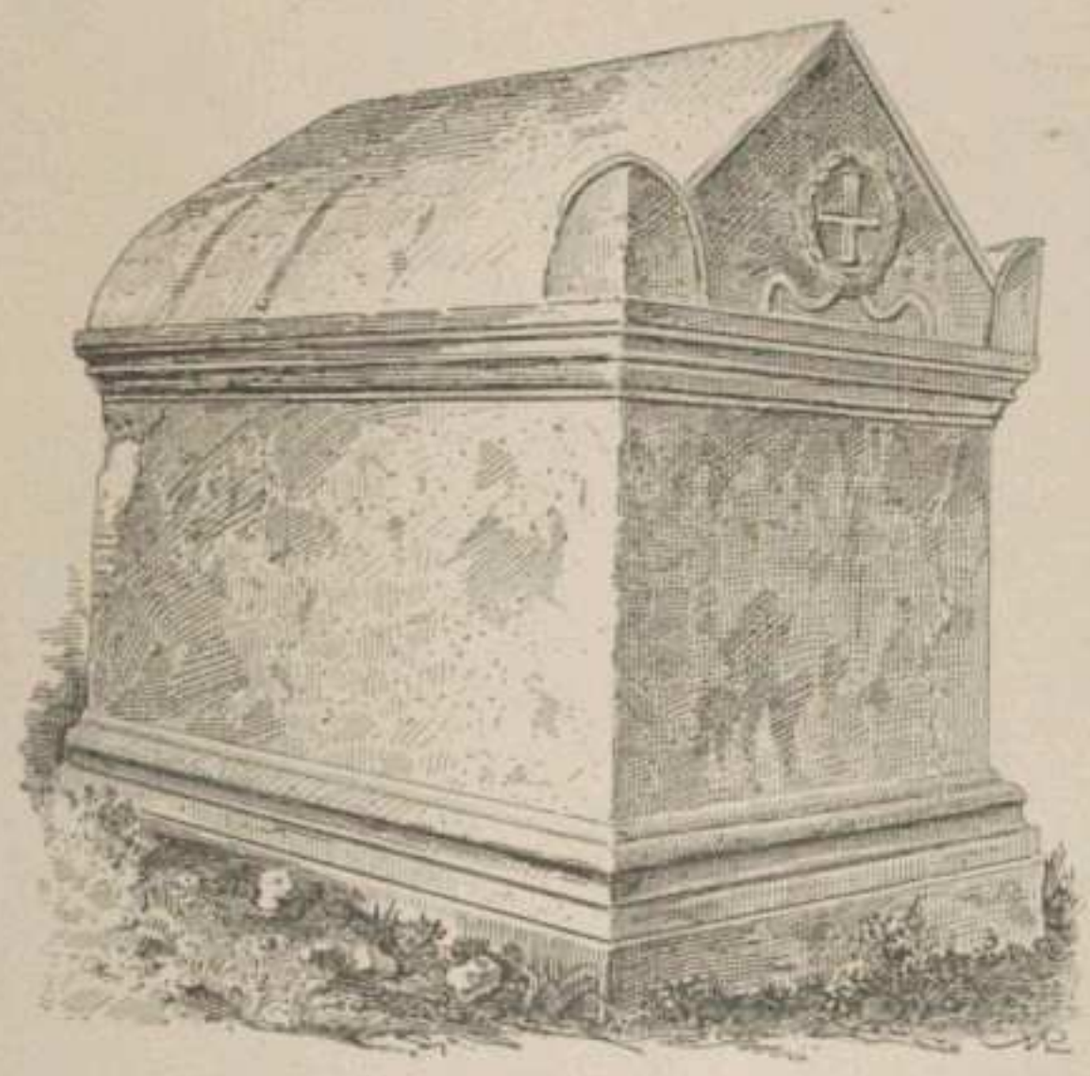
rappellent les noms de ceux qui reposèrent pendant des siècles dans l'église des Saints-Apôtres : Constantin, Constance, Théodose, Arcadius, Marcien, Pulchérie [1].

3° *Eirenaion*. — C'était l'église du monastère des Acémètes. Cf. *Dictionn.*, t. I, col. 314 sq. Après bien des restaurations et des remaniements, cette église devint une mosquée; malgré cette destination, sa disposition est celle d'une basilique à trois nefs et à toiture plate, à deux étages avec douze colonnes. Aujourd'hui c'est presque une ruine, des tronçons de colonnes, des chapiteaux, des corniches gisent à terre.

4° *L'Anastasie*. — Voisine de l'ancien hippodrome, parmi les arbres, devenue la mosquée de Mehmed Pacha. C'est l'ancienne Anastasie dans laquelle saint Grégoire de Nazianze commença à réunir quelques fidèles lorsqu'il fut élevé sur le siège de Constantinople, au temps de la toute-puissance des ariens dans la ville [2].

5° *Sainte-Marie des Blachernes*. — Bâtie en 447, par Pulchérie, brûlée en 1434 et entièrement disparue.

6° *Les Saints-Apôtres*. — Construite entre 536 et 546, par Anthemius de Tralles et Isidore le Jeune. Son plan était un carré sur les quatre faces duquel sont prises des extensions qui donnent à l'ensemble la forme d'une croix. Nous avons de cet édifice une description par Procope et une autre par Constantin le Rhodien ; en outre, d'après les meilleures chroniques, l'église Saint-Marc, à Venise, aurait été copiée sur l'église des Saints-Apôtres. L'édifice portait cinq dômes . sur chacun des bras, une calotte aveugle dans le style du mausolée de Galla Placidia et, au centre, au croisement, une coupole percée de multiples fenêtres. Les quatre calottes étaient sans doute contre-boutées par des berceaux dans l'axe des nefs et par de simples formerets sur les côtés. Berceaux et formerets recouvraient et enveloppaient, comme à Sainte-Sophie, la double colonnade des collatéraux. Le sanctuaire occupait le centre de l'église, ce qui, sans doute, avait fait supprimer l'abside. Les architectes avaient, disait-on, copié une église d'Éphèse, et, par une curieuse concordance avec cette tradition, le ménologe de Basile II figure à Éphèse une église de même structure.



1777. — Sarcophage devant Sainte-Irène.
D'après H. Barth, *Constantinople*, p. 56.

XIV. Quelques monastères. — Le monachisme a pris à Constantinople, sous les empereurs, un développement considérable et on sait à quel point cette institution exerce son influence sur le progrès ou la décadence de l'art monumental. Nous ne pouvons donc nous abstenir d'entrer à ce sujet dans quelques détails [3].

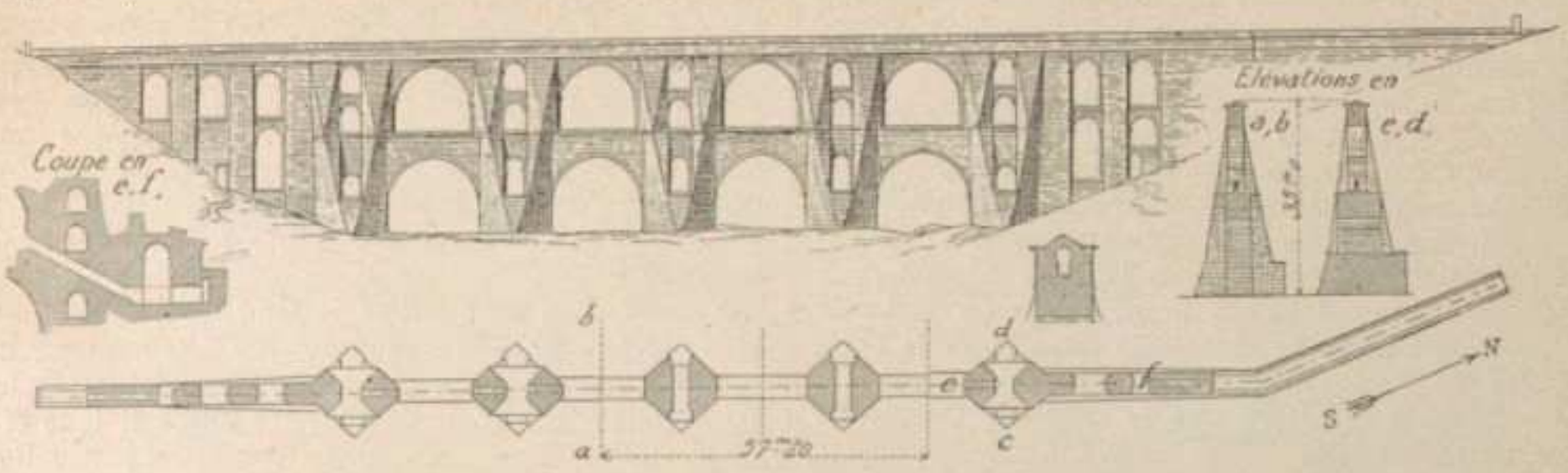
La fondation d'un monastère préconstantinien par l'évêque Castinus, vers l'année 240, n'a aucun fondement historique et doit être abandonnée. Ce monastère s'élevait, a-t-on dit, sur la colline du Pétrion. Le plus qu'on puisse admettre c'est qu'il existait sur ce point un oratoire sous le règne de Théodose le Grand (379-395) [4]. Cet oratoire dédié à sainte Euphémie subsista jusqu'au Xe siècle [5].

A Constantin on attribue la fondation, en moins de sept années, de quinze monastères [6]. Les quatorze monastères auxquels on attribue cette origine seraient l'œuvre de l'empereur, de sa mère sainte Hélène et de quelques particuliers. Une étude approfondie de leurs titres permet de mettre en doute ces attributions [7]. Voici les conclusions fondées auxquelles on aboutit pour chacun des groupes : 1° Des quatre couvents attribués à la munificence de Constantin, il n'en reste pas un qui puisse présenter un titre sérieux à une aussi respectable antiquité. 2° Des six couvents héléniens ou soi-disant tels, il en est deux qui n'ont peut-être jamais cessé d'être de simples églises, et trois qui n'ont rien, en dehors des *Patria* (opuscule dénué de toute valeur), pour appuyer leur prétention. Quant au dernier, on en jeta les fondements cinq cent soixante ans après la mort de sainte Hélène [8]. 3° Des quatre couvents dus à la munificence des particuliers il n'est aucun qui puisse justifier une origine constantinienne. Ainsi « les fondations monastiques de Constantinople attribuées aux sept dernières années de Constantin doivent être reportées à une date beaucoup plus tardive. Parmi les monastères en question, deux seulement, celui des Abrahamites et celui de Saint-Diomède, peuvent revendiquer en toute justice une origine antérieure à 518, et encore faut-il pour cela qu'on accepte leur identification avec les maisons Saint-Abraham et Jérusalem [9]. » Ces conclusions ne visent que les monastères d'hommes, ceux de femmes nous sont moins bien connus.

Entre le règne de Constantin et celui de Théodose (337-379) se rencontrent les premiers essais tentés par le monachisme pour s'introduire à Constantinople. Ce-

[1] Le cercueil ovale, dit de Julien, est long de 4 mètres sur 2 mètres de large. Julien fut enterré à Tarse. — [2] Hefele, *Histoire des conciles*, 1908, édit. Leclercq, t. II, part. 1, p. 1. — [3] E. Marin, *Les moines de Constantinople depuis la fondation de la ville jusqu'à Photius*, in-8°, Paris, 1897; ce travail doit être précisé et rectifié sur plusieurs points par celui de J. Pargoire, *Les débuts du monachisme à Constantinople*, dans la *Revue des questions historiques*, 1899, t. LXV, p. 67-143. — [4] Théodore le Lecteur, *Hist. eccles.*, l. II, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 213. — [5] J. Pargoire, *op. cit.*, p. 68-72. — [6] E. Marin, *op. cit.*, p. 8. — [7] J. Pargoire, *op. cit.*, p. 72-77. — [8] *Ibid.*, p. 78-85. Ce qui n'est pas moins convaincant c'est que la fondation de Constantinople, 330, est postérieure à la mort d'Hélène, 328. « Pour avoir quelque relation avec sainte Hélène, les couvents en question devraient, de deux choses l'une, ou remonter aux années qui précédèrent la fondation de Constantinople, ou passer pour des œuvres posthumes de l'impératrice, pour des travaux accomplis après elle en exécution de ses dernières volontés. » — [9] J. Pargoire, *Les débuts du monachisme à Constantinople*, dans la *Rev. des quest. hist.*, 1899, t. LXV, p. 111.

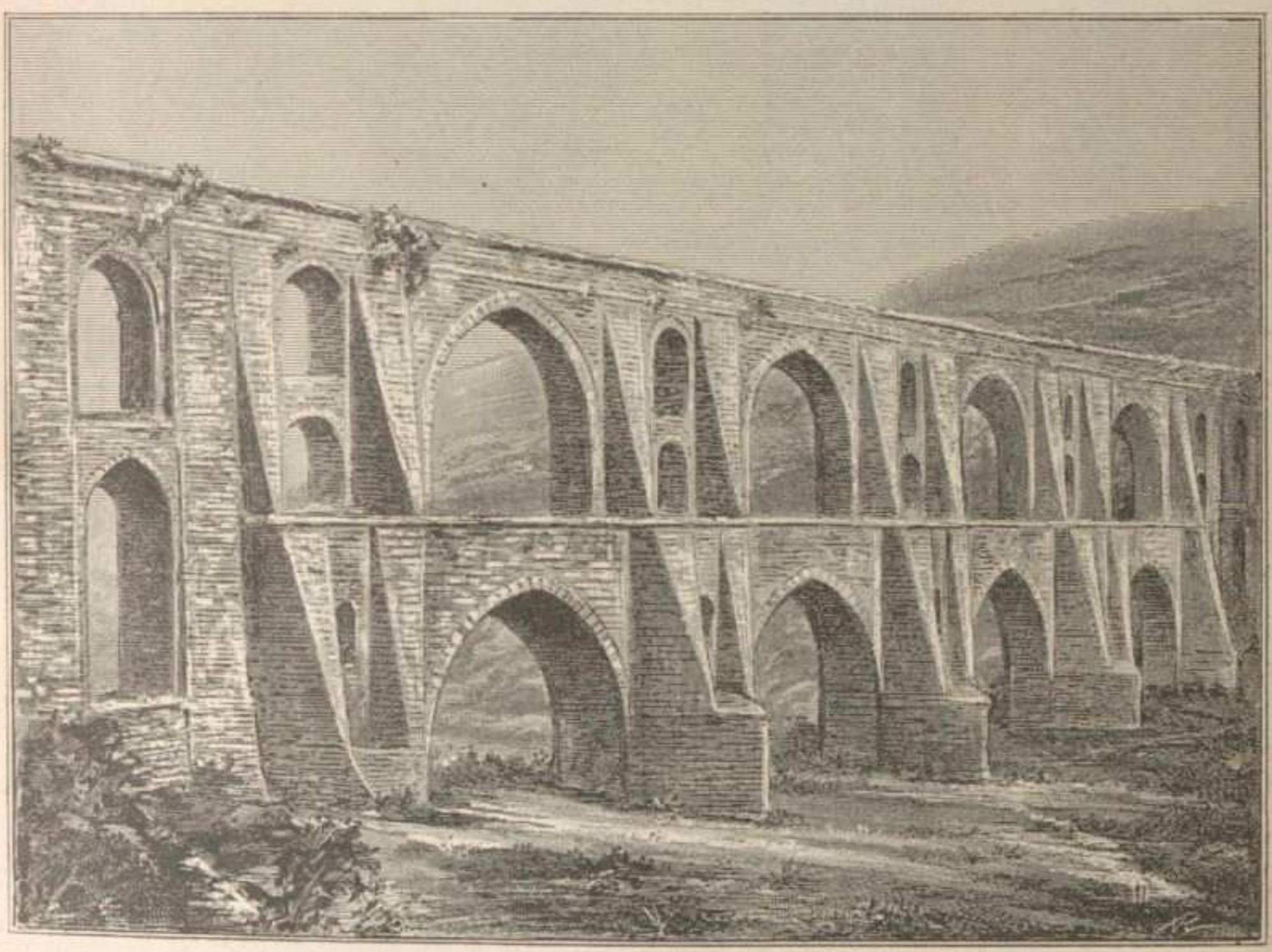
pendant, pas une des maisons religieuses dont Constantinople eut plus tard à s'enorgueillir ne remonte à ce laps de quarante-deux années[1], pendant lequel, « si



1778. — Coupe de l'aqueduc de Justinien. D'après Strzygowski, *Byzantinische Denkmäler*, t. I, fig. 5.

on laisse de côté les établissements charitables pour s'en tenir aux seuls monastères proprement dits, les fondations de Macédonius et de Marathonius ne furent qu'une tentative infructueuse, qu'un essai prématuré, éphémère, infécond, sans influence aucune sur le mo-

nachisme byzantin, du monachisme durable, coïncident avec le règne de ce prince[3]. Les fondations les plus importantes, celles qu'on pourrait dans une certaine mesure appeler les monastères-types sont les établissements de Dalmatius, de Rufinianes et des Acémètes, trois couvents d'hommes[4]. Cette étude a été faite supérieurement par le très regretté P. J. Pargoire dans la dissertation que nous venons de résumer et pour les Acémète



1779. — Vue de l'aqueduc de Justinien. D'après Strzygowski. *Byzantinische Denkmäler*, t. I, fig. 6

nachisme byzantin, sans résultat d'aucune sorte sur la naissance des grandes maisons religieuses qui devaient subsister à Constantinople des siècles durant[2]. »

Avec Théodose Ier s'ouvre pour Constantinople l'ère des couvents historiques. Les vrais commencements du mo-

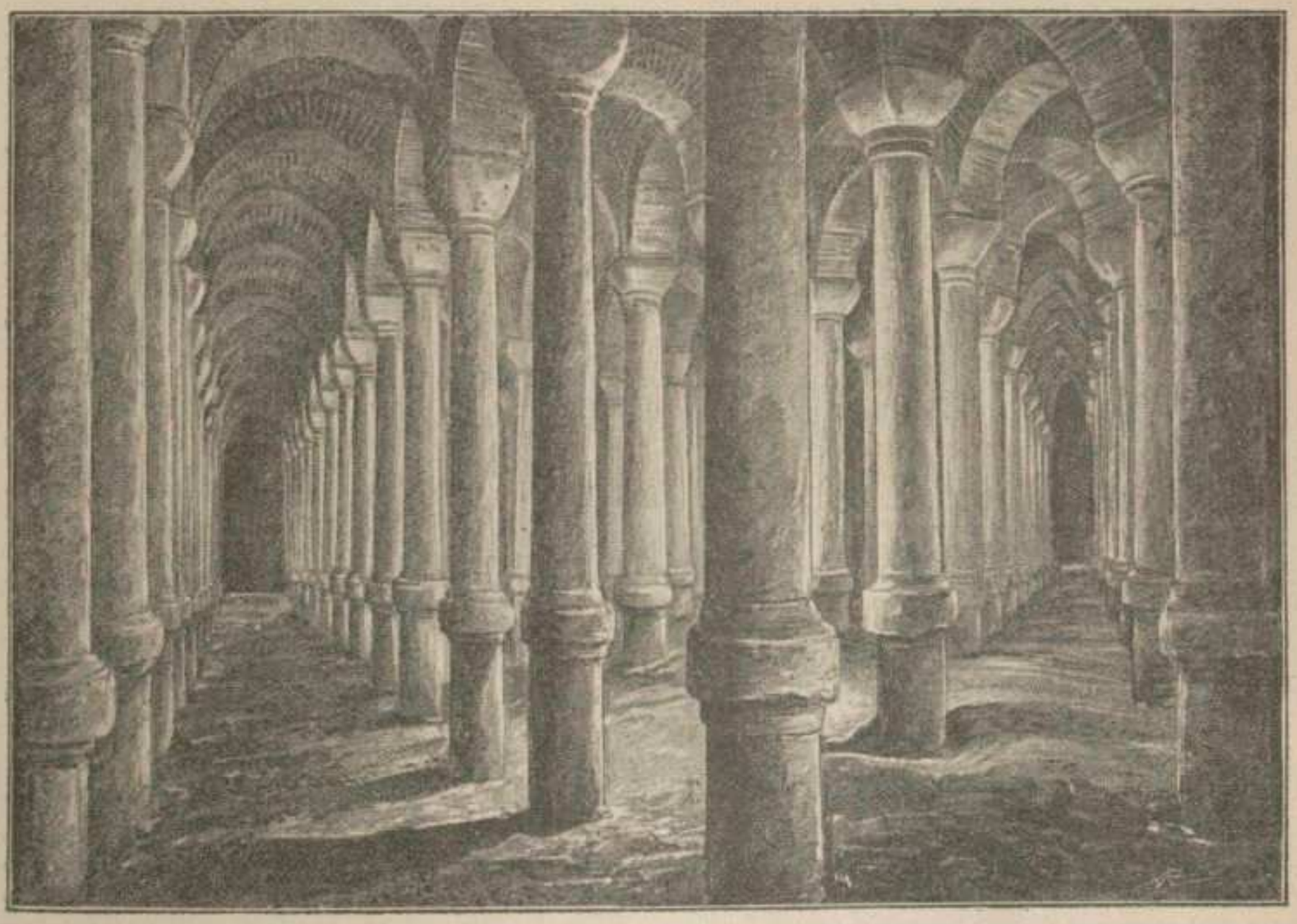
dans le présent *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, t. I, col. 307-321.

XV. Aqueducs et citernes. — Constantinople n'a pas de sources dans son sol pierreux, la pluie ne suffit pas à lui constituer une provision d'eau douce suffi-

[1] Pargoire, *op. cit.*, p. 112; quant au monastère de Zotique il est de l'invention de M. Marin. — [2] *Ibid.*, p. 117. — [3] *Ibid.*, p. 117. — [4] Aucun des cloîtres féminins de cette période n'est suffisamment connu pour autoriser une description.

sante pour les énormes besoins d'une capitale si vaste et si peuplée où l'on consomme une quantité considérable d'eau pour l'alimentation et pour les ablutions. Pour subvenir à une nécessité quotidienne toujours urgente, il a fallu suppléer au moyen des aqueducs à l'insuffisance des citernes, des puits et des fontaines. Hadrien et Constantin s'y sont employés et, après eux, Valens et Justinien; mais il ne se contentèrent pas d'amener dans la ville un volume d'eau considérable, ils l'y conservèrent et, à cet effet, firent construire d'immenses citernes. Aqueducs et citernes subsistent en partie (fig. 1778-1779).

Les bois, dits de Belgrade, et le village de ce nom — que lui imposa une colonie de prisonniers serbes — alimentent la ville d'eau potable. Des aqueducs la recueillent et la transportent à Constantinople. Les principaux de ces aqueducs s'appellent l'Arc du Diable, le Coude [1], le Long Aqueduc, ce dernier date de l'époque turque [2]; mais celui qui est sans comparaison avec tous les autres, c'est l'ancien Aqueduc de Justinien dont les quatre grandes arches se dressent à une hauteur de 35 mètres sur un ravin, dont les parois sont éloignées de 140 mètres [3]. Les piliers sont percés de quatre côtés, l'eau coule tout au-dessus dans un chenal recouvert d'un toit de pierre. C'est d'une structure si durable, d'une force défiant à tel point toute épreuve, que quinze siècles y ont passé sans presque y laisser de trace [4]. L'aqueduc de Valens traverse Stamboul de part en part [5]. C'est un colosse de pierre à deux rangées d'arcades superposées dominant la ville. De son sommet couvert de plantes folles et d'arbustes qui retombent le long des parois, on découvre la ville entière. Nous avons ici un des monuments les plus importants de l'ancienne Byzance. Les matériaux qui servirent à son érection proviennent des murailles rasées de Chalcédoine. La construction fut commencée par Hadrien et terminée par Valens, mais s'écroula sous Justinien, qui n'essaya pas de la relever. Après quelques tentatives insuffisantes pour réparer les dégradations, Suleïman fit nettoyer et restaurer le colosse, dont les arceaux rompus furent de nouveau réunis. De toute l'ancienne canalisation qui parcourait autrefois la ville, il ne reste qu'un tronçon de 625 mètres de long, l'arcade supérieure est, en grande partie, détruite. Mais, quoique tombant en ruines, l'aqueduc n'en pourvoit pas moins d'eau toute la partie est de la ville [6].



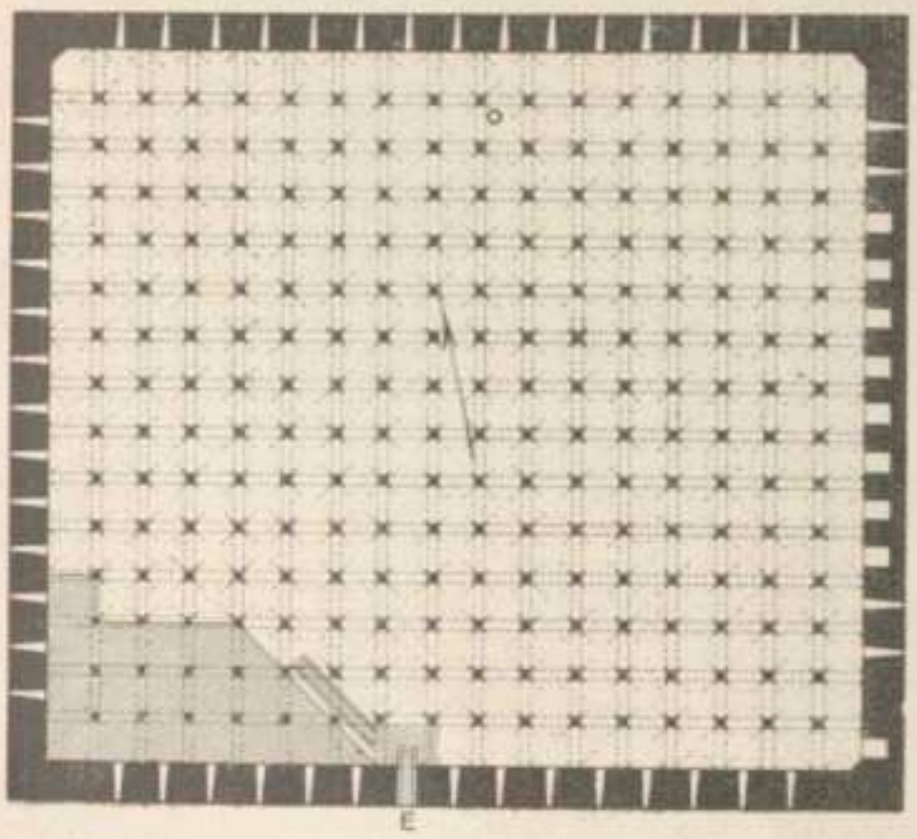
1780. — Citerne des 1001 colonnes (Bin-bir-Direk). D'après H. Barth, *Constantinople*, p. 88.

Les citernes sont aujourd'hui presque toutes hors d'usage.

La « citerne des 1001 colonnes » remonte au temps de Constantin et fut creusée aux dépens du sénateur Philoxène. « C'est une construction souterraine qui excite encore aujourd'hui l'admiration de tous les connaisseurs. L'entrée en est de chétive apparence, on y descend par un escalier délabré, les degrés en pierre en sont rongés par le temps. Un air humide et froid saisit l'explorateur à son entrée dans ces profondeurs. La chronique du temps raconte qu'autrefois les entrées étaient mystérieusement dissimulées auprès des moulures des socles de statues de marbre et de figures d'animaux en bronze; mais le piéton pouvait immédiatement reconnaître, aux trépidations du sol, qu'une force peu commune se cachait sous ces profondeurs : un bruit énervant, étourdissant, saluait l'indiscret à son entrée; des roues énormes fendant l'air avec une

[1] Ph. Forchheimer et J. Strzygowski, *Die byzantinischen Wasserbehälter von Konstantinopel. Beiträge zur Geschichte der byzantinischen Baukunst und zur Topographie von Konstantinopel*, dans J. Strzygowski, *Byzantinische Denkmäler*, in-8°, Wien, 1893, p. 16, fig. 7-9. — [2] *Ibid.*, p. 17, fig. 10. — [3] *Ibid.*, p. 12 sq., fig. 5, 6. — [4] H. Barth, *Constantinople*, in-8°, Paris, 1904, p. 78. — [5] *Ibid.*, p. 80 sq.; Strzygowski, *op. cit.*, p. 18, fig. 12. — [6] H. Barth, *op. cit.*, p. 81.

vitesse incalculable, mettaient en mouvement d'autres machines à remplir le réservoir d'eau; le grincement des roues élévatoires, le bruissement de l'eau qui retombait dans l'obscurité, était d'un effet à donner le frisson. La lumière du jour ne perce que faiblement jusqu'à l'intérieur et cela par quelques trous pratiqués dans la voûte. A gauche de la porte d'entrée, entièrement cachée par les ténèbres, se trouve une ouverture murée par laquelle l'eau se déversait à l'intérieur. Deux cent vingt-quatre colonnes s'y trouvent alignées sur quinze rangées avec un espace de 3m75 les unes des autres. Ces colonnes se composent de trois fûts unis superposés et réunis entre eux par des linteaux; là-dessus des chapiteaux sans ornements couverts d'initiales. Les colonnes sont reliées en haut par des arceaux. Tout l'espace comprend environ 3500 mètres cubes. La citerne est maintenant desséchée et en partie comblée. Tous les fûts inférieurs des colonnes, ainsi que les deux tiers de ceux du milieu, sont cachés par la vase



1781. — Plan de la citerne des 1001 colonnes.
D'après Strzygowski, *Byzantinische Denkmäler*, t. II, p. 56.

et les décombres, tandis qu'un tiers du milieu ainsi que la partie supérieure, est à découvert [1]. » Cette citerne ainsi envasée à moitié de sa hauteur est devenue une corderie. On peut voir dans l'étude consacrée par M. J. Strzygowski aux citernes de Constantinople, les détails relatifs à quarante citernes; on trouvera dans son livre les plans ainsi que les coupes les plus intéressantes. Rares sont les citernes encore en usage aujourd'hui, parmi elles la *Cisterna basilica* de Justinien, creusée sous un des parvis qui entouraient le palais du Sénat. C'est un énorme bassin souterrain que Pierre Gyllius a jadis parcouru en barque et dont il donne les dimensions : 112 m. en longueur sur 61 m. en largeur; 336 colonnes de 13m50 de hauteur éloignées les unes des autres de quatre mètres. Tout un pâté de maisons est porté sur la voûte de cette citerne et au moyen d'ouvertures pratiquées dans cette voûte, les habitants de chaque maison peuvent puiser l'eau qui leur est nécessaire (fig. 1780).

Dès le temps de l'empereur Héraclius, on commença à désaffecter quelques citernes, on les remplit ensuite, bref on changea plusieurs fois d'opinion sur leur compte et finalement, la plupart furent abandonnées ou bien transformées en jardins maraîchers.

XVI. Bibliographie. — *Ædificiis* (*Excerpta ex libro de*) *Constantinopolitanis*, dans *Byzant. hist. script.*, t. XXIV (1711), vol. I, part. 2, p. 130-134, cf. p. XXV-XXVI; vol. II, part. 1, p. 816 sq.; t. XIX, part. 2 (1729), p. 111-114, cf. p. XIII, 593-594; sur Sainte-Sophie, *id.*, t. XXIV, (1711), vol. I, part. 2, p. 65-80; vol. II, part. 1, p. 744-779, 5 pl. — *Antiquitatibus* (*anonymi de*) *Constantinopolitanis libri sive partes IV*, dans *Byzant. hist. script.*, t. XIX, part. 2, p. 3-70, 349-561, cf. t. XIX, part. 1, p. IX-XI (= cf. *P. G.*, t. CXXII, col. 1187-1316); Struve, *Bibl. hist.*, 1790, t. V, part. 1, p. 126-127. — *Antiquitatibus* (*Excerpta de*) *Constantinopolitanis*, dans *Byzant. hist. script.*, t. XXIV (1711), vol. I, part. 2, p. 124-130, cf. p. X; vol. II, part. 1, p. 816; t. XIX, part. 2 (1729), p. 106-111; cf. t. XIII, p. 581-593. — *Architecture of Constantinople*, dans *American Architect.*, 1879, t. V, p. 180. — A. Banduri, *Imperium orientale sive antiquitates Constantinopolitanæ in quatuor partes distributæ, quæ ex variis scriptorum græcorum operibus et præsertim ineditis adornatæ, commentariis et... tabellis illustrantur...*, dans *Byzant. hist. script.*, t. XXIV, 3 vol. in-fol., 1711; t. XIX, 2 vol. in-fol. 1729. — H. Barth, *Constantinople*, in-8°, Paris, 1906. — A. Bélin, *Histoire de la latinité de Constantinople*, in-8°, Paris, 1894. — C. de la Berge, *De rebus Byzantiorum ante Constantinum*, in-8°, Paris, 1877. — L. de Beylié, *L'habitation byzantine*, in-4°, Paris, 1902. — A. de Broglie, *L'Église et l'empire romain au IVe siècle*, in-8°, Paris, 1860, 1re partie, t. II. — C. du Fresne du Cange, *Histoire de l'empire de Constantinople sous les empereurs françois, divisée en deux parties*, dans *Byzant. hist. script.*, 1657, t. XVII, part. 3e, 4e, 5e; in-fol., Paris, 1729; *nouvelle édition faite sur les manuscrits de du Cange et entièrement conforme à la 2e édition inédite qu'il avait préparée, revue par J.-A. Buchon*, 2 vol. in-8°, Paris, 1825-1826; — *De hebdomo Constantinopolitano disquisitio topographica*, dans *Byzant. hist. script.*, t. XVIII, part. 3 (1729), p. 12-22 (= *P. G.*, t. CXXXV, col. 387); — *De imperatorum Constantinopolitanorum seu inferioris ævi numismatibus dissertatio*, gr. in-4°, Romæ, 1755; — *Constantinopolis christiana seu descriptio urbis sub imperatoribus christianis, cum figuris Sanctæ-Sophiæ et aliis, acced. additamenta... libri IV*, dans *Byzant. hist. script.*, t. XXII, part. 3e (1687); t. XVIII, part. 2e (1729); t. XVIII, part. 3e. — Em. Caron, *Les mosaïques et les peintures de la mosquée de Kabrié-Djami à Constantinople*, dans le *Bull. monum.*, 1886, série VIe, t. II, p. 384-392, et dans le *Congrès archéol. de France*, 1886-1887, t. LIII, p. 180-188. — *Catalogus imperatorum a Constantino Magno ad Joannem Commenum*, dans *Byzant. hist. script.*, t. II, part. 2 (1729), p. 281-282; *Catalogus imperatorum Constantinopolitanorum ex jure gr.-rom. Joh. Leunclavii*, dans *Byzant. hist. script.*, t. XXIX (1711), vol. I, part. 2, p. 241-243; t. XIX, part. 2 (1729), p. 205-207, *Catalogus imper. Const. alter, ex nova variarum historiarum synopsi Matthæi Cigala*, dans *Byzant. hist script.*, t. XXIV (1711), vol. I, part. 2, p. 244-247; t. XIX, part. 2 (1729), p. 208-210. — A. Choisy, *L'art de bâtir chez les Byzantins*, in-fol., Paris, 1883 (cf. Ch. Bayet, dans la *Revue critique*, 1884, série IIe, t. XVII, p. 503-506); *Histoire de l'architecture*, in-8°, Paris, 1899; — *Collectanea* (*Anonymi*) *de antiquitatibus Constantinopolitanis, gr. edid. Petr. Lambecius*, dans *Byzant. hist. script.*, t. XII, part. 2 (1655), p. 85-105, cf. p. 211-217; t. XIV, part. 3 (1717), p. 67-78. — G. Cuperus, *Tractatus prælimaris de patriarchis Constantinopolitanis, quorum series ab initio istius cathedræ usque ad ætatem nostram deducitur*, dans *Acta sanct.*, août t. I, p. 1-258. — De Dartein, *Étude sur l'architecture lombarde*, in-4°, Paris, 1882. — *Descriptio urbis Constantinopolitanæ secundum XIV regiones*, dans Lambecius, *Camment. biblioth. Vindobon.*, 1669, t. II, p. 950-951; *Byzant. hist. script.*, t. XV, part. 2 (1729), p. 29-31. — *Description des œuvres d'art et de l'église des Saints-Apôtres de Constantinople, poème en vers iambiques par*

[1] H. Barth, *op. cit.*, p. 82, 83.

Constantin le Rhodien, dans la *Revue des Études grecques*, 1896, p. 32-65. — Didron, *Le palais impérial de Constantinople*, dans les *Annales archéologiques*, 1861, t. XXI, p. 261-276, 309-328. — Ch. Diehl, *Études byzantines*, in-8°, Paris, 1905; *Justinien et la civilisation byzantine au VIe siècle*, in-8°, Paris, 1901. — *Explicatio officiorum sanctæ ac magnæ Ecclesiæ, juxta eorum ordinem, auctore incerto, Bern. Medonius, nunc primum ex ms. cod. Kar. Monchalli edid., in lat. vert., notis illustr.*, dans *Byzant. hist. script.*, t. XII, part. 2 (1655), p. 297-323; t. XIV, part. 3e (1729), p. 189-211. — *Expositio nova, quomodo Constantinopolitanus patriarcha ad papam reliquos patriarchas et archiepiscopos sed et metropolitas cunctosque sæculares dignitates moderantes nunc scribat*, dans *Byzant. hist. script.*, t. XX, part. 1 (1729), p. 352-359 (= *P. G.*, t. CVII, col. 403-418). — Lambecius, *Comm. bibl. Vindob.* (1679), t. VIII, p. 467-468. — F. Fischer, *De patriarcharum Constantinopolitanorum catalogis et de chronologia octo primorum patriarcharum, accedunt catalogi duo adhuc inediti*, dans *Comment. philol. Ienense*, 1884, t. III, p. 263-333. — P. Forchheimer, cf. J. Strzygowski. — G. Fossati, *Rilievi storico-artistici sulla architettura byzantina dal IV al XV e fino al XIX sec., ovvero notizie intorno alle scoperte fatte in S. Sofia a Costantinopoli*, in-4°, Milano, 1891. — L. Gonse, *L'art de bâtir chez les Byzantins*, dans la *Gazette des beaux-arts*, 1885, IIe série, t. XXXI, p. 177-188. — J. Gottwald, *La statue de l'impératrice Eudoxie à Constantinople*, dans les *Échos d'Orient*, 1907, p. 274-276. — P. Gyllius, *De topographia Constantinopoleos et de illius antiquitatibus libri IV*, in-4°, Lugduni, 1562; in-12, Lugd. Batav., 1632. — G. Hertzberg, *Byzantinische Kaiserpaläste*, dans *Sybel's Historische Zeitschrift*, 1884, IIe série, t. XV, p. 451-462. — J. Labarte, *Le palais impérial de Constantinople et ses abords, Sainte-Sophie, le Forum Augusteon et l'Hippodrome au Xe siècle*, in-4°, Paris, 1861 (cf. A. de Barthélemy, dans *Bull. monum.*, 1862, série IIIe, t. VIII, p. 88-91; Hase, dans le *Journal des savants*, 1862, p. 325-333, 463-475). — W. R. Lethaby and H. Swainson, *The church of Sancta Sophia. A study of byzantine Building*, in-8°, London, 1894. — J. Levesque de Burigny, *Histoire des révolutions de l'empire de Constantinople, depuis la fondation de cette ville jusqu'à l'an 1453*, 3 vol. in-12, Paris, 1748-1758. — K. Lübeck, *Zur ältesten Verehrung des heil. Michael in Konstantinopel*, dans *Histor. Jahrbuch*, 1905, 4e trimestre. — E. Marin, *Les moines de Constantinople depuis la fondation de la ville jusqu'à Photius*, in-8°, Paris, 1897. — A. Van Millingen, *Byzantine Constantinople. The Walls of the city and adjoining historical sites*, in-8°, London, 1899. — A. Mordtmann, *Esquisse topographique de Constantinople*, édit. F. de Mély, dans la *Revue de l'art chrétien*, 1891, t. IX, p. 22-38, 207-225, 363-383, 463-485; tirage à part, Lille, 1892; *Constantinopel zur Zeit S. Suleiman des Grossen nach einem Bilde von Melchior Louis*, in-8°, Constantinopel, 1906. — J. Pargoire, *Les débuts du monachisme à Constantinople*, dans la *Revue des questions historiques*, 1899, t. LXV, p. 67-143; *Les Saints-Mamas de Constantinople*, dans le *Bulletin de l'Institut archéolog. russe de Constantinople*, t. IX, 1904; *Constantinople. La porte Basiliké*, dans les *Échos d'Orient*, 1906, t. IX, p. 30-32; *Constantinople. L'Église Sainte-Théodosie*, dans la même revue, 1906, t. IX, p. 161-165; *Constantinople. Le couvent de l'Évergétès*, dans la même revue, 1906, t. IX, p. 366-373; 1907, p. 155-167, 228-230; *Constantinople. Les dernières églises francques*, dans la même revue, 1906, p. 300-308; *A propos du Boradion*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 1903, t. XII, p. 449-493; *Topographie byzantine. Église de Sainte-Euphénie Rufinianes*, dans *Servet* (Journal de Constantinople), 11 juillet 1900. — Th. Preger, *Scriptores originum Constantinopolitanorum*, in-8°, Leipzig, 1901-1907; *Studien zur Topographie Konstantinopels*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 1905, t. XIV, p. 272-276. — D. Pulgher, *Les anciennes églises byzantines de Constantinople*, in-8°, Vienne, 1878. — A. Rambaud, *Le monde byzantin, le sport et l'hippodrome à Constantinople*, dans la *Revue des deux mondes*, 1871, t. XCIV, p. 761-794; *De byzantino hippodromo et de circensibus factionibus*, Parisiis, 1870. — Salzenberg, *Altchristliche Baudenkmaeler von Constantinopel*, in-fol., Berlin, 1854. — J. Strzygowski, *Orient oder Rom. Beiträge zur Geschichte der spätantiken und frühchristlichen Kunst*, in-8°, Leipzig, 1901; D. Ph. Forchheimer et J. Strzygowski, *Die byzantinischen Wasserbehälter von Konstantinopel. Beiträge zur Geschichte der byzantinischen Baukunst und zur Topographie von Konstantinopel*, dans *Byzantinische Denkmäler*, in-8°, Wien, 1893; *Das Goldene Tor in Konstantinopel*, dans *Jahrbuch des kais. deutschen arch. Instituts* 1893, t. VIII, p. 1 sq.; *Die Säule des Arkadius*, dans la même revue, p. 238 sq. — Texier et Pullan, *Byzantine Architecture*, in-fol., London, 1864. — S. Vailhé, *Constantinople*, dans le *Dictionn. de théologie catholique*, t. III, col. 1307-1519; *Origines de l'Église de Constantinople*, dans les *Échos d'Orient*, 1907, t. X, p. 287.

H. LECLERCQ.

BYZANTIN (ART). — I. L' « art byzantin ». II. La « question byzantine ». III. Origines asiatiques de l'art byzantin. IV. Rôle de Constantinople dans la formation de l'art byzantin. 1° Architecture civile. 2° Architecture religieuse : *a* La basilique; *b* L'église octogonale et circulaire; *c* L'église à trompes d'angles; *d* La coupole sur pendentifs; *e* La basilique à coupoles; *f* L'église à croix grecque; *g* L'église sur plan crucial; *h* Particularités. V. Caractères comparés du type architectural. VI. Décoration. VII. Polychromie. VIII. Mosaïques. IX. Miniature. X. Arts industriels. XI. Bibliographie.

I. L'« ART BYZANTIN ». — On donne improprement, paraît-il, le nom d'*art byzantin* à une période plusieurs fois séculaire au cours de laquelle le goût, les procédés et la conception artistiques se sont plusieurs fois renouvelés et plus ou moins radicalement modifiés. De même que la dénomination d'*art gothique* devrait faire place à celle d'*art ogival*, de même celle d'*art byzantin* gagnerait, a-t-on dit, à être remplacée par celle d'*art néo-hellénique* ou d'*art grec du moyen âge*[1]; mais il ne servirait de rien d'introduire une expression dont le sens ne serait pas clair pour tous; encore que ces mots : *art byzantin*, soient loin d'exprimer avec netteté et précision une formule d'art pour la plupart de ceux qui en font usage. En effet, deux groupes, également excessifs dans la louange et dans le dénigrement, attachent à ce mot de *byzantin* l'idée la plus fâcheuse ou la plus respectable. Heureusement, tout excès finit par se détruire lui-même et les déclamations les plus virulentes semblent aujourd'hui aussi définitivement oubliées que les apologies les plus passion-

[1] Nous donnons à la fin de notre dissertation une bibliographie sur laquelle nous anticipons dès maintenant pour signaler les premiers ouvrages qui ont ouvert la voie à l'étude scientifique du byzantinisme : J. Labarte, Didron, M. de Vogüé, en France et, en Allemagne, Schnaase, Unger, Salzenberg. Depuis lors les études byzantines ont pris un développement inattendu, MM. Ch. Diehl, Gabr. Millet, Laurent, le P. L. Petit, le P. J. Pargoire, pour la France, groupés autour d'un maître illustre M. Schlumberger, ont multiplié les témoignages de leur activité, tandis que M. Bury en Angleterre, M. K. Krumbacher en Allemagne et M. Josef Strzygowski leur faisaient faire des pas aussi audacieux que décisifs. En Russie, M. Kondakov préside au développement des études et à la direction des expéditions archéologiques.

nées [1]. L'étude attentive et impartiale des monuments a autorisé des recherches suivant des directions nouvelles et vraiment originales. Des conclusions moins hâtives et mieux assurées ont infirmé presque toutes les considérations fantaisistes, qui avaient tenu lieu de démonstrations scientifiques. C'est ainsi qu'on a, d'une part, restitué à l'art byzantin ses dons d'originalité, tandis que, d'autre part, on lui a retiré le prestige immérité d'avoir inspiré souverainement et exclusivement les manifestations artistiques de l'Occident.

Nous ne ferons usage dans le présent travail que des monuments de l'art byzantin et des travaux qui, dans ces dernières années, en ont donné le sens et déterminé la place parmi un si grand nombre d'œuvres qui remplissent les collections publiques et privées [1]. En France, où les études byzantines ont enfin pris faveur, nous rencontrons des ouvrages d'une science consommée sur le sujet particulier de cette dissertation. Nous suivrons et nous citerons les études de M. Ch. Bayet et de Gabriel Millet sur l'art byzantin; si notre travail présente quelque utilité, le mérite en devra remonter à eux seuls.

Dans l'histoire de l'art chrétien, l'Orient et l'Occident exercent pendant de longs siècles une étroite collaboration dans laquelle l'initiative semble venir de l'Orient et la sanction de l'Occident. Ici on crée les types et les symboles, là on les accepte et on en détermine le sens. Quand, avec la paix de l'Église, la représentation historique remplace le symbolisme de l'âge des persécutions, c'est encore l'Orient qui donne le branle, imagine un style et des sujets nouveaux. Les limites chronologiques de ce *Dictionnaire d'archéologie* ne nous autorisent pas à poursuivre la comparaison au delà du IXe siècle. Or, l'art byzantin a connu trois floraisons, au IVe-VIe, au X-XIIe et au XIVe siècle; nous ne traiterons pas de ces deux dernières renaissances malgré l'extraordinaire perfection des œuvres qui s'y rattachent; la première période nous retiendra seule, elle nous permettra de reconnaître que si « l'imagination orientale est plus brillante et plus riche, l'Occident l'emporte par l'esprit d'ordre et de règle; moins créateur, il se défend mieux contre les exagérations. C'est ainsi qu'à la fin de l'époque qui nous occupe, lorsque éclate la querelle des iconoclastes, Rome ne se laisse point gagner; elle reste fidèle à la tradition et défend l'art religieux menacé [2]. »

La période chronologique à laquelle s'attache le nom d'art byzantin ne s'inaugure pas brusquement avec les destinées nouvelles de Byzance et de l'Orient pendant le second quart du IVe siècle. Auparavant se place une longue période d'incubation au cours de laquelle l'art chrétien se prépare, tour à tour hardi et timide, à prendre la succession de la civilisation grecque. Nous avons exposé dans un autre travail [3] l'histoire des tentatives et des tâtonnements qui de l'art presque exclusivement symbolique ont abouti à l'art nouveau dont l'apparition coïncide avec les aspirations, les préoccupations et les ambitions qu'autorise et promet de satisfaire l'avénement de l'empereur chrétien Constantin. Le cycle allégorique est très étroitement lié avec les premiers essais de compositions dans lesquels on introduit le modèle vivant; dans toutes ces interprétations il ne s'agit que d'éveiller l'idée du Christ ou l'attente de la vie nouvelle. La fresque, le bas-relief, la glyptique, l'épigraphie n'ont d'autre but que la traduction symbolique des vérités de la foi. Et cependant, dès lors, un germe était né et commençait à poindre. En Occident, de même qu'en Orient, on ne s'affranchissait pas des traductions de l'art païen, mais on les modifiait insensiblement; on les adaptait à des inspirations nouvelles et, quitte à les maltraiter un peu on les faisait servir à produire des œuvres originales [4]. Ce résultat était d'autant plus méritoire qu'au début de l'ère chrétienne, dans les provinces orientales où dominait la civilisation grecque, l'art était en pleine décadence. La conquête de ces provinces par les Romains donna le signal d'une émigration importante. Rome fit transporter en Italie les chefs-d'œuvre conquis et une multitude d'artistes prirent le même chemin. Officiellement protégés, gâtés par le goût trop peu formé des conquérants, ces derniers représentants de la culture grecque formèrent des élèves plus avides de succès que soucieux de leur art. Ils se livrèrent à des élucubrations d'où sortit un style nouveau appelé à jouir d'une longue vogue et à couvrir de ses produits l'immense étendue de l'empire, c'est le style qu'on a désigné sous le nom de « gréco-romain ». Le christianisme puisa dans cette source encore abondante, mais déjà troublée, les éléments d'inspiration d'où sortit l'art chrétien [5]. C'est surtout par le style que l'art chrétien primitif procède de l'art antique. Qu'on place, a-t-on dit, devant les monuments qui nous en restent un artiste fort sensible au style, mais peu versé dans l'interprétation des sujets, souvent rien dans l'exécution ne l'avertira qu'il est en présence d'un art nouveau : les procédés ne diffèrent point de ceux que montrent les monuments profanes de cette époque. Tous ces artistes païens ou chrétiens, appartenaient à une même école; ils changeaient de « croyance non de style [6]. » A partir du règne de Constantin commence la seconde période de l'art chrétien qui se confond dès lors avec l'art byzantin [7].

L'activité artistique provoquée en Occident par le triomphe de l'Église et les conditions qui en furent le résultat ne peut être comparée à ce qui se vit en Orient par l'effet de la même circonstance. Nous avons essayé

[1] Voici un spécimen de cette littérature, nous l'empruntons à Taine, *Philosophie de l'art*, t. I, ch. I, n. 2 : « Dans cet intervalle (du Ier au VIe siècle) l'art s'est gâté d'une façon irrémédiable, et cette décadence est venue tout entière de l'oubli du modèle vivant. On voit disparaître les mœurs païennes, les habitudes de la palestre, le goût de la grande nudité. On n'étale plus le corps, on le cache sous des vêtements compliqués et sous un étalage de broderies, de pourpre, de magnificences orientales. On n'estime plus le lutteur et l'éphèbe, mais l'eunuque, le scribe, la femme, le moine; l'ascétisme gagne, et, avec lui, le goût de la rêverie molle, de la dispute creuse, de la paperasserie et de l'ergotage. Les bavards usés du Bas-Empire remplacent les vaillants athlètes grecs et les durs combattants romains. Par degrés, la connaissance et l'étude du modèle vivant sont interdites. On a cessé de le voir; on n'a plus sous les yeux que les œuvres des anciens maîtres, et on les copie. Bientôt on ne copie que des copies de copies, et ainsi de suite; et, à chaque génération on s'éloigne d'un degré de l'original. L'artiste cesse d'avoir sa pensée et son sentiment personnels; c'est une machine à calquer. Les Pères déclarent qu'il n'invente rien, qu'il transcrit des linéaments indiqués par la tradition et acceptés par l'autorité. Cette séparation de l'artiste et du modèle conduit l'art à l'état où vous le voyez à Ravenne. Au bout de cinq siècles, on ne sait plus représenter l'homme qu'assis ou debout; les autres attitudes sont trop difficiles; l'artiste ne peut plus les faire. Les mains, les pieds sont raides et ont l'air cassés, les plis du vêtement sont de bois, les personnages semblent des mannequins, les yeux ont envahi toute la tête. L'art est comme un malade atteint d'une consomption mortelle, il va languir et mourir. » — [2] Ch. Bayet, *Recherches pour servir à l'histoire de la peinture et de la sculpture chrétiennes en Orient avant la querelle des Iconoclastes*, Paris, 1879, p. 4. — [3] *Manuel d'archéologie chrétienne*, in-8°, Paris, 1907, t. II, p. 162-192. — [4] Vitet, dans le *Journal des savants*, 1866. — [5] Pour les développements je renvoie à mon *Manuel d'archéol. chrét.*, t. II, p. 133-140. Je n'ai pas à étudier ici comment le christianisme se différencia de très bonne heure du judaïsme, sa source authentique, sur la question des représentations du modèle vivant. Au début de notre ère, on commençait dans certains milieux juifs à se relâcher de cette rigueur, cf. *Manuel*, t. I, p. 495-528. L'accueil fait aux fidèles dans les synagogues les tourna bien vite vers la gentilité. Ici, il ne s'agissait pas de condamner les images, on n'eût été ni écouté, ni compris, ni suivi. L'imagination populaire fut plus forte que les répugnances intimes des prêcheurs, elle imposa les images et voulut, sous peine de ne les pas entendre, se représenter sous des formes sensibles ses dogmes, ses croyances, ses espérances. — [6] Bayet, *L'art byzantin*, 3e édit., 1904, p. 13. — [7] *Manuel d'archéol. chrét.*, t. II, p. 184 sq.

de montrer (voir Byzance) que le choix de la nouvelle capitale de l'empire par Constantin était un événement d'une importance unique; ce choix consacrait la dépossession de la suprématie du monde par l'Occident au profit de l'Orient. Au strict point de vue architectural, la construction de Constantinople fut trop hâtive pour permettre autre chose que l'emploi des vieilles formules et des vieilles méthodes; lorsque, la ville nouvelle sortant de terre, l'impatience de son fondateur commença à se modérer, un événement fortuit procura à l'art chrétien l'occasion d'entamer une phase nouvelle de sa destinée. L'invention de la Croix, la reprise de possession des Lieux-Saints donnèrent le branle à des constructions de basiliques, de sanctuaires de tous genres. De Palestine l'impulsion se fit sentir de proche en proche, tout l'Orient se couvrit d'édifices religieux. Les pèlerins emportaient de leur séjour aux lieux glorifiés par ces constructions somptueuses des idées dont l'expression se retrouve un peu partout malgré l'indigence des moyens d'exécution.

Fait plus grave, « l'art nouveau fut, en Orient plus encore qu'à Rome, *le serviteur du culte officiel*. Il n'était plus l'expression de la piété et de l'espérance chrétiennes; il ne devint pas seulement la catéchèse muette et le symbole du dogme. L'Église jusqu'alors confinée dans les catacombes, les maisons ou de modestes chapelles, ne créa pas avec ses seules ressources son outillage de liberté; à la liberté vint se joindre aussitôt la faveur impériale, qui donna à ses édifices sacrés une ampleur et une magnificence hors de proportion avec ses forces et ses besoins. L'art chrétien devint ainsi un des modes de l'action gouvernementale. En Palestine, Constantin lui-même excitait le zèle du clergé en le faisant aider par ses gouverneurs. Dès lors, l'art chrétien fut toujours alimenté par les souverains, leurs familles ou les grands [1]. »

L'art chrétien de la période des catacombes avec sa naïveté, son ingénuité, sa spontanéité exprime à merveille une société jeune, ardente, qui prend connaissance d'elle-même. L'art chrétien du IVe siècle, somptueux et théâtral, n'est pas un témoin moins expressif d'une société forte, omnipotente, consciente d'elle-même. C'est une question infiniment délicate de décider si cette société chrétienne, traquée et persécutée pendant trois siècles, après avoir, par un retour de fortune soudain et inouï, triomphé de la société païenne s'est laissé absorber finalement par elle en subissant la séduction des formes et des usages de cette même société que l'Église prétendait diriger. Le prestige de la majesté impériale a exercé incontestablement son influence sur les institutions hiérarchiques et liturgiques du christianisme. L'imagination chrétienne s'est accoutumée très vite à établir des ressemblances entre les grandes charges de cour, les vêtements éclatants, les cérémonies du sacré palais et les choses, les êtres et les conditions de la vie céleste. Jusqu'où s'est-on engagé dans cette voie? La théologie grecque a-t-elle suivi l'entraînement de l'imagination populaire? A-t-elle institué un parallélisme, une parité, une concordance quelconque entre Dieu, ses anges, ses saints et l'Empereur, ses officiers, son entourage? Il ne saurait être question d'entreprendre ici une discussion au point de vue de la théologie; mais ce que nous en pouvons dire, c'est que ce parallélisme, évident lorsqu'il s'agit de l'art et de l'imagination, nous paraît être demeuré plus vague, moins poussé et, pour tout dire, n'offrir, lorsqu'il s'agit de la théologie et de la doctrine, que d'insuffisants rapprochements.

Depuis ses débuts jusqu'au IVe siècle l'art chrétien avait été principalement, sinon exclusivement, un catéchisme figuré; depuis le IVe jusqu'au VIe siècle n'aurait-il donc été qu'une illustration et, pour dire le mot, une sorte d'« almanach de la cour »? Non, car il a été plus que cela et autre chose; néanmoins il a été, il faut savoir le reconnaître, un instrument et le véhicule d'un mouvement.

Ce mouvement encore latent et inconscient chez le plus grand nombre, pressenti par l'esprit intuitif de Dioclétien, fut pénétré, saisi et dirigé par Constantin. La création de Constantinople fut un des deux aspects de sa politique, l'exaltation du christianisme et sa substitution au paganisme d'état fut l'autre; mais cette politique elle-même ne tendrait au déplacement de la capitale et au remplacement de la religion nationale que pour procurer le triomphe de l'hellénisme et la résurrection de l'ancien Orient. Ce n'était pas une médiocre entreprise que de constituer au monde une capitale intellectuelle, au sens rigoureux de ces mots; aussi ne fallut-il pas moins d'un siècle pour que fût définitivement contractée l'habitude de prendre l'inspiration à Constantinople, cette tard-venue, étrangère à toute l'histoire de l'hellénisme. La résistance fut longue, mais au Ve siècle elle était épuisée. Le sénat impérial, le patriarcat orthodoxe, l'administration de l'empire étaient solidement établis à Constantinople; après quelques infidélités sous Constance et Julien, peu enclins à fixer leur résidence dans la ville du Bosphore, les empereurs s'y étaient finalement installés, ainsi Constantinople s'était rehaussée de toute sa propre grandeur et de l'amoindrissement de ses rivales Antioche et Alexandrie. Vers le temps du concile de Chalcédoine (451), les destinées promises à Constantinople étaient accomplies; elle était devenue pour des siècles le centre de l'hellénisme, de l'orthodoxie grecque et de l'art.

« Ce déplacement du centre artistique eut de très graves conséquences. Antioche et Alexandrie nourrissaient de très vieilles traditions, les traditions hellénistiques qui avaient alimenté l'art romain et, nous le verrons, se maintenaient vivaces et fécondes. Mais ces traditions séculaires étaient leur œuvre; elles les avaient créées autrefois en modifiant dans son essence, au contact de l'Orient, l'héritage de la Grèce libre, parce qu'elles étaient alors des cités neuves, nées de la conquête macédonienne, par la volonté des successeurs du conquérant. A leur exemple, Byzance, cité neuve, en prenant à son tour la direction de l'art grec, devait l'orienter dans des voies encore inconnues. Nous nous convaincrons, en effet, surtout par l'étude des monuments profanes, qu'elle offrit un terrain commun où les artistes de Rome, de la Grèce, de la Syrie et de l'Égypte se rencontrèrent, et, une fois dépaysés, transformèrent leurs procédés jusqu'à les fondre en un style nouveau. En sorte qu'au VIe siècle, toutes les forces chrétiennes refluant vers Constantinople, Justinien put y fixer sans retour le centre de l'art oriental. Les architectes Anthémius de Tralles et les deux Isidore de Millet s'étaient formés en Asie. Mais ce fut à Constantinople et par la volonté de Justinien, qu'ils développèrent avec un éclat incomparable les méthodes asiatiques, qu'ils créèrent les monuments dont l'influence rayonna par tout l'empire. L'immense travail de construction et de restauration dont Procope nous a tracé le tableau, fut dirigé par des fonctionnaires et des architectes de la cour. C'est ainsi, par exemple, que Jean de Byzance et Isidore le Jeune reconstruisirent la cité de Zénobie en Mésopotamie, avec ses fortifications, ses églises, ses bains et ses portiques; que l'architecte Théodore éleva de nouvelles églises en Palestine. Désormais, ce fut Constantinople qui donna l'impulsion [2]. »

Sans anticiper sur l'exposition qui va suivre, nous

[1] G. Millet, *L'art byzantin*, dans l'*Histoire de l'art depuis les premiers temps chrétiens*, in-8°, Paris, 1905, t. I, p. 127. — [2] G. Millet, *op. cit.*, t. I, p. 129.

pouvons dire que Constantinople apparait comme le confluent des courants artistiques orientaux et hellénistiques. L'art nouveau qui sort de cette fusion un peu chaotique devra se reprendre à plusieurs coups avant de parvenir à l'harmonie. Il ne s'agit de rien moins, en effet, que d'accorder la ligne et la couleur, la tradition classique du style et l'éblouissante féerie de l'architecture et du vêtement constellés de pierreries. Un apport tout neuf et alors ignoré du style gréco-romain, vient de la Perse; la culture grecque à Antioche et à Alexandrie n'ayant pas complètement étouffé l'esprit indigène, on le voit renaître et prendre sa revanche sur l'hellénisme. Ces éléments viennent concourir à la formation de l'art byzantin qui semble sonner le réveil des plus antiques traditions artistiques de l'Asie-Mineure, de la Syrie et de l'Égypte. Là se trouvent les sources de cet art qui exprime moins la correction traditionnelle de l'hellénisme que la spontanéité un peu calculée de l'esprit oriental. De leur rapprochement sort un produit légèrement hybride, plus somptueux que correct, plus chatoyant que délicat, plus savant qu'harmonieux, où la rivalité des deux esprits s'affirme moins dans les œuvres elles-mêmes que dans la contradiction qu'elles révèlent et qui forme le fond de tout l'art byzantin : fantaisie et immobilité.

Cet art, tel que nous le connaissons, est presque exclusivement religieux; néanmoins on peut avancer que « Byzance eut un art profane, dont nous connaissons mal les monuments, parce que la vénération des hommes ne les a point préservés, ainsi que les églises, mais dont nous commençons à saisir l'importance, et qui peut-être a donné l'impulsion à l'art religieux [1]. » Ainsi, à mesure que l'attention se dirige de plus en plus pénétrante sur les origines de l'art byzantin, elle arrive à se convaincre que « l'art de l'Orient chrétien est avant tout l'art de l'empire oriental et doit son caractère à la fondation de Constantinople bien plus qu'au triomphe de l'Église. Il mérite donc d'être nommé *byzantin,* même à ses origines, avant que Byzance ne l'ait marqué de son empreinte, puisque par les formes et les formules qu'elle a ensuite groupées, coordonnées et façonnées, se manifestent les aspirations qui sont la propre raison d'être de la nouvelle cité [2]. »

II. La « question byzantine ». — Pour ancienne qu'elle soit, cette question continue à soulever des passions si vives, à inspirer des argumentations si pressantes qu'on s'aperçoit vite qu'elle a été, dans ces dernières années, entièrement renouvelée. Cette question est tout simplement celle des relations entre l'art byzantin et l'art de l'Occident. Avec une précipitation et une intransigeance inexplicables quelques historiens de l'art s'étaient arrogés le droit de formuler des conclusions aux termes desquelles Rome devait être considérée comme le centre d'où l'art chrétien, né de l'art païen, avait fait rayonner ses conceptions jusque dans les provinces orientales de l'empire. Cette théorie gratuite de Wickhoff fut reprise et retouchée par F. X. Kraus, qui conféra à l'Égypte, et même localisa à Alexandrie, le privilège concédé à Rome. Cette explication sommaire autorisée par une investigation incomplète n'a pu se soutenir devant l'impétueuse et formidable érudition dont M. J. Strzygowski fait usage pour démontrer à l'aide des monuments que l'Orient, sous la domination de Rome, avait conservé vivace la tradition de l'art grec [3]. En même temps, M. Ajnalov abordait le même problème et aboutissait à des conclusions analogues [4].

Ce que ces érudits ont démontré, à grand renfort de preuves tirées des textes et des monuments, ils ne l'ont pas découvert; il importe de le rappeler. La pénétration d'esprit de Viollet-le-Duc, de A. Choisy, de Louis Courajod les avait amenés chacun pour leur compte à formuler des idées qui ne diffèrent des conclusions de M. J. Strzygowski et de M. Ajnalov que par le degré de précision et ce quelque chose de tranché et d'absolu qui est la marque des enquêtes approfondies.

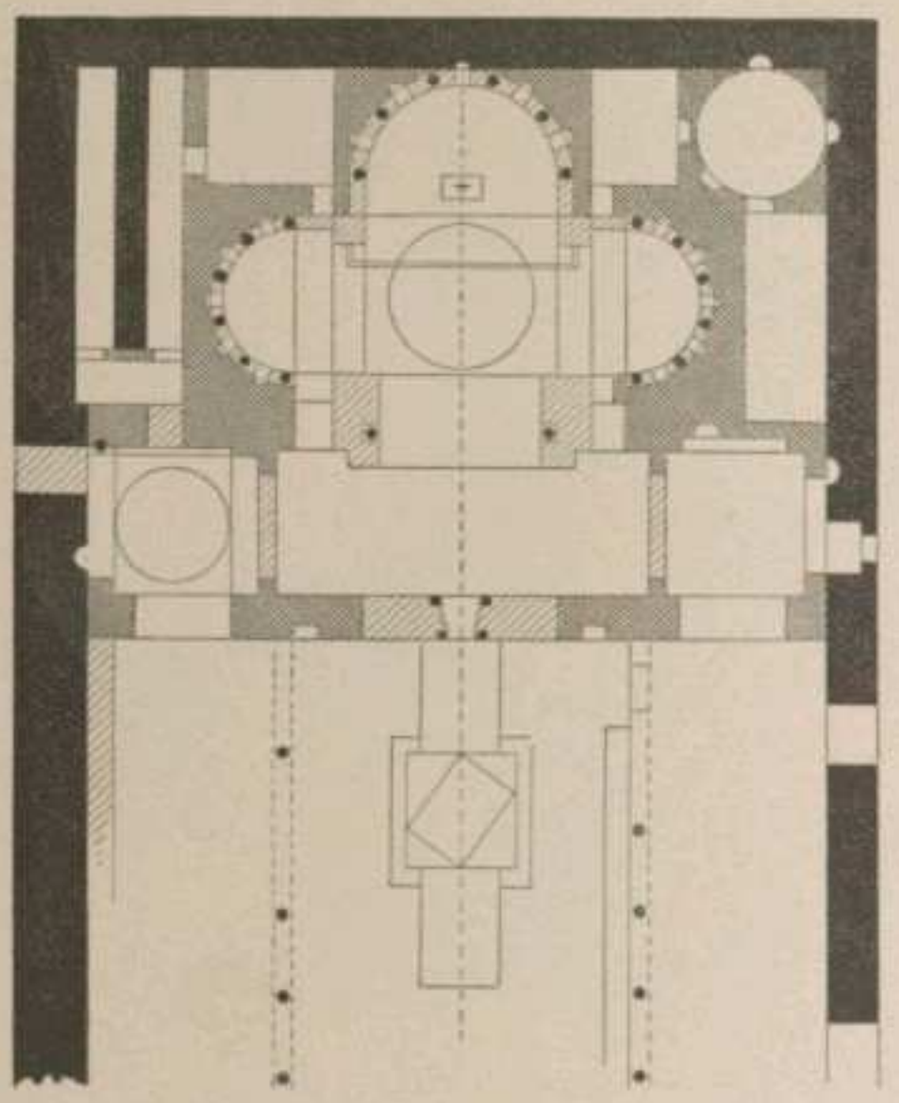
En matière politique et religieuse, Constantin et ses successeurs se sont efforcés de démontrer que Constantinople était une « autre Rome », une « nouvelle Rome ». Nous n'avons pas à rechercher ici s'ils n'ont pas poursuivi en cela, au profit de la capitale byzantine, le bénéfice d'une confusion qui, dans beaucoup d'esprits, ne pourrait manquer de s'établir. Quoiqu'il en soit, en matière artistique, Constantinople n'est pas du tout une nouvelle Rome, mais autre chose que Rome. Le choix de la nouvelle capitale avait consacré un fait désormais évident, le déplacement du centre de la civilisation d'Occident en Orient; Rome était bel et bien dépossédée. Par une de ces coïncidences qui semblent fortuites et mystérieuses et qui s'expliquent peut-être par la fermentation universelle qui, à certaines époques, s'empare de toutes les puissances d'un peuple à l'heure précise où la Providence l'appelle à jouer un rôle, il arriva que l'Orient possédait un embryon d'école artistique capable de satisfaire aux exigences de la société qui allait vers lui [5].

L'art que cette école pratiquait était composé d'éléments très divers, un peu hétéroclites, mais indigènes, et son originalité résidait précisément dans l'harmonie établie à la longue entre ces éléments plutôt par l'effet de leur convenance réciproque que par suite d'une élimination méthodique. L'Anatolie, la Perse, l'Extrême-Orient avaient, dans des mesures inégales, concouru à former le corps de l'art byzantin dont le vêtement somptueux et inséparable sera tissé à Constantinople grâce aux contributions de la Syrie et de l'Égypte. Dans cette création totale, combien effacée est la part de Rome! Rome a-t-elle même une part? Oui, elle a d'abord la part qu'on lui prête par habitude acquise et comme par l'impossibilité d'imaginer qu'on pût ne lui devoir rien du tout. Réduite politiquement et administrativement à rien, contestée dans sa suprématie religieuse et jouant le rôle du vassal à l'égard du suzerain byzantin, Rome conserve quelque chose de son prestige évanoui. Justinien, hypnotisé par les réminiscences historiques, commettra la faute capitale de son règne, il se détournera de l'Orient pour manœuvrer en Occident; il négligera l'Anatolie, la Syrie et l'Égypte pour cette Italie qui ne peut rien lui donner. C'est l'Ionie qui donnera à Justinien les trois hommes de génie, Anthémius de Tralles et les deux Isidore de Milet par lesquels sous son règne, à Byzance, s'exécutera le chef-d'œuvre et se réalisera l'âge d'or de l'art byzantin. Mais par suite d'une étrange ignorance on s'est habitué à faire honneur à Rome de types originaires de l'Anatolie. La basilique, la construction centrale, la basilique à coupole, l'église cruciforme à coupole, tout cela est indigène en Asie-Mineure. Ici nous rencontrons un type de basilique en pierres équarries qui n'a rien de commun avec les modèles romains, et en outre, près d'une douzaine de constructions rondes ou octogonales avec supports intérieurs. D'Anatolie ces types ont passé à Rome. L'église cruciforme à coupole d'origine anatolienne, ne s'est introduite en Italie que lorsqu'on s'avisa de reproduire ou d'imiter l'église des Saints-Apôtres de Constantinople [6].

[1] Millet, *Op. cit.*, p. 130. — [2] *Ibid.*, p. 130. — [3] *Orient oder Rom*, in-8°, Leipzig, 1901. — [4] *Fondements hellénistiques de l'art byzantin* (en russe), Pétersbourg, 1900. — [5] Les immenses carrières de Proconnèse, dont le port d'embarquement était Cyzique, étaient peu éloignées. Il existait une école cyzicène florissante, comme nous en pouvons juger par le Christ en relief (*Orient oder Rom*, p. 40) et le grand sarcophage de Konieh (*Monuments Piot*, t. IX, pl. 17). La décoration de ce sarcophage offre déjà les éléments reconnaissables de ce que sera la décoration byzantine. — [6] Saint-Nazaire à Milan, Saint-Marc à Venise.

Providentiellement pourvue en temps opportun d'une école de sculpture, l'Orient n'était pas moins heureusement doté alors d'une école de peinture. Nous avons montré comment Astère d'Amasée (voir ASTÈRE) témoignait de l'existence et du développement de cet art dans l'Anatolie chrétienne à la limite du IVe et du Ve siècle. La découverte des miniatures de l'évangile de Sinope (voir AVEUGLES, t. pl.) et la concordance de ces images avec les descriptions d'Astère d'une part et les peintures du manuscrit de Rossano d'autre part, déposent en faveur de l'existence d'une école de peinture anatolienne. Les miniatures du *Dioscoride* de Vienne dérivent de la même source qui n'est ni syrienne, ni égyptienne, mais qu'on peut appeler la *zone du nord* dans la préhistoire de l'art byzantin.

A la zone du nord (Asie-Mineure et Grèce d'Europe,



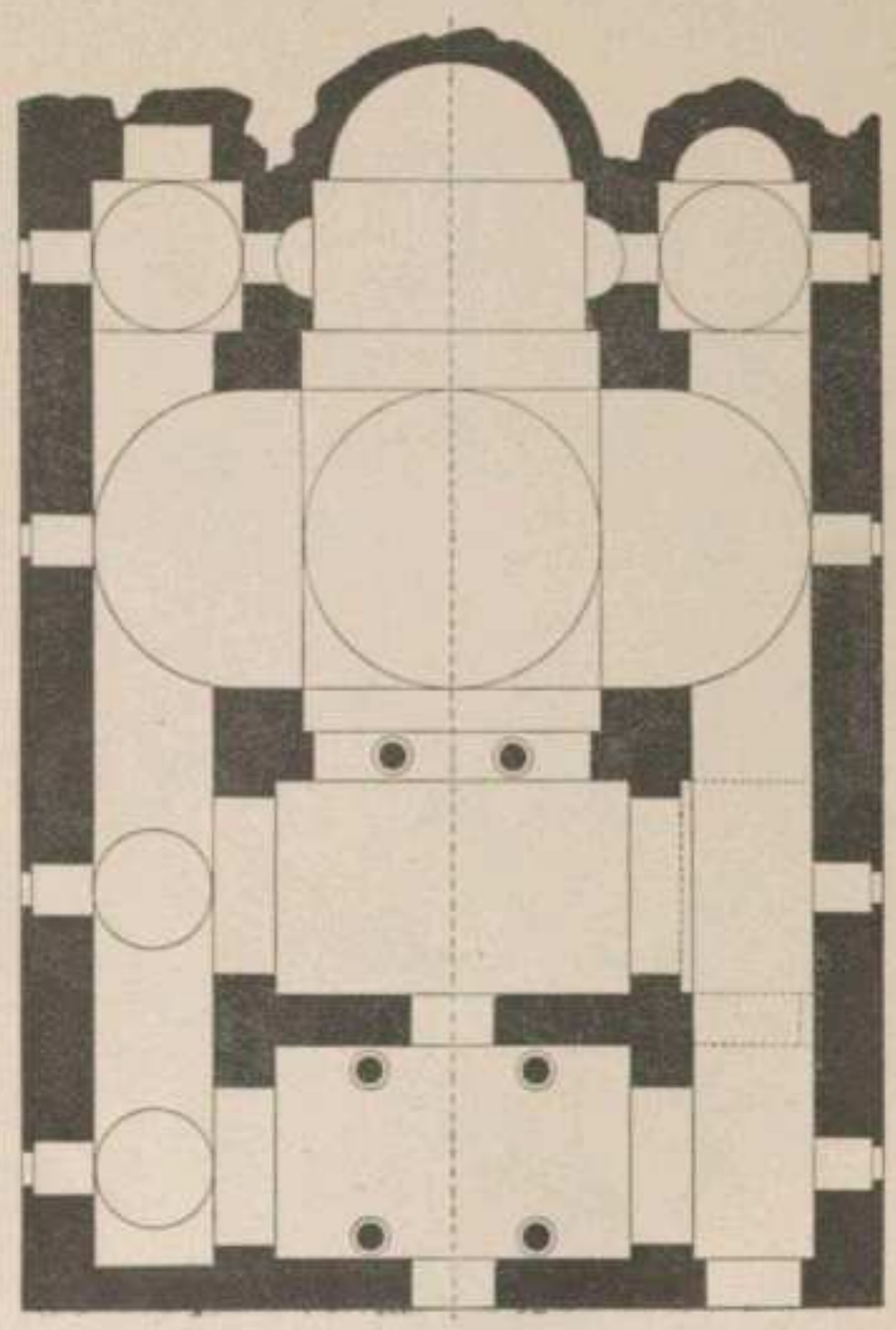
1782. — Plan de l'église Saint-André (= Khodja Mustapha), à Constantinople.

D'après J. Strzygowski, *Byzantinische Denkm.*, t. III, p. XVI.

y compris Salonique) s'oppose la *zone du sud*, c'est-à-dire l'influence très active et très insinuante des types syriens et alexandrins. Dès la fin du IVe siècle et jusqu'au règne de Justinien, l'influence syro-égyptienne se manifesta dans des édifices auxquels les princes souhaitent cependant imprimer la marque d'originalité de leur époque et de leur règne. Les réservoirs de Constantinople procèdent de types syriens et alexandrins. C'est encore un type syro-égyptien, étranger à l'Asie Mineure, que cette mosquée Khodja-Mustafa qui est comme l'ébauche de Sainte-Sophie (fig. 1782). Réduit à ses éléments constitutifs, il nous offre une coupole centrale flanquée de deux absides de longueur égale à celle de la coupole. Si l'abside principale est demi-circulaire, on obtient le type tréflé à coupole centrale, fréquent en Égypte où on le rencontre dans le monastère de Schnoudi à Sohag (1re moitié du Ve siècle) (fig. 1783).

Ce n'est pas seulement l'architecture à Byzance qui a subi l'influence égyptienne. La sculpture et la peinture n'en sont pas indemnes. L'art copte-alexandrin nous fait voir des chapiteaux qui, s'ils n'étaient riverains du Nil, sembleraient importés du Bosphore, et réciproquement, tel monument de facture byzantine, comme l'ivoire de Trèves, présente un encadrement de type égyptien. En peinture, c'est principalement Antioche qui inspire le goût décoratif, sans oublier de tenir compte de l'influence du commerce avec la Perse qui ouvrit à Byzance les marchés de l'Inde et ceux même de l'Asie orientale.

Parce qu'il est alors jeune et vigoureux, l'art byzantin s'assimile ces énergies et enrichit sa substance de la leur. Mais non content de cueillir la fleur de tout ce qui est à sa portée, il songe à conquérir tout en se défendant d'être conquis à son tour, et c'est vers l'Occident qu'il dirige les séductions irrésistibles dont il dispose. En possession de l'intarissable veine des marbres de Proconnèse, Byzance organise l'exportation de ces produits façonnés d'après son goût sur tout le litto-



1783. — Plan de l'église de Schnoudi à Sohag.

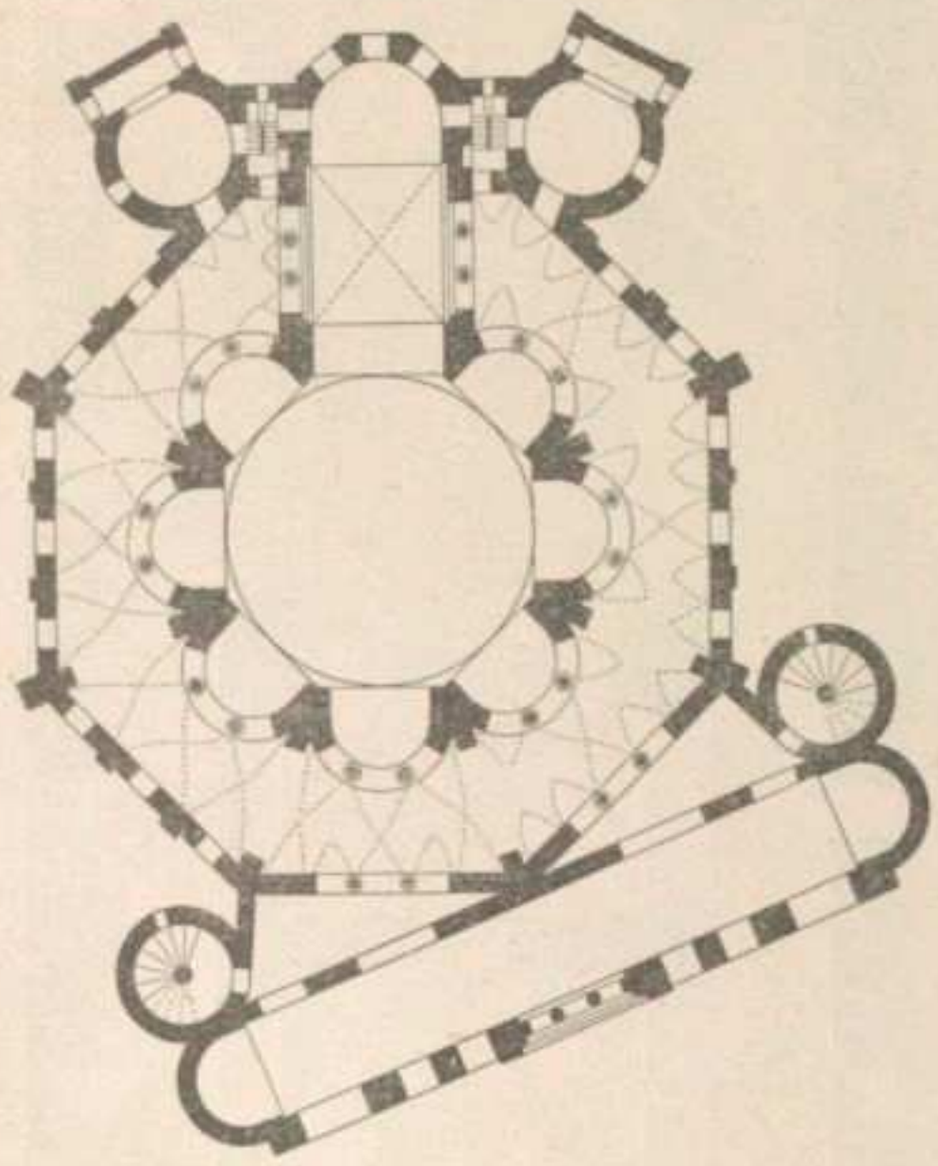
D'après J. Strzygowski, *Byzantinische Denkmäler*, t. III, p. XVII.

ral méditerranéen. Des colonnes de marbre asiatique sont expédiées de Constantinople, prêtes à être dressées, à destination de Salonique, Parenzo, Ravenne, Kairouan, Kertch, Tirnovo en Bulgarie, Jérusalem, Ahnas en Égypte. A Ahnas, les colonnes seules sont byzantines, le reste est en calcaire du pays; à Rome, on s'approvisionne de préférence dans les matériaux des temples païens; néanmoins, on ne laisse pas un peu de tous côtés de recourir à Byzance. Dès le IVe siècle, nous connaissons l'histoire de ce prêtre de Thasos, rapportée par saint Grégoire de Nazianze, qu fut chargé d'acheter à Constantinople des plaques de marbre de Proconnèse pour son église; Grégoire de Nysse fait usage de colonnes du même marbre pour la construction d'un octogone; enfin, l'impératrice Eudoxie envoie de Constinople le plan de trente colonnes destinées à l'érection d'une église sur la place de Marnion de Gaza.

Si dès le Ve siècle, l'inspiration byzantine se révèle sur un grand nombre de points et dans beaucoup d'ouvrages d'origine nettement occidentale, au siècle suivant, avec le règne de Justinien, qui marque l'âge d'or de l'art byzantin, les témoignages deviennent plus nom-

breux encore et plus probants si c'est possible. Justinien prenait un vif intérêt à ces grandes constructions dont il couvrait l'empire. Nous l'avons vu oubliant l'heure de sa sieste pour aller encourager les ouvriers employés à la construction de Sainte-Sophie; Procope nous le montre non moins attentif et passionné pour l'église de la Vierge à Jérusalem. Jusqu'à ces dernières années on avait soustrait à l'influence orientale pour en faire une création romaine ou ravennate l'église Saint-Vital à Ravenne. Telle était l'opinion de Kraus, manifestement insoutenable; Saint-Vital est un témoignage qu'on ne saurait ignorer ni récuser de l'évolution de l'art oriental entre le IVe et le VIe siècle.

Au seul point de vue architectural, la célèbre église de Ravenne serait plutôt du IVe ou du Ve siècle (fig. 1784).



1784. — Plan de l'église Saint-Vital à Ravenne.
D'après Venturi, *Storia dell' arte italiana*, t. I, fig. 66.

On ne peut manquer d'instituer une comparaison entre cet édifice nettement caractérisé et la description donnée par Eusèbe de l'octogone construit par Constantin ou bien les constructions octogonales commandées et décrites par Grégoire de Nazianze et Grégoire de Nysse. Or cette forme est d'origine anatolienne ainsi que l'ont révélé les expéditions scientifiques de ces dernières années. Des ruines très suffisamment conservées pour que l'interprétation ne laisse aucune place au doute nous montrent des octogones à Wiranscher en Mésopotamie, à Soasa, Bin-bir-Kilisse, Isaura et Derbé, traçant une chaîne monumentale depuis le centre de l'Asie-Mineure jusqu'à Constantinople où nous rencontrons l'église Saint-Jean à l'Hebdomon et Saint-Michel à l'Anaplous. Certains indices permettent de supposer que l'édifice actuel a remplacé une construction plus ancienne. Agnellus, qui écrit au IXe siècle, le *Liber pontificalis* de l'église de Ravenne, reproduit deux inscriptions d'après lesquelles Ecclesius (après 526) remit la construction à Julianus Argentarius qui l'acheva et laissa le soin de faire la dédicace à Maximianus, qui y procéda en 547. Or, à l'intérieur de l'église on relève des monogrammes au nom de Julianus en grec et en latin, mais il y a sur les chapiteaux de l'étage inférieur un autre monogramme qui a résisté à toutes les tentatives de déchiffrement et que M. Strzygowski propose de lire : *Neon episcopus*; or Néon fut évêque de 449 à 458. Ceci confirmerait l'induction qu'on est tenté de tirer du caractère franchement théodosien d'un chapiteau (fig. 1785).

Quoi qu'il en soit de la date de la construction de Saint-Vital et de l'abandon de la thèse d'une origine romaine, il faut reconnaître, en ce qui concerne la décoration mosaïque, qu'elle nous manifeste la pleine



1785. — Chapiteau de Saint-Vital avec monogramme.
D'après une photographie.

victoire de la conception artistique byzantine en Italie. A Saint-Vital de Ravenne en particulier, la volonté impériale dicte à la capitale de l'empire d'Occident le thème décoratif d'une de ses églises. D'après J. Quitt, cette décoration s'inspire de la thèse dyophysite défendue par Justinien; c'est un véritable manifeste théologique.

III. Origines asiatiques de l'art byzantin. — La revendication du rôle d'initiation au profit de l'Asie-Mineure n'était encore, il y a quelques années, qu'une espèce de divination. Les expéditions scientifiques récentes de Smirnov (1895)[1], de Crowfoot (1900)[2], de la « Société scientifique de Prague »[3], du baron Oppenheim[4], de l'« Institut archéologique de Constantinople »[5] ont ajouté tant de faits nouveaux et laissé entrevoir la possibilité de tant de découvertes que l'Anatolie a pris, dans l'histoire des origines de l'art chrétien, une place prééminente[6].

La péninsule formant l'extrémité orientale de l'Asie

[1] Exploration de la partie centrale du haut plateau anatolien. Relevé des monuments chétiens, outre les 15 ou 16 églises de Bin-bir-Kilisse, la basilique d'Andaval, près de Nigdé en Cappadoce, les grottes de Cappadoce (Soanly-Déré, Urgub), décrites jadis par Texier. — [2] Exploration à Bin-bir-Kilisse (S.-E. de Konia), à Utchayak (N.-E. de Kirshehr), église en briques. — [3] Exploration de l'Isaurie. — [4] Exploration de la Syrie du nord; basilique de Kars-ibn-Wardan (entre Homs et Alep). — [5] Exploration de la Syrie centrale; cf. *Bull. de l'Institut archéol. russe*, 1902, t. VII, p. 93-210. — [6] M. Strzygowski a mis à profit avec son ordinaire ingéniosité les documents et les relevés des expéditions ci-dessus mentionnées. En outre, il a utilisé les travaux anciens, outre ceux de Texier, il a consulté Headlam, *Journal of hellenic Studies*, 1892, suppl. pour l'église de Kodja-Kalessi, et Puchstein, *Reisen in Klein-Asien und Nord Syrien* pour l'octogone de Wiranscher.

a porté longtemps le nom d'Anatolie. C'est l'historien Paul Orose qui, vers la fin du IVe siècle ou le commencement du Ve, emploie le premier le vocable « Asie-Mineure » pour désigner le plateau que baignent la Méditerranée, la mer Égée et le Pont-Euxin. Isidore de Séville[1], vers la fin du VIe siècle et Constantin Porphyrogénète[2], au milieu du Xe, emploient la même dénomination : « Par rapport à nous autres Européens qui demeurons à Byzance, dit ce dernier, cette province (ou *thème*) est dite Anatolique ou Orientale; mais par rapport à ceux qui habitent la Mésopotamie, la Syrie et la grande Asie, patrie des Indiens, des Éthiopiens et des Égyptiens, elle est occidentale et qualifiée d'Asie-Mineure. » On remarquera que dans cette nomenclature le thème anatolique est restreint à des limites assez étroites. Au lieu de quatorze provinces que la géographie grecque et romaine comptait en Asie-Mineure, le Porphyrogénète n'en admet que quatre : la Phrygie, la Lycaonie, la Pisidie et la Pamphylie. L'acceptation plus large et plus géographique de Paul Orose et d'Isidore fait entrer sous la dénomination d'Asie-Mineure la totalité du pays compris entre le cours du fleuve Halys et la mer Égée.

L'Asie-Mineure a été, dès les plus anciens âges, une des routes préférées des vastes migrations qui se sont dirigées des plateaux de l'Asie vers l'Europe. Toutes ces migrations n'ont pas connu la même destinée. Tandis que les unes, emportées par leur vitesse et par la multitude qui poussait les colonnes de tête, ne faisaient que traverser la presqu'île anatolique, les autres s'arrêtèrent et se fixèrent dans ce pays. En s'y implantant, ils établirent les arts et les usages qu'ils apportaient de leurs lointaines patries. Aussi est-ce aux plus anciennes civilisations et aux peuples les plus reculés de l'Orient que l'art byzantin, tel que nous le verrons se constituer en Asie-Mineure, a emprunté ses rudiments.

Les Assyriens connaissaient la coupole dans ses deux variétés principales : la coupole surhaussée et la coupole sphérique[3]. Les Perses qui conservaient la tradition et les méthodes d'une très ancienne architecture nationale, connaissaient la construction par tranches[4]. Ce même système de construction par tranches a été également pratiquée en Assyrie[5] et en Égypte[6], dès la XIXe dynastie. Jamais les Byzantins n'appliquèrent cette méthode caractéristique de leur architecture d'une façon plus raisonnée. Ainsi, quand ils l'adoptèrent, elle comptait dix-huit siècles de durée. La Perse, l'Assyrie, l'Égypte, la pratiquaient et c'est vraisemblablement à la Perse qu'en doit remonter l'origine. Grâce à l'usage de la brique cuite, l'Asie-Mineure ne se trouva pas moins heureusement pourvue de matériaux que les plaines de l'Élam où l'on faisait usage de la brique de terre séchée[7].

Il nous reste à déterminer la région de l'Asie-Mineure où s'accomplit le travail qui donna naissance à l'art byzantin. Cet art représente des éléments asiatiques combinés avec des éléments romains sous l'influence grecque. Nulle part, ces éléments n'ont pu prendre contact avec plus de fécondité qu'aux lieux où l'hellénisme, l'Asie et Rome se rencontraient avec une originalité et une vigueur encore suffisantes pour ne pas s'épuiser, s'altérer ou se dénaturer complètement dans l'œuvre de leur compénétration réciproque. Or, la ligne de communication entre l'Asie et l'Europe traversait des régions pénétrées de l'esprit hellénistique situées à la limite même où s'échangeaient les idées et les produits de l'Europe et de l'Asie, c'est-à-dire vers la côte d'Ionie. Éphèse, située à la jonction des deux courants, formait le confluent des idées et des richesses des deux mondes[8]. La vraie fonction historique des peuples de l'Asie-Mineure a été de servir d'intermédiaires entre l'Assyrie et la Grèce[9] qui lui empruntait sa décoration architecturale et les dessins de ses étoffes; car les types artistiques paraissent avoir été portés en Grèce bien moins par les Phéniciens que par les peuples de l'Asie-Mineure, maîtres de routes commerciales qui passaient par Comane et Tarse pour atteindre Ninive et Babylone[10]. »

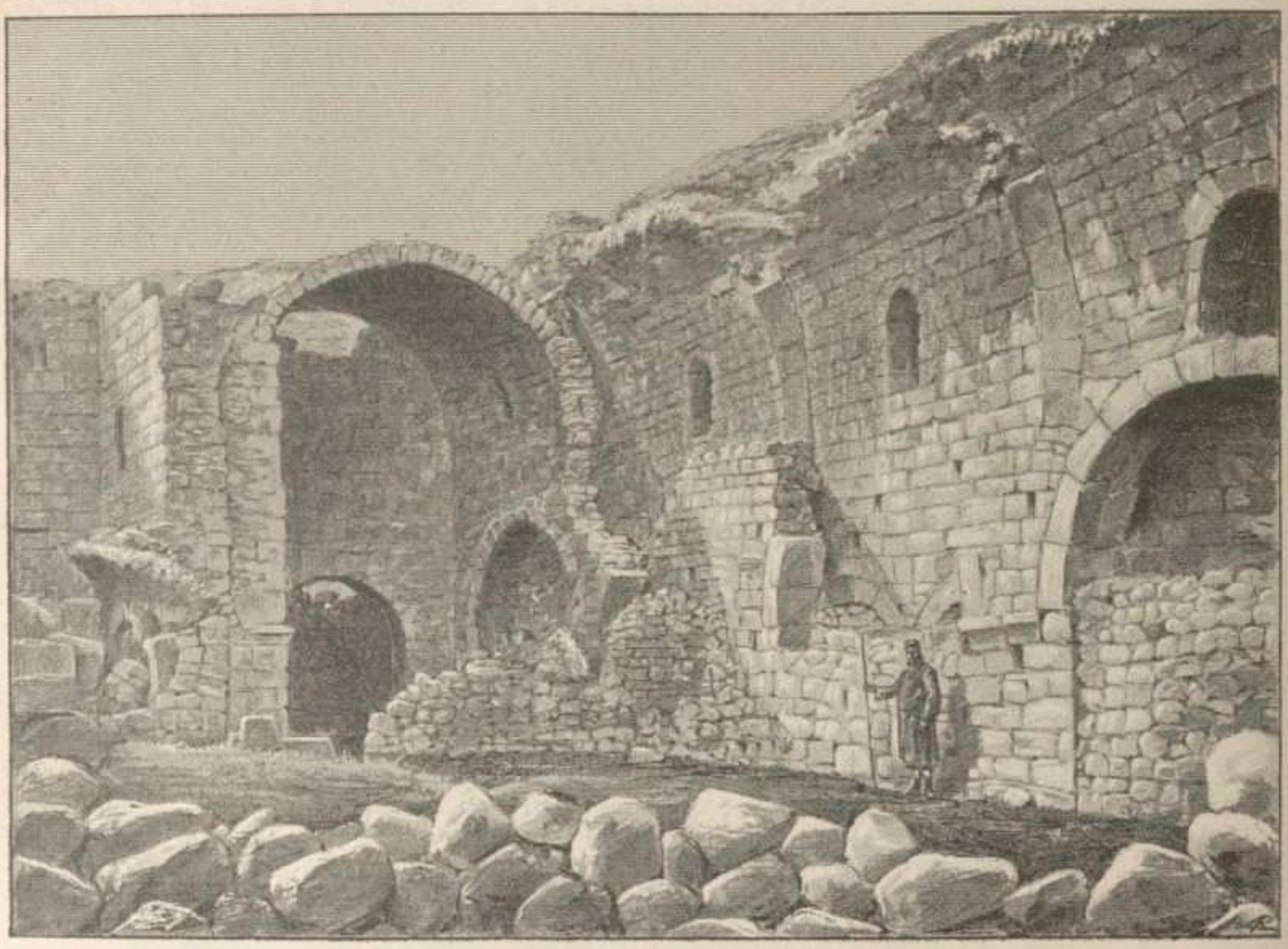
A Éphèse, nous retrouvons les témoignages les plus anciens de la fusion entre les procédés de Rome et de l'Asie. L'église de la Trinité[11] offre un exemple précieux de la transition entre les dispositions d'ensemble encore romaines et la structure déjà byzantine. L'église des Sept-Dormants n'est pas moins intéressante pour l'histoire des origines de l'art byzantin; ce monument, romain de date, est entièrement byzantin de structure : berceaux, pénétrations, tout est exécuté par tranches et sans cintrage[12]. A Magnésie du Méandre, à Ala Shehr (ancienne Philadelphie) et à Sardes constatations identiques de la tendance vers une fusion entre les plans romains et les plans orientaux. L'art byzantin a en outre admis une part d'influence syrienne dans sa formation, influence qui s'est exercée principalement et presque exclusivement sur le côté décoratif de l'art. La sculpture gréco-syrienne a eu une importance réelle sur la formation des écoles byzantines, tandis que dans la construction des édifices et notamment dans le système des voûtes on ne voit pas la part que peut revendiquer l'art syrien des rives de l'Oronte. Une question technique suffit à l'expliquer. L'art byzantin a pour point de départ la voûte sans cintrage laquelle implique nécessairement l'emploi de la brique, or la brique est demeurée presque étrangère aux constructeurs syriens[13].

Nous savons dans quelle exagération on est tombé en représentant l'art gréco-romain conquérant l'Orient, y remplaçant l'antique culture hellénistique et y devenant la base et le germe de l'art byzantin. La part indéniable qui revient à Rome dans la réalisation et le perfectionnement du nouveau style est déjà bien grande, puisqu'elle a procuré le moyen d'exécuter les types nouveaux en révélant à l'Asie-Mineure les gigantesques combinaisons auxquelles se prêtait la brique cuite. La part ainsi faite à Rome, il faut reconnaître que pendant les trois premiers siècles de notre ère, toute la fermentation artistique se concentre dans les trois

[1] *Etymologiæ*, l. XIV, c. III, *P. L.*, LXXXII, col. 496. — [2] Vivien de Saint-Martin, *Description historique et géographique de l'Asie-Mineure*, 2 in-8°, Paris, 1845; K. Ritter, *Klein Asien*, 2 vol. in-8°, Berlin, 1858-1859; W. M. Ramsay, *The historical geography of Asia Minor*, in-8°, London, 1890. — [3] Voir le bas-relief de Kouyoundjik, publié par Layard, *The monuments of Nineveh*, in-fol., London, 1849, IIe série, pl. XVII. — [4] Ils en firent usage dans la construction des palais Servistan et de Firouz-Abad; cf. A. Choisy, *L'art de bâtir chez les Byzantins*, in-fol., Paris, 1883, t. I, p. 154. — [5] Aqueduc du palais de Sargon, à Khorsabad, cf. Place, *Ninive et l'Assyrie*, t. I, p. 271. — [6] Voûtes du Ramesseum, cf. Lepsius, *Denkmäler aus Aegypten*, 1re partie, pl. 88-89. — [7] Pour le développement de tout ceci cf. H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrét.*, 1907, t. II, p. 74 sq. — [8] A Choisy, *op. cit.*, p. 158. — [9] G. Perrot, *Mémoires d'archéologie, d'épigraphie et d'histoire*, in-8°, Paris, 1875, p. 67. — [10] Ed. Gerhard, *Ueber die Kunst der Phönizier*, dans *Gesammelte akad. Abhandlungen und kleine Schriften*, t. II, p. 1-21. — [11] H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrét.*, t. II, p. 76, fig. 208. — [12] *Ibid.*, t. II, p. 78, fig. 210. — [13] Dans l'art byzantin, tout dérive de la voûte et tout concourt à la voûte, élément fondamental du système auquel tout le reste se subordonne dans l'économie générale de l'édifice. Cette voûte sans cintrage présuppose l'emploi de la brique. Or un système de construction en briques n'avait aucune chance de se développer dans la contrée la plus riche en pierre qui soit au monde. Aussi les coupoles syriennes de Djerach, de Jérusalem ne tiennent que de très loin aux méthodes byzantines. Dans la Syrie centrale, les architectes substituaient aux pendentifs des pierres posées en pan coupé, ou bien comme au prétoire de Mousmieh, ils remplaçaient la coupole sur pendentifs par la voûte en arc de cloître : c'était éluder la question des voûtes sphériques sur plan carré que l'école byzantine a toujours abordée de front.

grandes capitales du monde hellénistique : Alexandrie, Antioche et Éphèse; mais ce n'est que dans la région occidentale de l'Asie-Mineure qu'on constate avant le Bas-Empire la construction voûtée sans cintrage d'où sort l'art byzantin complet : partout ailleurs on le trouve constitué de toutes pièces comme un art importé : là seulement on le saisit dans son germe et son essor. C'est de là que viennent Anthémius (de Tralles) et Isidore (de Milet), tous deux d'Ionie, rencontre singulière qui reporte la plus achevée des applications de l'art byzantin au pays même où cet art s'est élaboré.

D'une manière générale, les édifices chrétiens d'Asie-



1786. — Église n. I de Bin-bir-Kilisse. D'après J. Strzygowski, *Klein Asien*, p. 13, fig. 8.

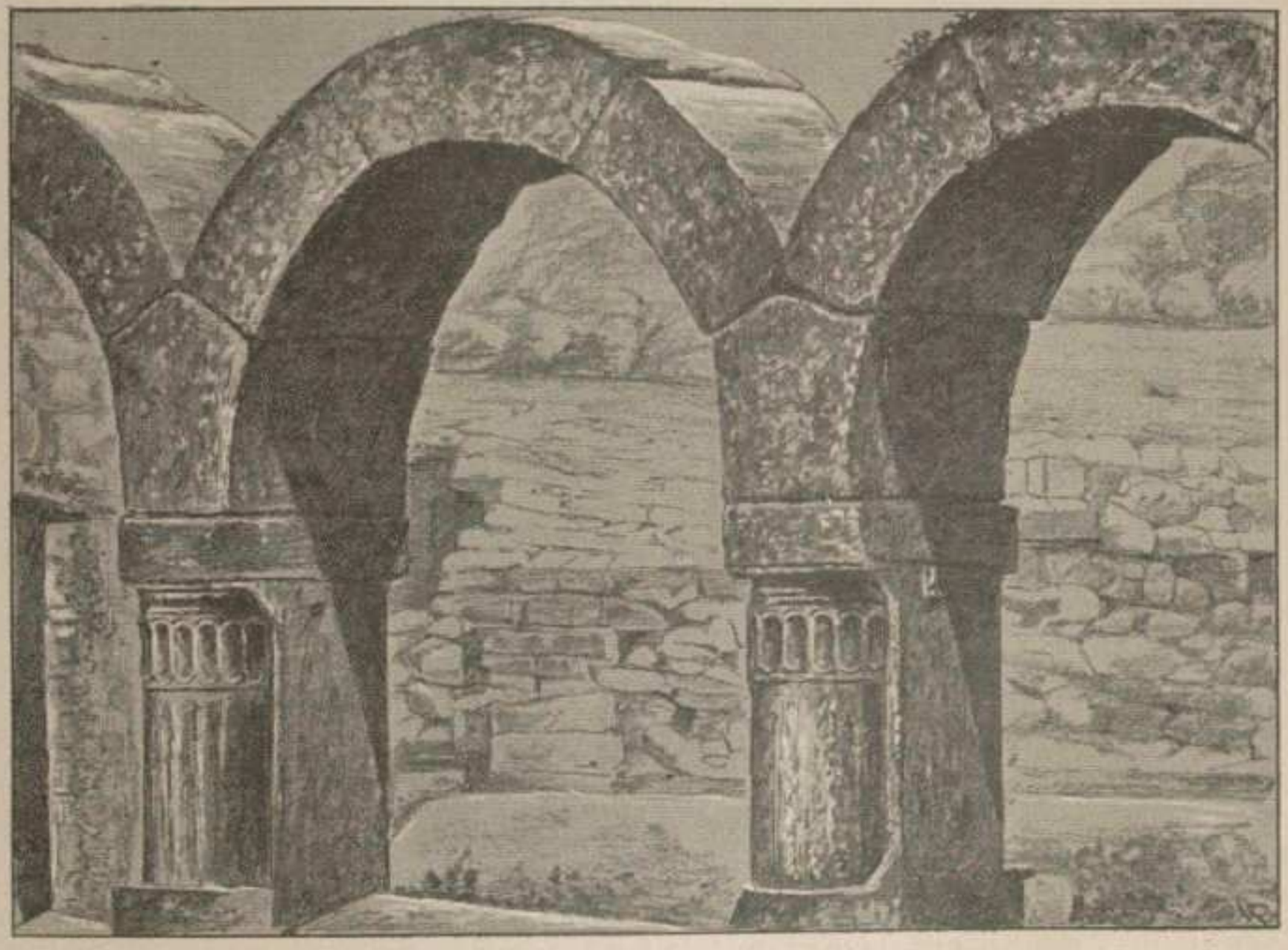
Mineure peuvent être ramenés à quatre types principaux au sujet desquels il importe de faire une observation technique fort importante. Les basiliques de ce pays sont construites d'après deux modèles différents et, en un certain sens, opposés. Sur les côtes de l'ouest et du sud on fait usage de brique et de charpente, dans les provinces de l'intérieur, on emploie la pierre de taille et la voûte en berceau; soutenue par des arcs doubleaux (fig. 1786). Vers la côte occidentale et méridionale les basiliques rappellent par certains aspects la disposition adoptée dans la Syrie du nord, notamment par l'atrium et le couvrage en charpente, tandis que dans l'intérieur, et c'est le cas à Bin-bir-Kilisse, on fait exclusivement usage de la pierre de taille et, en avant de la porte, un étroit vestibule ou plutôt un simple porche prolonge la grande nef affectant l'apparence d'une double ou triple arcade flanquée de deux tours d'angle qui ne sont que les deux pièces closes dressées aux extrémités des bas-côtés et auxquelles on s'est efforcé de donner un aspect plus monumental. D'autres particularités, étrangères à l'art grec, caractérisent les basiliques de l'intérieur, très nombreuses en Lycaonie. D'après M. Strzygowski ce qui donne à ces basiliques leur caractéristique c'est l'emploi de la voûte, l'existence d'une abside isolée à l'extrémité de l'église et l'emploi fréquent de l'arc en fer à cheval dans le profil des arcades ou le tracé de la grande abside; ajoutons avec M. Millet un trait non moins typique : les piliers trapus, oblongs, terminés vers les nefs par des demi-colonnes émergeant d'un bloc massif, sans chapiteau, sous la saillie d'une simple imposte (fig. 1787). Il s'en faut que tous ces traits soient tellement caractéristiques qu'ils permettent de constituer un type original. On en retrouve plusieurs dans les basiliques de l'Afrique du Nord, notamment l'abside solitaire à l'extrémité de l'église [1], les piliers cantonnés de colonnes engagées [2], la rareté de l'atrium [3], la façade flanquée de tours [4]; l'Afrique proconsulaire a même possédé des églises voûtées [5]. De ces simples rapprochements on peut induire que les basiliques d'Anatolie n'offrent pas un type qui se soit nécessairement constitué et exclusivement pratiqué en Asie-Mineure. Autre point à noter. Le porche et les tours de la façade se retrouvent dans la Syrie centrale ainsi que l'usage de la pierre de taille. D'après M. Puchstein ce type de façade s'inspire de l'ancien *chiliani* hittite, d'où l'on peut inférer que Syrie et Anatolie, dissemblables sous tant de rapports, se rapprochent ici et puisent chacune de leur côté à une source commune. C'est donc l'art de peuples du même sang établis dans la portion orientale

[1] Gsell, *Monuments antiques de l'Algérie*, in-8°, Paris, 1901, t. II, p. 137, note 4; p. 138, note 1; p. 141. — [2] *Ibid.*, t. II, p. 128. — [3] *Ibid.*, t. II, p. 150. — [4] *Ibid.*, t. II, p. 135. — [5] *Ibid.*, t. II, p. 132.

de l'Asie-Mineure, dans l'Arménie et dans la Syrie du Nord. « Cet art a pu se perpétuer, parce que la culture grecque, si intense le long des côtes, n'a pénétré dans l'intérieur qu'assez tard, vers le début de l'empire, et sans atteindre les couches profondes, laissant à la propagande chrétienne, avant Constantin, le sol presque vierge. Plus vigoureuse qu'en Syrie et en Égypte, elle a pu éliminer les langues indigènes et mieux sa propre originalité; mais comme en Syrie et en Égypte, loin de la mer, l'Orient est resté lui-même. Au IVe siècle, il parle à sa manière la langue de l'art chrétien. La basilique orientale ne doit rien à la basilique hellénistique [1]. »

Les textes, les récits des voyageurs et les explorations mentionnent l'existence en Asie-Mineure, en Syrie et en Mésopotamie de nombreuses églises octogones surmontées d'une coupole [2], laquelle, dans certains cas assez rares, est de forme conique, évidemment inspirée des édifices persans ou arméniens [3]. La plupart des églises octogones sont construites en pierre de taille; nous sommes exceptionnellement bien renseignés a leur sujet grâce à la description contenue dans une lettre adressée à la fin du IVe siècle par Grégoire de Nysse à son collègue Amphiloque d'Iconium [4] et aux monuments existants en Anatolie ou en Syrie, tels que l'octogone de Bin-bir-Kilisse et celui de Wiranscher qui nous montrent comme très répandue la forme cruciale sur plan octogonal avec coupole élevée sur tambour.

Le type octogonal est-il spécifiquement asiatique? Il est certain qu'il se montre très fréquemment en Arménie et qu'on le retrouve dans l'art seljoukide, ce qui nous invite à en chercher les origines en Orient où, suivant les régions, on le construisit en pierres de taille ou en briques avec assez d'habileté pour que Constantin n'ait pas hésité à l'adopter dans plusieurs de ses constructions. D'ailleurs le type octogonal n'était plus une innovation; depuis quelques années il existait une application illustre de l'octogone dans le mausolée bâti au début du IVe siècle, par Dioclétien, dans son palais de Salone [5]. Le plan rappelle l'octogone de Grégoire de Nysse, l'origine en est certainement orientale et vraisemblablement syrienne. En tous cas elle n'a absolument aucune attache avec Rome à qui elle n'a même pas emprunté la brique, mais seulement, comme nous l'avons dit, le grandiose usage monumental qu'on peut en tirer [6].



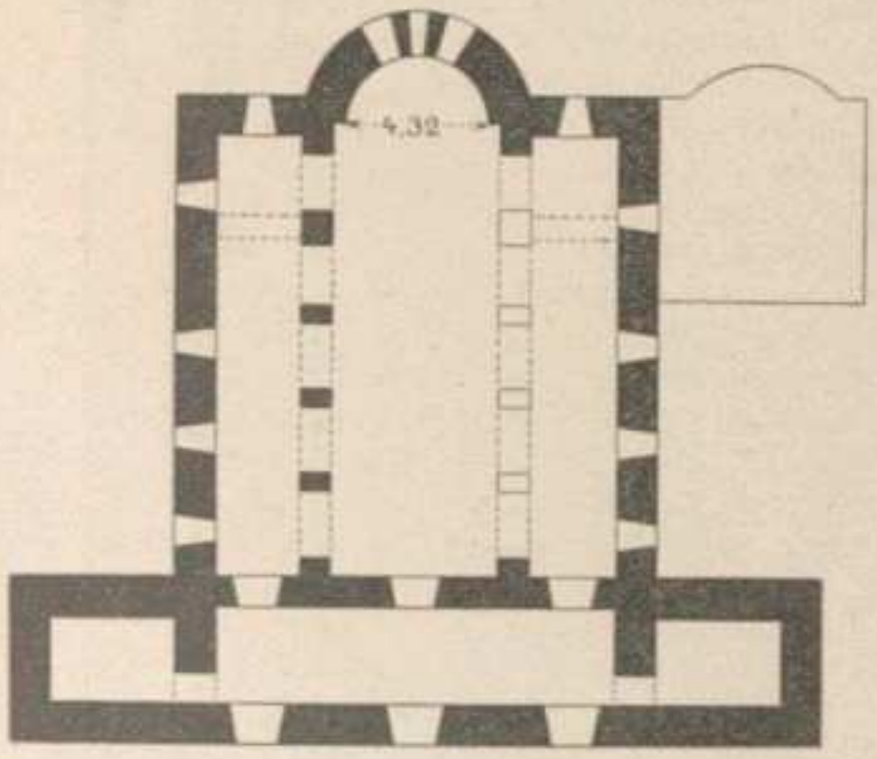
1787. — Ruines de la basilique II de Bin-bir-Kilisse. D'après Strzygowski, *Klein Asien*, fig. 138.

L'Asie-Mineure a montré pendant longtemps un goût très vif pour des types qui n'ont guère obtenu de succès au-delà de l'Orient, par exemple : la basilique à coupole et l'église en forme de croix grecque inscrite dans un rectangle et dont une coupole domine la croisée.

La basilique à coupole sortit d'une nécessité d'ordre pratique, l'obligation d'agrandir le presbyterium; ce qui conduisit à réserver une travée sur plan rectangulaire entre la croisée de l'église et l'abside. La prolongation ainsi obtenue de la nef centrale n'altérait aucunement l'impression basilicale de l'ensemble. La nouveauté consistait dans l'érection d'une coupole au-

[1] G. Millet, *L'Asie-Mineure*, dans la *Revue archéologique*, 1885, t. v, p. 95-96. — [2] Ch. Diehl, *Les origines asiatiques de l'art byzantin*, dans le *Journal des savants*, 1904, p. 241; Millet, *op. cit.*, p. 96, note 1, relève l'omission par M. Strzygowski d'un exemplaire du groupe dont nous lisions la description dans Pseudo-Abdias. Cet octogone était en pierres de taille, cf. Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, t. I, p. 24. — [3] En pareil cas, elles semblent reproduire le célèbre *Marneion* de Gaza Στρογγυλοειδὴς γὰρ ὑπῆρχεν, περιδιάκιόν ἐστι στοαῖς ἀλλήλαις κατέρεις, ce qui indique deux portiques concentriques plutôt qu'un portique à deux étages. Marc le Diacre, *Vita Porphyrii episcopi Gazensis*, édit. Tübner, p. 62, ligne 7. — [4] H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrét.*, t. II, p. 83 sq. — [5] Aujourd'hui cathédrale de Spalato, cf. de Beylié, *L'habitation byzantine*, in-4°, Paris, 1902, pl. 22°, 22°, 22°. — [6] C'est à la Mésopotamie que l'Asie-Mineure devait la connaissance de la brique.

dessus du vaisseau principal. Les constructions de ce type ne sont pas rares en Anatolie et sont presque toutes garnies de tribunes au-dessus des bas-côtés. La basilique n. II de Bin-bir-Kilisse nous montre un exemplaire soigné, dont la construction a été conduite en vue de ménager le plus de place possible aux fidèles ; elle a des tribunes, ainsi que beaucoup de basiliques hellénistiques, et, en place de porche, un *narthex* qui a repoussé les deux tours de la façade au-delà des murs latéraux. Du côté de l'abside, on remarquera une disposition fréquente en Syrie, deux piliers plus forts délimitant l'extrémité du *presbyterium* (fig. 1788). Le type est plus complètement réalisé, et encore en pierres de taille, avec l'arc en fer à cheval, dans l'église de Kodscha Kalessi, dans le Taurus, sur les confins de la Lycaonie et de la Cilicie, c'est-à-dire au point de rencontre de l'influence orientale et de la conception hellénistique [1].



1788. — Plan de la basilique n. II de Bin-bir-Kilisse.
D'après Strzygowski, *Klein Asien*, fig. 72.

« Là, sur deux travées de la grande nef, la voûte en berceau est coupée par une coupole que soutenaient probablement, ainsi qu'en Thébaïde, au Couvent-Blanc et au Couvent-Rouge, des trompes d'angles encadrées de colonnettes. Cette coupole donnait du jour à la grande nef, sans qu'on risquât d'affaiblir la voûte en y perçant des fenêtres au-dessus des tribunes. Kodscha-Kalessi par sa décoration remonterait au deuxième quart du IVe siècle. Comme elle dérive des basiliques voûtées de Bin-bir-Kilisse, il faut prêter à ces basiliques quelque cinquante ans de plus, imaginer qu'avant la paix de l'Église, entre deux persécutions, les fidèles priaient sous des voûtes toutes pareilles [2]. » Cette disposition n'offre d'ailleurs, en ces contrées, rien d'extraordinaire, rien de local non plus. Nous la rencontrons le long de la côte à Adalia, Myra, Éphèse [3], Nicée; mais il franchit la mer Égée, fait son chemin au loin puisque nous le retrouvons dans la curieuse basilique en briques de Kasr-ibn-Wardan dans la Syrie du Nord [4], et jusqu'en Europe à Sainte sophie de Salonique, bien plus, à Sainte-Sophie de Constantinople qui, malgré son incontestable originalité, se ramène, somme toute, à ce type; aussi a-t-on pu dire que ce type constitue la couche hellénistique au-dessus de laquelle l'art byzantin a poussé. Mais la question brûlante ne laisse pas de se poser. Est-ce dans l'Asie-Mineure ou, du moins, dans l'Orient hellénistique que nous devons chercher l'origine de cette disposition ? M. Strzygowski n'en doute pas. Il place à Antioche le point d'élaboration du type et à Éphèse son point d'expertation dans la direction de Salonique et fait remonter, nous l'avons dit, Kodscha Kalessi vers le milieu du IVe siècle [5].

Cette date attribuée aux basiliques à coupole d'Anatolie ne laisse pas de soulever bien des objections et on pressent bien que, suivant le parti qu'on prend, on se trouve amené à adopter des conclusions très différentes.

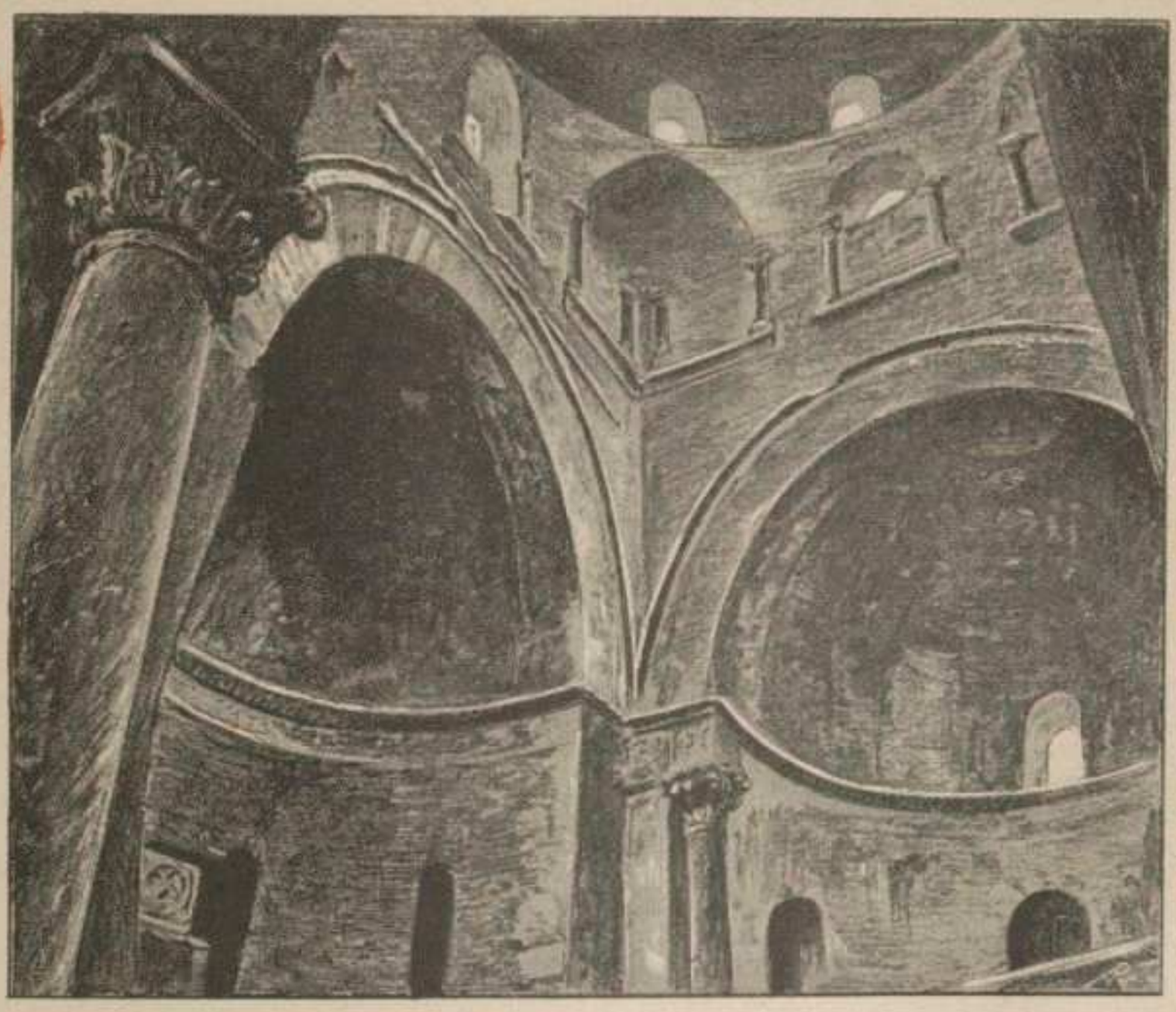
Si les édifices chrétiens d'Asie-Mineure appartiennent incontestablement à la période intermédiaire entre Constantin et Justinien, ils doivent avoir, dans l'histoire des origines de l'art byzantin, une importance capitale; sinon, ils n'ont qu'une médiocre signification. Or, si l'on ramène la question à une affaire de chronologie on doit reconnaître qu'à l'exception des grottes cappadociennes (sur lesquelles ont été relevées des inscriptions du VIe siècle) et de la basilique de Kasr-ibn-Wardan (qu'une inscription date de l'année 564), aucun des édifices anatoliens ne porte de date certaine [6]; on est donc réduit à invoquer les caractères intrinsèques de la construction si l'on entreprend d'en déterminer l'époque, c'est là un genre de démonstration où l'on risque à tout instant de cotoyer l'arbitraire et d'y verser. M. Strzygowski semble n'avoir pas toujours échappé à ce contre-temps. D'après lui, tous les monuments étudiés dans son livre ont été construits entre Constantin et Justinien et en un temps bien plus proche du IVe que du VIe siècle. Malheureusement cette conviction est fondée non sur la vue et l'étude des édifices eux-mêmes, mais sur la comparaison de photographies et de plans qui, parfois, sur des points essentiels, sont contradictoires. Il y a dans ce fait une présomption peu favorable, surtout lorsque les relations des voyageurs qui ont étudié sur place, généralement avec impartialité et sans théorie préconçue, concluent à une date moins reculée. Si les dates revendiquées pour les basiliques de Bin-bir-Kilisse et pour la plupart des édifices sur plan octogonal [7] sont acceptables, il ne semble plus en être de même lorsqu'on s'efforce de faire remonter jusqu'au IVe siècle l'origine de la basilique à coupole. Et à ce sujet M. Millet a introduit dans la discussion un élément nouveau. C'est un texte négligé par Strzygowski et contenant la description par Choricius d'une église construite à Gaza au VIe siècle, en l'honneur de saint Serge [8]. Le texte est obscur et diffus, corrompu

[1] Aladja, aujourd'hui, Kodscha Kalessi, cf. L. de Laborde, *L'église d'Aladja dans le Taurus*, dans la *Revue archéologique*, 1847-1848, t. IV, p. 172-176; J. Strzygowski, *Klein Asien*, p. 110, 111, 162; H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrét.*, t. II, p. 82, 88. — [2] G. Millet, *L'Asie-Mineure*, dans la *Revue archéologique*, 1895, t. V, p. 97. — [3] J. Strzygowski, *Klein Asien*, p. 142, a vu l'édifice et incline à le classer, non sans hésitation, parmi les églises à croix grecque. M. G. Millet, *op. cit.*, p. 97, note 1, voit dans la forme des piliers une parenté avec Nicée et Salonique. — [4] A Ancyre, c'est encore le type en briques. — [5] Voici les conclusions de M. J. Strzygowski, telles que les résume M. G. Millet, *op. cit.*, p. 98-99 : « On a l'impression de pouvoir en Asie-Mineure suivre pas à pas la genèse de ce type d'édifice; et cependant à l'époque où le christianisme prit le pouvoir, il avait déjà atteint son entier développement. C'est un inestimable morceau de la seconde moitié du IVe siècle, que Kodscha Kalessi dont les traits syro-égyptiens s'expliquent par sa position en Cilicie, alors encore rattachée à la Syrie et par l'intermédiaire de la tradition monastique. (On doit se souvenir, qu'en 357-358, saint Basile visita les monastères d'Egypte, de Syrie, de Mésopotamie et en rapporta les règles de la vie monastique.) La pleine maturité du type, au IVe siècle, est attestée par la parenté du thème décoratif à Kodscha Kalessi et à Adalia. Si la basilique à coupole est sortie de la basilique voûtée à tribunes, celle-ci doit avoir été représentée longtemps avant Constantin. Le type de la basilique à coupole ne fut pas emprunté par l'Occident, et même en Orient il s'éteignit, peut-être en partie parce qu'il était une création spécifique de l'Asie-Mineure hellénistique et — sans doute par hasard — ne fut pas consacré par une des grandes constructions de Constantin. » J. Strzygowski, *Klein Asien*, p. 185 sq. — [6] A Bin-bir-Kilisse on a relevé une inscription de 1162 et Crowfoot signale à Utchayak des inscriptions non déchiffrées. — [7] L'octogone de Wiranschehr semble plutôt devoir se placer au VIe qu'au IVe siècle. C'est l'opinion de Puchstein qui l'a vu et à laquelle souscrit Ch. Diehl. — [8] *Choricii Gazæ orationes*, édit. Boissonnade, 1846, p. 83 sq.; G. Millet, *op. cit.*, p. 99-100.

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE IMPRIMÉS R F

probablement par places. Nous y lisons que des propylées, puis un *atrium* carré menaient directement à l'église dépourvue de narthex. « Du portique, dressé à l'ouest devant l'église, deux autres se détachent, l'un au sud, l'autre au nord, perpendiculairement à la façade et égaux entre eux [1]. Leurs parois sont revêtues de plaques; leurs colonnes, toutes de même style, atteignent, à l'aide d'arcades, la hauteur des colonnes qui soutiennent l'église [2]. Le milieu est ainsi formé : quatre arcades sont opposées deux à deux; quatre autres, se faisant face aussi, viennent buter contre elles. Huit en tout, elles enferment entre chacun de ces couples un toit concave [3]... Tout s'oppose en des formes égales et symétriques, sauf que le côté de l'est se creuse au milieu en forme de conque pour la place du prêtre. En termes techniques, une portion du cylindre dressée sur le sol porte un quart de sphère. Deux autres figures analogues ornent de chaque côté le même mur, égales entre elles, moins grandes que celles du centre... Les quatre arcades intérieures, dont je parlais tantôt, sont chacune prolongées des deux côtés par des murs aussi hauts qu'elles, qui portent des murs angulaires et des colonnes atteignant l'assemblage sur lequel s'élève le toit [4]... A l'intérieur d'un prisme quadrangulaire est adapté un prisme octogone renfermant un cercle qui porte très haut le toit [5]... Il faut avoir le cou assoupli pour le regarder; à une telle distance du sol, il imite sans doute le ciel visible; les colonnes atteignent une hauteur qu'aucune autre ne pourrait dépasser [6]. »

On peut suivre cette description, conclut M. Millet, sur les églises de Kodscha-Kalessi et du Couvent-Rouge, à Sohag (Égypte) (fig. 1789). Les très hautes colonnes, celles « qui soutiennent l'église, » c'est-à-dire qui portent les quatre grandes arcades au milieu de la nef centrale, étaient adossées aux larges piliers dessinant les angles du carré. On passait du carré à l'octogone par des trompes décorées de colonnettes. Les colonnades des bas-côtés se développaient au nord et au sud un peu en arrière des grandes arcades. Choricius ne dit pas expressément qu'elles eussent deux étages, mais le cycle évangélique qu'il a observé sur le toit [7], devait se développer, ainsi qu'à Sainte-Sophie de Constantinople, aux voûtes supérieures des collatéraux.



1789. — Intérieur de l'église du Couvent-Rouge à Sohag. D'après Strzygowski, *Klein Asien*, fig. 81.

N'oublions pas qu'avec Choricius de Gaza nous sommes au VIe siècle, ce qui tendrait à confirmer l'opinion de M. O. Wulff d'après lequel toutes les basiliques à coupoles dériveraient de Sainte-Sophie de Constantinople [8]. La basilique de Kasr-ibn-Wardan qui appartient au groupe en question remonte incontestablement au VIe siècle et, quant à Kodscha-Kalessi, Headlam n'admet pas qu'on puisse la faire remonter plus haut que le Ve siècle. Nous sommes loin de compte, on le voit, avec ces anciennetés presque fabuleuses, qui nous conduisaient jusqu'en pleine époque des persécutions. Il faut donc en rabattre beaucoup, et certains édifices, telle la basilique à coupoles d'Utchayak,

[1] Ἓπεται μὲν ἐπὶ μεσημβρίαν, ἡ δὲ πρὸς τὴν ἑωθινὴν χώραν ἰδυτεκής, ἐν ἀμφοτέραις μέτρων εἷσιν (p. 85). — [2] Προσθήκαις ὠίδων ἀναβαίνοντες ἔχει τῶν ἀναγόντων κίονων τοῦ τεμένους (p. 85). — [3] Τεττάρων ἀλλήλαις ἀντιτεταγμένων ὠίδων, ἕτερα τοσαῦτα τὸν ἀριθμὸν πρὸς ἑωθινὰς αὐταῖς ἀντιβαίνουσι πτυχάς. Ὅσσα δὲ τούτων ἑκάστη συζυγία μεταξὺ περιείληχε κοίλην ὀροφήν... (p. 86). — [4] Τούτων ἑκάστην τοίχοι συνέχουσιν ἀμφοτέρωθεν, ἵνα ταῖς ὠίδων αὐταῖς εἰς ὕψος μετρώμενοι, τοίχους δὲ γείρουσι γωνιαίους καὶ κίονας ἐρεισμάτιους ἔχει τοῦ τὴν ὀροφὴν αἰωροῦντος συνδέσμου (p. 87). — [5] Τοῦ συνδέσμου γὰρ ἐν τετράσι συνεστεώσαις πλευραῖς, ἕτερον ἐν δίς τοσούτοις συνιστᾶσιν ἐντὸς συνέρμοστοι σχῆμα κίονες περιλαβὸν μετεωρίζουσι τοῦτο ὄροφον... (p. 88). — [6] Τοσοῦτον ἔχουσιν ὕψος οἱ κίονες, ὡς ἑτέρους ἂν τοιούτους ἐπιτεθέντας εἰς αὐτὸν ἀναβαίνειν τὸν ὄροφον, οἵηπερ μὲν ἂν τις αὐτὸς εἶναι τούτων ὑπερβολήν (p. 88). — [7] Ἐπὶ τὸν ὄροφον ἀναβέσσομαι (p. 91). La description est résumée dans Bayet, *Recherches*, p. 61. Il y avait des prophètes dans la coupole τὸν μέσον τῆς ὀροφῆς περιτρέχοντας χῶρον (Choricius, p. 98); des arbres, dans les trompes d'angles et sous les arcades du tambour ὑπὸ τοῦ συνδέσμου τὰς συμβολάς (p. 87). — [8] O. Wulff, *Die Koimesiskirche in Nikaea*,

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE R.F. IMPRIMÉS
Lo V 6695

loin d'être concédés au IVe siècle devraient descendre jusqu'à la période du moyen âge byzantin [1]. Il n'est pas jusqu'à Kodscha-Kalessi qui n'appelle également de formelles réserves. Ici, comme à Adalia, la décoration ne saurait rien prouver, il faut recourir à la structure dont l'élément essentiel est le support de la coupole. A Kodscha-Kalessi, à Gaza, à Sohag, à Ancyre, ce sont des trompes d'angles; à Myra, à Salonique, à Nicée, des pendentifs.

La trompe d'angle, écrit M. G. Millet dont je me reprocherais d'abréger ici l'exposition [2], la trompe d'angle, étrangère à l'Égypte antique, est persane. Elle s'est perpétuée aux VIIe et VIIIe siècles en Arménie [3], au XIe en Georgie [4], dans les basiliques à croix grecque, issues de Kodscha-Kalessi. Si l'on raisonne, à l'égard de la trompe d'angle, comme a fait M. Strzygowski à l'égard de l'octogone, on doit conclure qu'elle appartient à la tradition de l'Asie-Mineure centrale et orientale, qu'elle a émigré du plateau vers la côte, puisqu'elle a pris la mer pour aborder à la fin du Ve siècle à Naples (Baptistère) au VIe siècle à Ravenne (Saint-Vital) [5]. Le même raisonnement vaut aussi pour la basilique à coupole : elle aussi a passé la mer puisqu'à Palerme, au XIIe siècle (chapelle Palatine), une triple nef basilicale, il est vrai couverte en charpente, se soude à une coupole portée par quatre trompes et par quatre colonnes, entre deux berceaux *longitudinaux*. Les trompes de Kodscha-Kalessi ne seraient donc pas, comme le suppose M. Strzygowski, un emprunt fortuit à la Thébaïde, un présent du monachisme égyptien. Saint-Serge de Gaza était une église séculière. Je croirais que, plus d'un siècle avant la construction de Saint-Serge de Gaza, les disciples de Schnoudi ont trouvé ce procédé acclimaté sur la côte et déjà combiné avec les colonnes décoratives.

Le pendentif au contraire paraît être hellénistique. Pourquoi M. Strzygowski n'a-t-il pas retenu les observations de M. Choisy, qui a suivi son application progressive à Salonique, Magnésie du Méandre, Sardes, Philadelphie? Bien qu'on en ait signalé de vieux exemples jusque dans l'est de la Palestine, M. Choisy n'a-t-il pas raison de conclure qu'il a été imaginé pour la construction en briques et ensuite adapté à la pierre [6]? La trompe d'angle est empirique, le pendentif ne représente-t-il pas une solution rationnelle dont il faille faire honneur au génie grec?

Or le pendentif s'adapte mal à la basilique à coupole, parce qu'il exerce des poussées trop fortes pour les simples parois d'une grande nef basilicale. Pour les contre-bouter, à Myra, on a surélevé les collatéraux; à Éphèse, à Nicée, à Salonique on a intercalé des arcades de plus en plus profondes, qui sont devenues, à Déré-Aghzy, à Sainte-Irène, à Philippes, de véritables berceaux prolongés jusqu'aux murs extérieurs, et ont coupé les collatéraux et transformé la basilique à coupole en croix grecque. M. Strzygowski a discerné dans la structure de Sainte-Sophie de Salonique une *contamination*. Oui, mais c'est la contamination non de deux types d'église, mais d'un type d'église et d'un mode de structure étranger, contraire à ce type, vrai parasite qui a fini par l'absorber. Ainsi, ce fut d'abord la trompe d'angle, procédé oriental, qui attacha la coupole aux parois de la basilique voûtée à tribunes; puis, le pendentif, procédé hellénistique, transforma la basilique à coupole en église à croix grecque. Le type ne s'est donc pas éteint comme une création hellénistique négligée par Constantin; il s'est transformé comme un plan d'Orient traité par des mains grecques.

Reste à voir si les Grecs, qui ont conservé la trompe à Gaza, ne l'auraient pas appliquée eux-mêmes, pour créer la basilique à coupole. L'un des éléments générateurs leur appartient : les tribunes forment un des traits saillants de leurs basiliques aux IVe-VIe siècles, parce qu'elles répondent au développement du culte dans les grands centres, après la paix de l'Église, au goût de magnificence inspiré par la Cour. C'est assurément aux cités de la côte que les architectes de Binbir-Kilisse les ont empruntées. Mais la voûte en berceau, soutenue par des arcs doubleaux au-dessus d'une longue nef, forme caractéristique de la construction en pierre, procédé commun aux régions intérieures de l'Égypte et de l'Asie-Mineure, très répandu ensuite en Géorgie et en Arménie, n'est-elle pas purement orientale?

On peut d'ailleurs, ajoute M. Millet, que je ne me lasse pas de citer, retracer le chemin qu'elle a suivi. Je croirais que quelques étapes en sont indiquées par des miniatures célèbres, celles du *Ménologe* de Basile II. Ces miniatures reproduisent souvent, à ce qu'il semble, de très vieilles icones où étaient figurés, avec une grande exactitude, les édifices consacrés à la mémoire du saint dans le lieu où il avait souffert [7]. On y rencontre plusieurs fois une nef unique voûtée en berceau et couverte de lames de métal, le plus souvent percée de fenêtres sur les longs côtés. Dans la capitale de la Perse ou chez les Sarrasins [8], la porte s'ouvre sur la façade, au-dessous de deux fenêtres. Partout ailleurs elle monte jusqu'au tympan vitré entre deux ou quatre colonnes, sous un berceau largement ouvert qui prolonge celui de la nef. A Césarée de Cappadoce [9], où cet édifice revient trois fois avec des variantes, mais toujours à gauche, au milieu d'arbres, les parements sont en pierre de taille. A Antioche [10], à droite, au milieu de la ville, les pierres de taille ne sont pas dessinées. On le retrouve à Nicomédie [11]. C'est toujours un édifice civil sans la croix. Dans les groupes monastiques en Palestine et à Constantinople [12], il voisine avec la rotonde ou l'octogone et la basilique à charpente. Il sert de réfectoire : tel nous le retrouvons au XIe siècle avec de nombreux arcs doubleaux, parmi les ruines de Daphné [13]; ainsi d'un côté, l'Orient; de l'autre, Césarée, puis Nicomédie-Antioche, puis les monastères. De cette simple nef sont sorties les basiliques de Bin-bir-kilisse [14]. Sur son propre sol, l'Orient l'a développée et articulée, tandis que les côtés hellénistiques et les monastères byzantins l'adoptaient sans y toucher, avec indifférence, comme une pièce de second plan.

M. Choisy a observé à Sardes que, sur les salles

[1] Ch. Diehl, *op. cit.*, p. 245. A propos de l'attribution de cet édifice au IVe siècle, il écrit : « Tout y répugne, et le décor de briques qui pare les murailles et le haut tambour qui porte la coupole. Je sais que Strzygowski se refuse à tenir compte de ce dernier signe, pour ce motif que, dès le IVe siècle, il est question de tambour supportant les coupoles, et il est certain, en effet, qu'à Sainte-Sophie de Salonique, à Kasr-ibn-Wardan, à Saint-Vital, au mausolée de Galla Placidia, ailleurs encore, on trouve déjà sous la coupole une sorte de tambour, mais ces tambours sont bas, trapus, très différents des hauts tambours cylindriques qui apparaissent au Xe siècle seulement dans l'architecture byzantine; or, c'est à ce dernier type que paraissent bien appartenir, pour autant qu'on en peut juger, les tambours d'Utchayak. » — [2] G. Millet, *op. cit.*, p. 101-104. — [3] A Ousounlar et Vahar-chabad, Grimm, *Monuments d'archéol. byzant. en Géorgie et en Arménie*, pl. XXXV, XXXVI. — [4] *Materialy po archeologii Kavkaza*, t. III, pl. XXIV, XXVIII-XXX, XXXVIII, XXXIX, XLI, XLII. Les trompes géorgiennes ressemblent à celles d'Ancyre. Cf. O. Wulff, *Die Koimesiskirche in Nikaea*, pl. IV, où le type est modifié par analogie avec le pendentif. — [5] Bertaux, *L'art dans l'Italie méridionale*, t. I, p. 40. — [6] Choisy, *L'art de bâtir chez les Byzantins*, in-fol., Paris, 1883, p. 159 sq.; *Histoire de l'architecture*, in-8°, Paris, 1899, t. II, p. 11, 43 sq.; Lethaby and Swainson, *The church of Sancta Sophia*, p. 201. — [7] *Histoire de l'art depuis les premiers temps chrétiens*, p. 234. — [8] Albani, *Menol. græc.*, t. I, p. 215; t. II, p. 146. — [9] *Ibid.*, t. I, p. 58, 147, 165. — [10] *Ibid.*, t. I, p. 104. — [11] *Ibid.*, t. II, p. 120. — [12] *Ibid.*, t. II, p. 11, 106, 140. — [13] G. Millet, *Le monastère Daphné*, pl. II. — [14] *Materialy po archeologii Kavkaza*, t. III, p. 2, 3, 5; pl. XXVI, XXVIII-XXX.

oblongues, la voûte d'arêtes, avec le temps, fit place à la calotte sur pendentifs. D'autre part, M. Strzygowski imagine volontiers que Rome ne fit qu'imiter la magnificence des structures hellénistiques. En induisant du petit au grand, on peut admettre que les salles somptueuses d'Alexandrie, d'Antioche ou d'Éphèse devaient ressembler à celles des Thermes de Caracalla ou de la basilique de Maxence. Or, les voûtes d'arêtes de ces deux grandes salles étaient contreboutées par des voûtes en berceaux *perpendiculaires* à l'axe et s'éclairaient aisément au-dessus de ces sortes de collatéraux. Le problème qui fit concevoir en Orient la basilique à coupole était déjà résolu. D'autre part, en substituant dans une telle structure la coupole sur pendentifs à la voûte d'arêtes, on obtenait l'église à croix grecque avec la basilique à coupole. Mieux vaut donc, conclut M. G. Millet, écarter l'hypothèse d'un prototype hellénique et reconnaître que la basilique à coupole est sortie du type de Bin-bir-kilisse [1], sous l'influence hellénistique, après Constantin, sur les confins du domaine oriental [2].

D'après M. Ch. Diehl, à cette forme hellénistique de la basilique *s'oppose* le type byzantin, l'église en forme de croix grecque inscrite dans un rectangle, où une coupole couronne la croisée [3], M. G. Millet estime au contraire que « l'église à croix grecque » *est sortie* de la basilique à coupole.

L'Asie-Mineure ne manque pas d'édifices dans lesquels ce type peut être étudié, depuis les chapelles creusées dans le roc en Phrygie et en Cappadoce jusque dans des constructions telles que la mosquée de Firsandyn, ancienne église chrétienne, ou les ruines de Tschaulykilisse. Ces églises, à dire vrai, semblent d'époque relativement récente; à toutes néanmoins peut s'appliquer la distinction entre le plan crucial et la coupole sur pendentifs. Le plan crucial qui peut être réalisé par divers modes de structure et la coupole sur pendentifs entre quatre arcs est applicable à divers plans. Cette distinction entre le plan et la structure est très clairement notée par Constantin le Rhodien à propos de l'église des Saints-Apôtres, édifiée par Justinien [4]. « L'architecte, dit-il en substance, trace d'abord sur le sol un carré (vers 557-558) à chaque angle duquel il pose une base (vers 559-561) portant un pilier; les quatre piliers portent les arcs et la coupole (vers 562-569). De chaque côté le système se répète formant un édifice quintuple en forme de croix (vers 570-576); enfin l'architecte juxtapose et lie les arceaux deux à deux de façon à former avec chaque couple une voûte en berceau; il lie aussi les piliers deux à deux et, par ce système, lie les coupoles deux à deux (vers 577-582). »

Le plan crucial diffère de la croix grecque d'une manière frappante à condition de comparer les édifices. Par exemple, le mausolée de Galla Placidia, à Ravenne, ne comporte pas de bas-côtés, ou bien ces bas-côtés viennent de l'extérieur, ils sont plaqués entre les bras de la croix et remplissent les coins vides [5]; au contraire l'église byzantine à croix grecque les exige comme un ressort essentiel de son équilibre, pour transmettre aux murs extérieurs les poussées de la coupole et dresser la coupole, non sur des murs ou sur de forts piliers, mais sur de simples colonnes. Ces bas-côtés, elle les a retenus de son prototype, la basilique à coupole.

Un fait est indiscutable. Entre le IVe et le VIe siècle une fermentation artistique intense a agité l'Orient; elle a produit une floraison abondante et multiforme : basilique voûtée, église octogone, basilique à coupole, basilique sur plan crucial à coupole centrale, églises tréflées. L'Asie-Mineure, on l'ignorait jusqu'en 1902 [6], a tenu une place importante dans le mouvement, sous bien des aspects, créateur; cette importance ne saurait désormais lui être contestée.

S'ensuit-il, comme le veut M. Strzygowski, que l'Asie-Mineure ait une part exclusive, essentielle dans la création de types architecturaux dont elle nous montre la réalisation?

Mais remarquons tout d'abord que les édifices du groupe de Bin-bir-kilisse et du haut plateau anatolien ne paraissent pas avoir eu une influence prépondérante sur le développement de l'art byzantin. La part d'invention de l'Asie-Mineure dans les nouveaux types architecturaux qui achèvent de se constituer à l'époque de Constantin paraît devoir être moins large qu'on avait, tout d'abord, été disposé à l'admettre et Constantinople gagne tout ce qu'on retire à l'Anatolie.

IV. Rôle de Constantinople dans la formation de l'art byzantin. — Nous avons jusqu'ici fait la part de l'Orient hellénistique et il est presque superflu de redire que la fougue avec laquelle on procéda à la construction de Constantinople mit, au début, dans la nécessité de se modeler sur les traditions et les méthodes architecturales de l'Orient hellénistique. Mais la profusion et le luxe effréné de la cour impériale impatients de trouver leur emploi provoquèrent des recherches nouvelles de bien-être et fournirent le moyen d'y satisfaire. La capitale dressée en quelques années comme par enchantement fut reprise et renouvelée de proche en proche. La fièvre monumentale constantinienne une fois apaisée, il se trouva que les provinces dotées d'édifices et grévées d'emprunts pour les payer, laissèrent volontiers à Constantinople le privilège de donner le ton au mouvement artistique. Celle-ci n'y manqua pas, encore que les constructions, entre Constantin et Justinien aient connu une période d'accalmie et, pour ainsi dire, une « morte-saison ». Néanmoins l'influence dirigeante de Constantinople peut se constater en 401 lorsque l'impératrice Eudoxie fournit à l'évêque Porphyre de Gaza l'argent nécessaire pour construire une grande église dont elle prescrit le plan dans lequel l'évêque reconnaissait la marque d'« une révélation divine, » car « le cœur des rois est dans la main de Dieu. » Après Constance et Julien, Constantinople étant devenue définitivement capitale de l'empire, c'est là que doivent recourir prêtres et évêques désireux d'obtenir un large subside pour leurs constructions projetées ou inachevées; car, dès le IVe siècle, la surenchère de magnificence d'une église à l'autre met le clergé dans la nécessité de se faire aider par le trésor impérial ou par les fortunes colossales de la capitale. De là à subir avec plus ou moins de docilité l'influence des monuments et du luxe officiels il y a un pas tout de suite franchi.

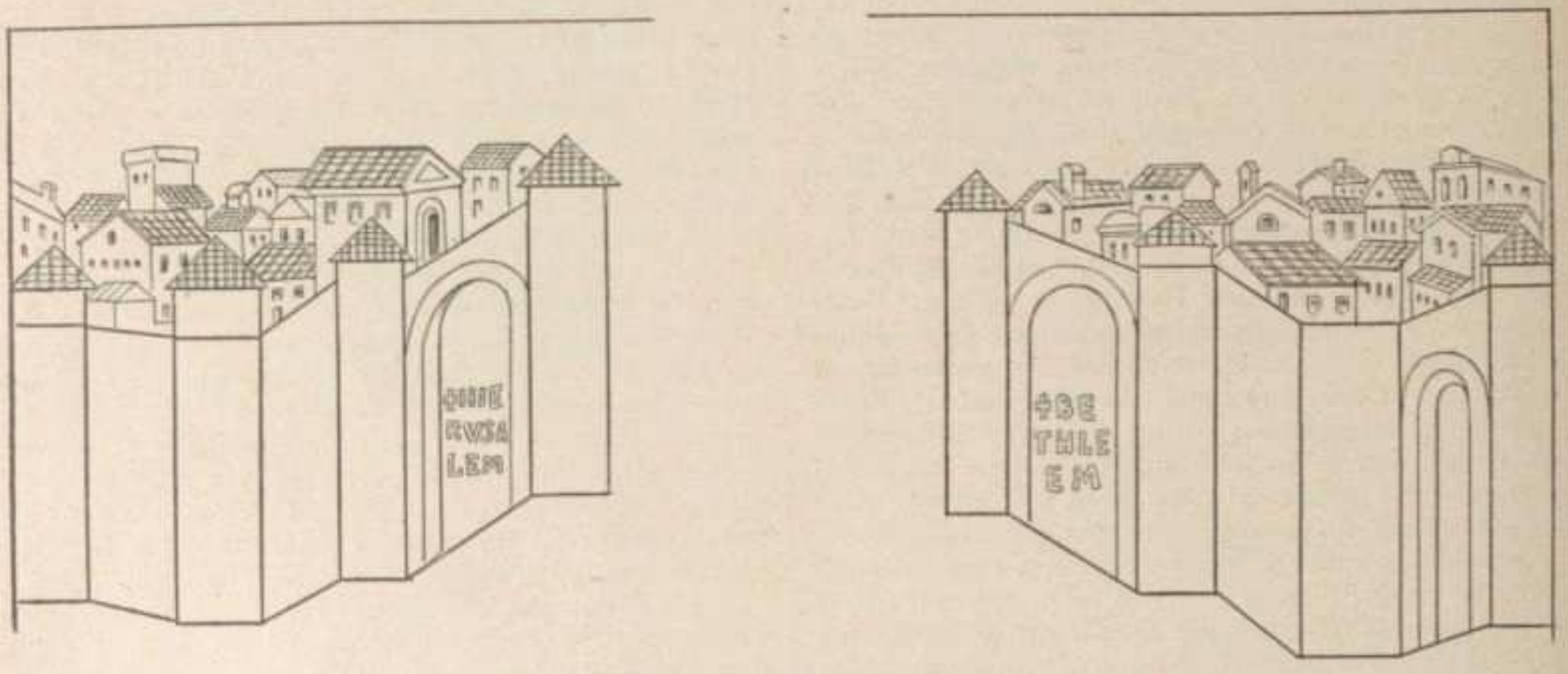
Sans retrancher aux villes hellénistiques d'Orient le grand rôle qu'elles ont exercé en matière d'art byzantin, en accordant même à leurs revendications la création du type d'église à coupole, il convient de ne rien soustraire à Constantinople de ce qui lui appartient légitimement. Sans doute l'Asie-Mineure ne se présente pas à nous avec tous ses monuments, mais Constantinople a eu assez à souffrir des hommes et du temps pour

[1] Cette parenté est marquée à Nicée, Myra, Déré-Aghzy, par les deux pièces qui font saillie sur les façades latérales aux extrémités du *narthex*. — [2] G. Millet, dans la *Revue archéologique*, 1905, t. V, p. 105. — [3] Ch. Diehl, dans le *Journal des savants*, 1904, p. 244. — [4] E. Legrand et Reinach, *Description des œuvres d'art et de l'église des Saints-Apôtres de Constantinople, poème en vers iambiques par Constantin le Rhodien*, dans la *Revue des études grecques*, 1896, t. IX, p. 53. — [5] C'est le cas à Aladscha Kislé, Strzygowski, *Klein Asien*, p. 139; la Géorgie, *Materialypo archeologii Kavkaza* t. III, pl. XXVI, XLI, au Protaton de Karyès. — [6] A. Choisy l'avait pressenti, *L'art de bâtir chez les Byzantins*, p. 102, et avec lui L. Courajod et quelques autres, mais sans préciser suffisamment leur pensée.]

qu'on puisse tenir entre l'une et l'autre la balance égale. Un aveu qui, sur ce point, ne manque pas d'importance est fait par M. Strzygowski lui-même. Il reconnaît l'origine des édifices chrétiens de plan octogonal dans l'église des Saints-Apôtres construite par Constantin dans sa nouvelle capitale. Le même archéologue convient que les types représentés par les monuments chrétiens d'Asie-Mineure procèdent souvent de la Syrie et parfois de Constantinople. Ces concessions réduisent d'autant le caractère original des constructions anatoliennes et, ce qui importe beaucoup plus, elles nous apprennent l'expansion dans tout l'Orient hellénique des méthodes et des influences communes d'où sortira la poussée artistique du VIe siècle. « C'est Constantinople qui en adoptant ces méthodes, en les appliquant avec une ingéniosité et une hardiesse jusqu'alors inconnues, les a consacrées et les a véritablement faites propres à l'art byzantin[1]. Celui-ci, après une longue gestation, arrive à terme au moment où les systèmes d'architecture particuliers à l'Égypte, à la Syrie et à l'Asie-Mineure, se rencontrent à Constantinople, se combinent et produisent dans Sainte-Sophie l'incomparable résultat de cette réciproque pénétration.

Sainte-Sophie n'est qu'un aboutissement. Dès le second quart du IVe siècle les grands travaux commencent à couvrir l'empire. La piété des générations a mieux conservé les édifices religieux que les édifices profanes dont il nous est très difficile de parler aujourd'hui, cependant nous savons qu'ils n'étaient pas en moindre nombre et de moindre importance que les basiliques et les églises. Le règne de Constantin marque le début de transformations profondes par suite des conditions nouvelles de liberté et de richesse faites au culte chrétien par la paix de l'Église. Au point de vue des édifices profanes le grand effort monumental auquel nous assistons alors semble avoir eu des conséquences presque aussi considérables. Les empereurs, à Rome, avaient presque tous montré un goût très vif pour les grands travaux d'architecture. Leur installation à Constantinople leur permettait, sur un sol vierge, des entreprises plus désordonnées encore, tandis que la proximité de l'Orient devait les pousser dans l'ornementation la plus éblouissante et la plus dispendieuse. L'architecture civile et l'architecture religieuse faisant usage des mêmes procédés, des mêmes formes, faisant appel aux mêmes ornements ont marché de pair dans la voie du progrès dont nous saisissons nettement le point de départ au temps de la fondation de Byzance.

1° *Architecture civile.* — Nous avons exposé déjà (voir BYZANCE) les commencements de la « seconde Rome », la pensée inspiratrice de cette formidable création. Dans l'aménagement et la décoration de ce vaste ensemble, Rome et l'Orient mêlèrent leurs traditions. On s'attacha servilement à plusieurs dispositions topographiques, telles que la division en sept collines et en quatorze régions; mais ces concessions faites au prestige de l'ancienne Rome on tendit de plus en plus vers les conceptions orientales. Entre l'époque de Constantin et celle de Justinien on assista à la substitution de la polychromie au bas-relief, du revêtement de marbre ou de mosaïque ou de métal aux colonnes, aux corniches et aux statues, des surfaces plates aux entablements, aux niches et à toute la mise en scène architecturale des monuments romains. Cependant, cette substitution ne s'opère pas brusquement et tout d'un coup, mais par touches successives; ce n'est que progressivement qu'on altère, qu'on s'écarte et qu'on aboutit au style proprement byzantin. L'aqueduc de Valens, encore debout, sur un tronçon de 625 mètres, nous montre la construction romaine par étages d'arcades. Les architectes de Justinien changent cela dans l'aqueduc qui porte le nom de cet empereur (fig. 1779). Au lieu de la haute muraille à plusieurs étages d'ouvertures, ils ajoutent à la solidité et à l'élégance en élargissant, en brisant légèrement les arcades, en ouvrant de petites baies dans l'épaisseur des piliers, à travers les découpures ingénieuses de puissants contreforts prismatiques.



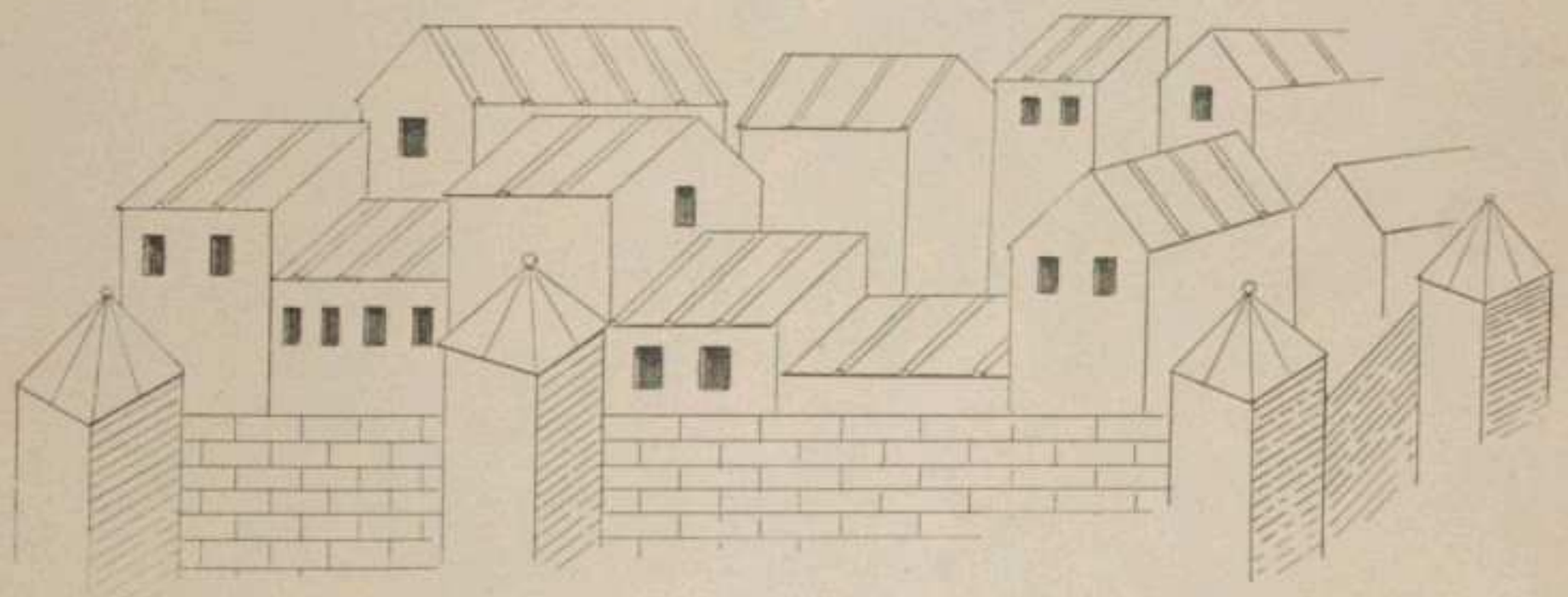
1780. — Jérusalem et Bethléhem figurés dans la mosaïque de Saint-Laurent-hors-les-murs.
D'après de Beylié, *L'habitation byzantine*, p. 56.

Les monuments figurés nous renseignent assez mal sur l'aspect des villes byzantines de la période qui nous occupe. Les Byzantins, écrit le général de Beylié, ont emprunté à l'art antique les représentations de villes avec leur perspective au-dessus des remparts. Dans la carte de Medaba, où sont figurées Jérusalem, Ascalon, Gaza, Diospolis, etc., les remparts sont à peine indiqués sur le pourtour du plan. Les édifices sont disposés comme autant de vignettes sur un tracé géométral, l'impression est confuse et peu satisfaisante. D'ordinaire les murs se dressent et laissent voir les toits des maisons avec les étages supérieurs. Dans les mosaïques

[1] Ch. Diehl, *Justinien et la civilisation au VIe siècle*, in-8°, Paris, 1901, p. 645.

de Saint-Laurent-hors-les-murs, œuvre du pape Pélage II et sur le rouleau de Josué nous voyons les villes de Jérusalem, de Bethléhem (fig. 1790) et de Jéricho (fig. 1791). Si on veut bien se reporter aux figures 950, 951 (t. I, col. 2831, 2833), on trouvera une vue du port de *Classis*, à Ravenne, et de la ville enfermée dans ses murailles. Dans tous ces monuments domine la maison à pignon avec toit à double pente, les cheminées dépassent la plupart des toits. Nous retrouvons la maison à pignon dans les mosaïques décoratives de la mosquée des Ommiades, à Damas, avec des coupoles. Plus tard la coupole se mêle toujours aux maisons à pignons [1].

Un témoignage dépourvu de toute valeur ne doit pas moins trouver place ici parce qu'il peut être considéré comme l'écho du mélange des traditions de Rome et de l'Orient dans la ville même de Constantinople. Georges Codinus raconte que « Constantin envoya en Perse une armée avec quatre maîtres et huit patrices et les y laissa six mois. Pendant ce temps il fit venir à Byzance leurs familles et fit copier leurs maisons par des architectes. A leur retour, les douze maîtres et patrices trouvèrent des palais semblables à ceux qu'ils avaient laissés à Rome, ayant les mêmes dimensions, les mêmes formes, le même aspect, les mêmes fenêtres. » Derrière cette légende nous pouvons entrevoir un fait probable, à savoir que les architectes de Constantin empruntèrent à Rome le plan de la maison patricienne avec ses multiples appartements, groupés autour de l'*atrium* et du péristyle. Codinus cite la maison de Lausos, située sur la Mésé (grand'rue du Centre), comme un des palais construits par Constantin pour ses douze patrices. Lausos, aux mains de qui elle passa, vers le temps d'Arcadius, l'avait ornée « de petites colonnes et de marbres variés et précieux. Des frontons de marbre, des fontaines, des escaliers et des autels carrés y subsistent encore aujourd'hui pour l'ornement de la ville. » Et Cédrenus nous apprend de son côté que « dans le groupe de Lausos étaient des appartements richement décorés, des hôtelleries qu'une citerne spéciale alimentait. On y voyait l'Athéna de Lindos, une statue d'émeraude haute de quatre coudées, œuvre de Skyllès et de Dipoinos; l'Aphrodite de Cnide en marbre blanc, une Vénus se cachant de ses mains, œuvre de Praxitèle; l'Héra de Samos, œuvre de Lysippe et de Boupalos de Chios; un Eros ailé tenant l'arc apporté de Mindos; le Zeus d'ivoire de Phidias que Périclès avait consacré dans le temple d'Olympie et l'image du Temps, œuvre de Lysippe, chauve par derrière et chevelu par devant; des licornes, des tigres, des vautours, des girafes, des antilopes, des centaures et des paons. » La maison de Lausos fut détruite dans l'incendie où périt Sainte-Sophie, sous Justinien. A la même époque, au VIe et au VIIe siècle, la plupart de ces grandes maisons romaines disparurent, leur immensité et leurs dispositions les rendant impropres à la manière de vivre nouvelle. Submergés sous le flot montant des maisons bâties d'après la mode orientale, ces palais romains furent dépecés et, sur leur emplacement, s'élevèrent des maisons de rapport. Les maisons orientales, elles aussi, traversaient une période de transformation. La cour centrale entourée de plusieurs corps de bâtiment se modifiait et s'agrandissait depuis qu'on ramenait tous les appartements dans un corps de logis unique à plusieurs étages; la façade était décorée de portiques. Ces façades à portiques passèrent de la Syrie jusqu'à Constantinople où les principales rues étaient décorées de portiques, ξυστοί, ne touchant pas aux maisons. Mais, avec le temps et l'accroissement de la population, on se décida à appliquer ces portiques sur les façades des palais et des maisons. Nous avons des exemples à Ravenne, au palais de Théodoric [2] à Constantinople, devant le grand palais [3]. Ici, au-dessus d'un portique, des fenêtres carrées s'ouvrent au milieu d'une colonnade. Au palais de Boucoléon, une loge à trois arcades a dû disparaître en 1871 (fig. 1793). C'est ainsi que de la Syrie et de Constantinople se répandit dans les pays riverains de la Méditerranée l'usage des « loges » qui donnèrent naissance aux balcons en encorbellements et à toutes leurs variétés, *loggia*, moucharabie, bow-window [4].



1791. — Jéricho, d'après le *Rouleau de Josué* (dessin rectifié).

Dans les monastères, où la spéculation sur le prix du terrain n'exerçait pas comme dans les villes sa fascination, les portiques conservèrent leur place primitive; la cour centrale prit même des dimensions de plus en plus vastes. « La solide enceinte carrée de Daphni [5], construite au Ve ou VIe siècle, porte les vestiges des pièces contiguës et des portiques encore presque intacts en Syrie, à Saint-Siméon Stylite (VIe siècle), et que la tradition grecque a conservés, avec un caractère plus ou moins architectural, jusqu'aux époques les plus récentes [6]. »

Un des traits originaux de la capitale improvisée

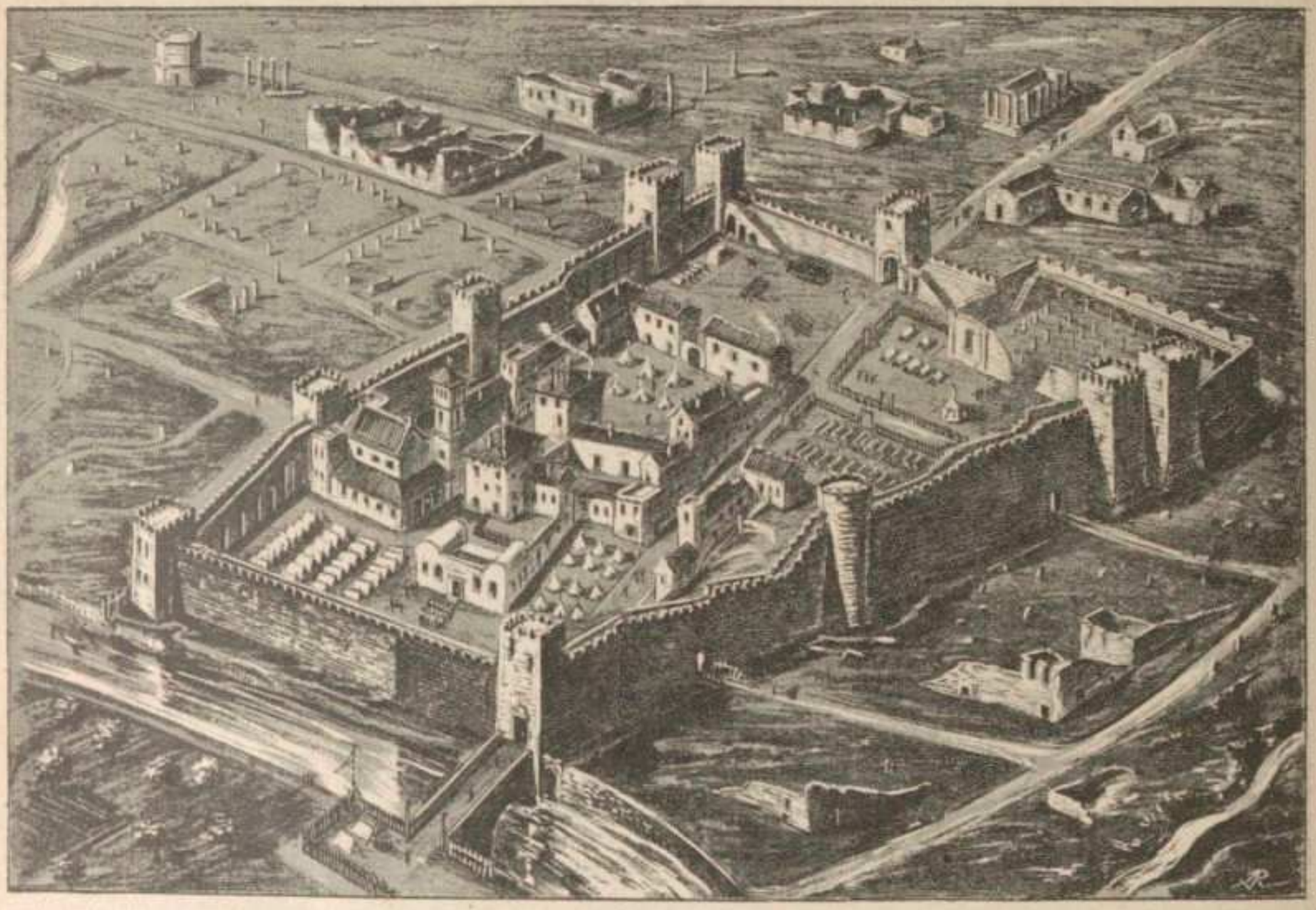
[1] Voir également les vues d'Alexandrie, t. I, col. 1119, fig. 273; col. 1121, fig. 274; col. 1122, fig. 275; t. II, col. 800, fig. 1540. — [2] Voir au mot ARIENS, t. I, fig. 951, col. 2833. — [3] Voir au mot BYZANCE, t. II, fig. 1760, col. 1403. — [4] Ce n'était pas précisément une innovation. La mode existait au début de notre ère ainsi qu'on peut le voir sur une fresque de Boscoreale et dans une maison de Pompéi. Elle existait également en Syrie dès le IVe siècle; au XIe siècle, elle devient commune ainsi qu'on peut s'en convaincre par le manuscrit de Skylitzès. — [5] Voir au mot ATHÈNES, t. I, fig. 1083, col. 3077. — [6] G. Millet, *L'art byzantin*, p. 134,

par Constantin est le rapprochement des traditions romaine et orientale qui finissent par fusionner. La tradition orientale se montre dans la Mesè (Grand'Rue centrale) et dans les innombrables portiques bordant toutes les avenues. Le service public des eaux n'est pas moins suggestif. Tout au début, on recueille les eaux dans des piscines romaines à piliers; au IVe siècle, sous le règne de Valens, on imagine d'introduire le type syrien des réservoirs à ciel ouvert et on abandonne, sauf pour une seule citerne, l'usage de la pierre de taille à laquelle on substitue la brique. La ville ne cessant de s'étendre et les espaces libres devenant de plus en plus rares, on revient aux citernes souterraines, mais on renonce à la méthode romaine pour adopter la citerne souterraine à colonnes du type alexandrin. Il paraît fort probable qu'en dehors des édifices publics et des maisons de luxe, l'Orient, l'Asie-Mineure et la Syrie fournirent une grande partie du personnel employé à la construction de Constantinople. Aussi, peut-on penser que les maisons romaines fournirent l'ossature et les points saillants de la nouvelle capitale, mais qu'on rencontrait derrière les portiques des rues principales et dans le dédale des rues populaires de très nombreuses habitations conçues dans le goût de la maison syrienne et ne différant de celle-ci que par les matériaux employés, le nombre des étages et quelques modifications aux dispositions intérieures, modifications imposées par les mœurs et les habitudes d'une grande ville.

Par la maison syrienne c'était l'Égypte qui faisait son entrée à Constantinople. En effet, la maison syrienne dérivait en partie de la maison égyptienne du IIe siècle de notre ère. Une cour centrale était entourée par les appartements répartis sur un ou deux étages. En Syrie, au IIIe siècle, les habitations comportaient un ou plusieurs corps de bâtiments à deux ou trois étages, avec galeries extérieures, disposées autour d'une cour centrale [1]. « Dans les grands ensembles, dit M. Millet, cette rangée de bâtiments se développe, à l'image de l'ancienne maison égyptienne, sur trois ou quatre côtés de l'enceinte carrée; on la retrouve dans le palais de Dioclétien, à Spalato et en Syrie, vers le milieu du VIe siècle, dans le château de Kharbet el Beida. C'est sur ce plan que furent construits les monastères et c'est avec raison que M. Schultze les rattache aux maisons de l'Égypte, le berceau du monachisme. »

Toutefois, suivant une remarque très juste de M. de Beylié, il convient de ne pas oublier que les spécimens de maisons syriennes que la mission de Vogüé nous a fait connaître et qui correspondent tous à la période de gestation de l'art byzantin (IIIe-VIe siècle), étaient des villas servant de centre à de riches exploitations agricoles, des hôtelleries, enfin des maisons particulières de petite ville auxquelles l'espace n'était pas mesuré. Il est probable qu'à Constantinople les rues étaient plus étroites et les maisons plus élevées, enfin que chaque maison de rapport était occupée par plusieurs familles [2].

La suppression de la cour centrale entraîna une modification radicale de l'habitation. La salle d'honneur prit plus d'importance, mais elle se trouva parfois reléguée au premier étage dont elle occupa toute l'étendue, s'élevant jusqu'au toit dans un grand nombre de cas et surtout lorsque cette salle était surmontée d'une coupole. La plus notable innovation suscitée par la suppression de la cour fut l'établissement d'un vesti-

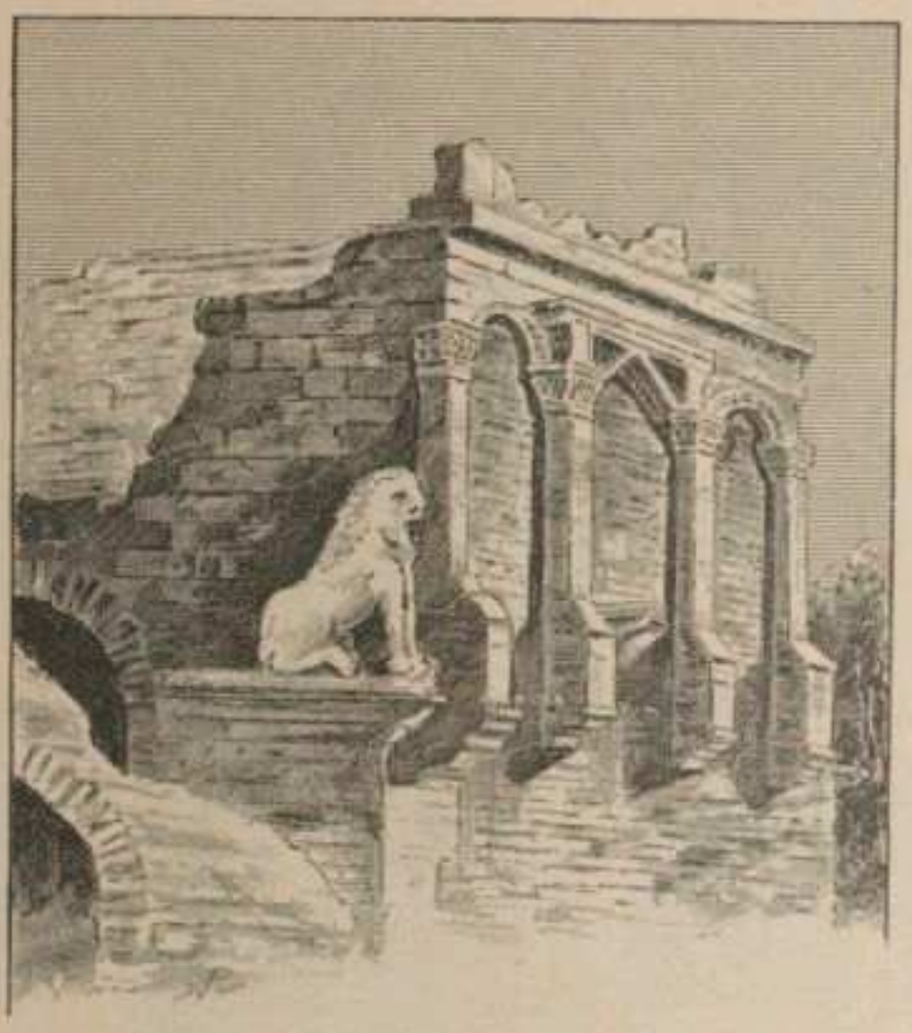


1792. — Vue restituée de la citadelle byzantine d'Haïdra. D'après Diehl, *Justinien*, p. 237, fig. 90.

[1] Voir au mot ARMAH, t. I, col. 1778-1784. — [2] De Beylié, *L'habitation byzantine*, 1902, p. 33.

bule transversal, allongé sur toute la largeur de l'édifice. Dès le VIe siècle, l'adoption de cette disposition devient commune; on la trouve dès lors dans les ruines de Ravenne, entre l'étroit portique de la façade et la vaste salle oblongue bordée de bas-côtés; le vestibule se développe sous de hautes voûtes d'arêtes. Les textes paraissent signaler maintes fois cette disposition dans le palais impérial.

2° *Architecture religieuse*. — Dès le début des travaux de la construction de Constantinople, les entreprises monumentales ralentissent dans tout l'empire. Constantinople absorbe tout. Hommes et matériaux sont réquisitionnés et viennent s'engloutir dans cette entreprise sans analogue. Les chefs de chantiers et les maîtres d'œuvre font défaut et il va en résulter un retour en arrière dont l'effet sera de ramener l'art au



1793. — Loge du palais du Boucoléon.
D'après van Millingen, *Byzantine Constantinople*, p. 274.

point où il était aux derniers temps de la République romaine. Le procédé de la construction voûtée paraît trop coûteux et trop lent pour répondre à l'impatience de l'empereur et à la gêne du trésor; on remplace donc systématiquement la voûte par la simple charpente, on sacrifie l'aspect monumental, la solidité et la durée de l'édifice au calcul politique qui exige l'improvisation d'une capitale et on revient sans arrière-pensée et sans réserve au type de la basilique primitive. Sainte-Sophie, qui peut avoir été commencée sous le règne de Constantin, l'église des Saints-Apôtres, Saint-Irène, qui sont certainement construites par lui, sont de simples basiliques [1].

Les grandes basiliques d'Asie-Mineure, telles que Philadelphie ou Sardes n'ont pu être construites qu'entre 313 et 330. L'art demi-romain, demi-asiatique de Philadelphie et d'Éphèse ne pouvait survivre à cette crise sans se modifier et la transformation qu'il subit le dégagea de plus en plus de l'élément romain. Jusque-là les constructeurs avaient compté sur la simple cohésion des massifs de leurs voûtes; ils cessèrent peu à peu de regarder ces ouvrages comme des monolithes artificiels et cherchèrent dans le jeu des poussées un principe nouveau d'équilibre. Ils s'attachèrent, par une innovation opposée aux habitudes romaines, à réduire la masse des voûtes. Renonçant au tracé géométrique des pénétrations de berceaux, ils adoptèrent le profil rehaussé, si favorable à la stabilité et si bien en harmonie avec les procédés d'exécution par tranches; ils inaugurèrent des plans d'édifices inconnus à l'antiquité; ils devinrent eux-mêmes et l'art byzantin acheva de se constituer en leurs mains.

Les circonstances de cet acheminement de l'art byzantin vers son expression finale nous demeurent obscures parce que la série des monuments qui pourrait nous aider à suivre les phases du progrès est interrompue par d'importantes lacunes; ce qui est assuré, c'est qu'au VIe siècle, l'évolution est accomplie.

Malgré les conditions défavorables dans lesquelles ils travaillent, les architectes chrétiens d'Asie commencent, dès l'époque constantinienne, à se montrer créateurs. Les églises circulaires paraissent dès lors d'une conception plus hardie en Orient qu'en Occident; celle d'Antioche en particulier étonne les contemporains. De ce type d'édifices, il ne subsiste qu'un seul exemplaire bien conservé, c'est l'église de Saint-Georges, à Salonique [2]. Cette vaste rotonde mesure, hors œuvre, 24 mètres de diamètre [3]. Ici encore on se contente de la coupole appuyée sur un mur circulaire, telle que l'avaient employée les architectes de Rome; mais, en Asie, les architectes et les constructeurs se préoccupaient déjà de la combiner avec le plan polygonal.

Les photographies rapportées par la mission Chantre pour les pays entre la Syrie et le Caucase ont permis de constater que le système d'architecture syrienne s'est propagé fort au nord-est, jusqu'à Diarbekir (fig. 1794), à Medja-Farkin.

Dans cette poussée de sève qui, de tous côtés à la fois, fait lever les germes de l'art byzantin, on ne peut s'arrêter partout et on court risque d'omettre quelque œuvre capitale. C'est ainsi qu'en Syrie il faut aller surprendre dans la coupole d'Omm-es-Zeitoun, datée de 282, la trace des premiers essais qui aboutissent à l'emploi des pendentifs pour recevoir la coupole; à Chaqqâ, au IVe siècle, même tendance et enfin, au VIe siècle, à Saint-Georges d'Esra et dans la grande église de Bostra le problème se trouvera résolu. Saint-Démétrius de Salonique nous montre à la frontière de l'Asie et de l'Europe l'esprit d'innovation s'étendant de proche en proche. Le plan général est celui d'une basilique avec atrium, narthex, bas-côtés doubles, mais à l'intérieur deux étages sont superposés et l'étage supérieur fait le tour de l'église même au-dessus du narthex. Ce n'est pas la plate-bande, mais l'arcade qui est employée. Les chapiteaux affectent des formes nouvelles et tout en ne se dégageant qu'incomplètement des formes anciennes, ils les altèrent : on le voit en quelque sorte se dédoubler; ce n'est pas la partie principale qui reçoit la retombée des arcs, elle pèse sur des dosserets qui forment comme un chapiteau supérieur. On tend à la superposition de deux véritables chapiteaux. En outre, sur deux points on saisit des formes plus originales encore : les types classiques sont nettement délaissés pour des chapiteaux en corbeille, sculptés à jour, c'est-à-dire comme une sorte de masse cubique sur laquelle serpentent des ornements qui simulent une application.

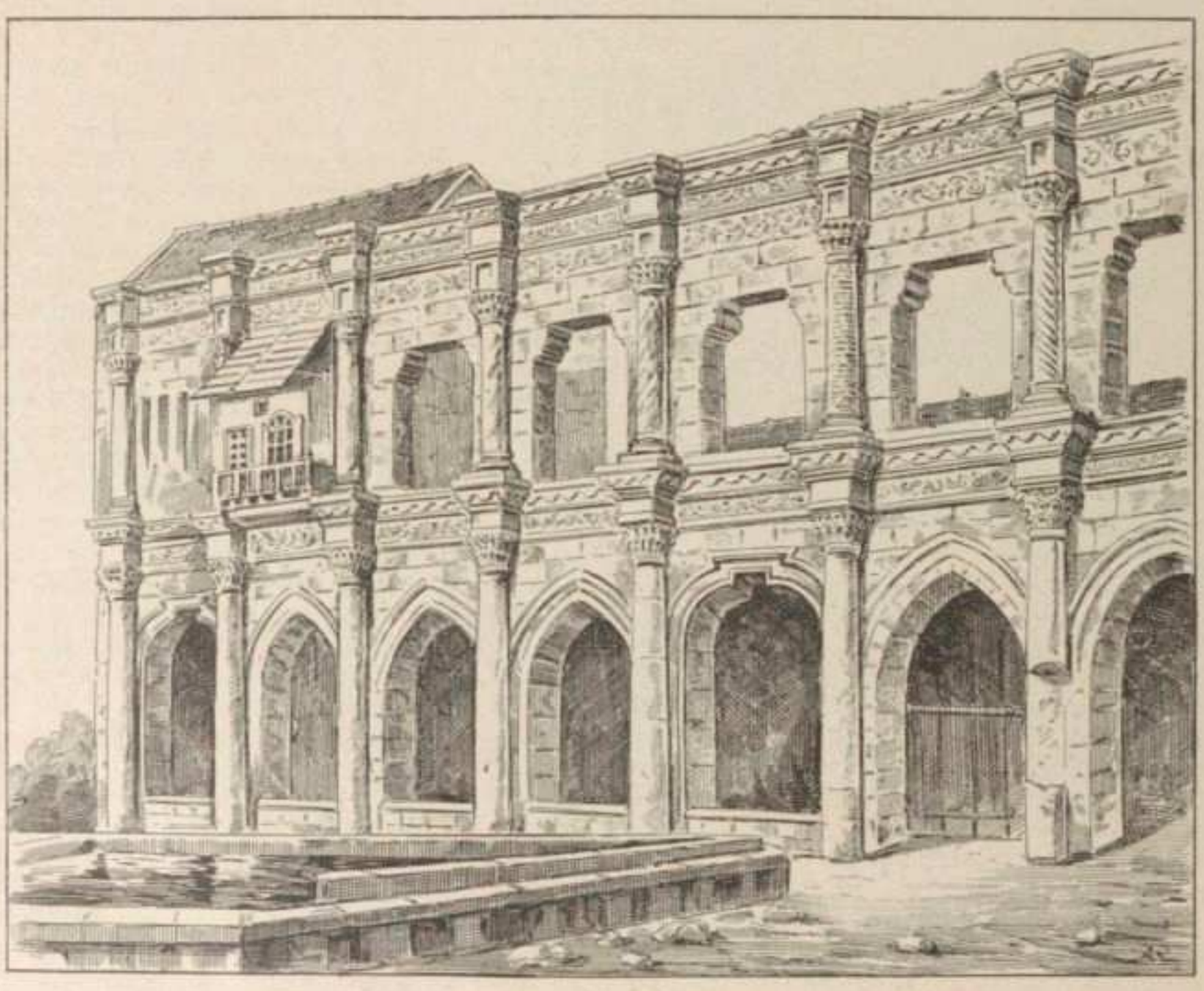
De toutes parts, on le voit, l'effort se fait sentir pour réaliser des aspirations nouvelles. Avant l'entreprise

[1] Cf. H. Leclercq. *Manuel d'archéol. chrét.*, t. II, p. 65, et note 1. — [2] Ch. Texier, *Architecture byzantine*, in-fol., Paris, 1864, p. 143 sq., pl. XXVIII-XXXIV, a définitivement démontré l'origine chrétienne de cette église, aujourd'hui transformée en mosquée. — [3] Dans l'épaisseur du mur sont aménagées sept chapelles voûtées; une huitième, située dans l'axe de la porte principale, est plus profonde, elle forme une abside longue de 19m37 qui se détache à l'extérieur sur l'enceinte.

de Constantinople, on s'était essayé en Palestine où Constantin et sa mère, l'impératrice Hélène, glorifient les lieux les plus célèbres du christianisme par des constructions sensationnelles, principalement à Jérusalem, sur l'emplacement du Saint-Sépulcre et de la Résurrection. Ce qui subsiste des constructions constantiniennes et même des édifices qui leur succédèrent ne peut généralement rivaliser avec ces basiliques dont il nous est resté des descriptions merveilleuses. Cependant plusieurs provinces ont gardé des ruines considérables ou même des édifices encore habitables. En Égypte, le désert de la Thébaïde conserve le « Couvent-Blanc » et le « Couvent-Rouge » (IVe-Ve siècles); et le désert de Nitrie possède Saint-Macaire, Amba-Beschaï, Souriani, Baramous (VIe siècle). Dans la Syrie centrale, nous avons eu déjà l'occasion de décrire Kalat Sem'an [1] et il faudrait énumérer à la suite un bon nombre de bourgades enrichies de maisons, d'églises, d'édifices quelconques que la mission de Vogüé et la mission américaine nous ont fait connaître [2]. En Asie-Mineure, le groupe de Bin-bir-kilisse (IVe-VIe siècles). Nous avons eu l'occasion de cataloguer et de décrire l'évolution monumentale de l'architecture religieuse à Byzance [3].

L'Occident suivit le mouvement, mais avec quelque retard et se laissa remorquer; aussi pourrions-nous le négliger ici, s'il n'était utile de mettre en regard des ouvrages les plus pompeux de l'Orient des œuvres qui doivent être considérées comme l'expression la plus délicate de l'art byzantin. Au Ve et au VIe siècle, la voie de l'Adriatique nous conduit vers le sol de l'Italie, tandis que Salone, Parenzo, Ravenne jalonnent la route. Cette dernière ville devient comme une châsse merveilleuse servant à abriter des monuments parfaits auxquels s'attachent les noms de Galla Placidia, de Théodoric et de Justinien lui-même. Enfin, l'Afrique du nord n'est pas déshéritée de monuments byzantins [4].

Au VIe siècle toutes les méthodes de construction se sont fixées, tous les types d'édifices se sont produits et tous sont appliqués à la fois, sans exclusion, sans parti-pris, sans confusion. Le plan polygonal entrevu dans les indications et les descriptions d'Eusèbe et de saint Grégoire de Nazianze se renouvelle à Saints-Serge-et-Bacchus de Constantinople et à Saint-Vital de Ravenne. Le plan basilical reparaît dans l'église de la Théotokos à Jérusalem; le plan crucial à cinq coupoles se montre dans la reconstruction de l'église des Saints-Apôtres; l'église à coupoles centrales se révèle avec Sainte-Sophie de Salonique; jamais l'art ne s'est montré plus libre, plus varié, plus fécond.



1794. — Mosquée de Diarbekir. D'après de Beylié, *L'habitation byzantine*, p. 55.

Mais cette fécondité dura peu. Le grand essor pris sous le règne de Justinien a donné à l'art un domaine presque trop étendu, que, coup sur coup, la conquête arabe au VIIe siècle, la persécution iconoclaste, aux VIIIe et IXe siècles, vont restreindre. Épuisé par le grand effort fourni sous Justinien, entravé par les désastres que nous venons de rappeler, l'art byzantin s'assoupit et s'appauvrit. A l'époque où nous interrompons notre étude, à la fin du IXe siècle, un réveil momentané se produit grâce à la prospérité intérieure due à l'avènement de la dynastie macédonienne. Cette vigoureuse impulsion, dont il faut faire honneur à Basile Ier, suscita, au Xe siècle, une brillante renaissance; alors s'élève la magnifique église du palais décrite par Photius. Au reste ce moment d'éclat ne fut lui-même

[1] Voir au mot Antioche, t. I, col. 2380-2392. — [2] Voir aux mots Babiska, Babouda, Bakirha, Bamouqqa, Banaqfour, Baquouza, t. II, col. 13, 22, 130, 171, 172, 469. — [3] Voir au mot Byzance. — [4] Voir au mot Afrique, t. I, col. 678.

marqué par aucune idée neuve; à peine la proportion des édifices s'était-elle modifiée du VIe au IXe siècle, où on était parvenu par une pratique plus longue et peut-être aussi par l'application de chaînages mieux entendus, à donner aux coupoles plus de légèreté en soulevant le tambour ajouré qui les porte : simple différence de détail qui laissait à la période antérieure tout le mérite de la conception et de l'application du système. Puis l'immobilité reparut et, si complète, qu'un examen très attentif et une science très approfondie peuvent seuls aider à discerner un édifice contemporain de Saint-Bardias de Salonique (IXe-Xe siècle) et les églises du Mont-Athos postérieures de plusieurs siècles et même nos contemporaines. Toutefois, avant de se cristalliser de la sorte, l'art byzantin avait pris dans chaque province une physionomie distincte; il était devenu local et, dans l'histoire sans chronologie de sa dernière période, on trouve, à défaut d'une succession de types, une diversité d'écoles qui ne doit pas être entièrement passée sous silence.

a. La basilique. — Nous avons eu l'occasion d'étudier la basilique (t. II, col. 525-602) et de reconnaître le rôle joué par l'Asie-Mineure dans les remaniements subis par le type romain qui nous est le plus familier et qui est beaucoup moins spécifiquement occidental qu'on est généralement tenté de l'admettre. On y a pu reconnaître avec une grande vraisemblance comme une dernière floraison de l'art hellénistique dans lequel, du IVe au VIe siècle, les architectes, en Orient et en Occident, ne cessent de s'exercer à introduire des combinaisons nouvelles. L'adaptation des voûtes aux formes basilicales conduira sous Justinien à la caractéristique du type byzantin : la coupole sur pendentifs. Mais avant d'en venir à cette hardiesse de la coupole de Sainte-Sophie de Constantinople, que de tâtonnements ! Pour suivre la chronologie de ces essais nous devrions ici transcrire à nouveau ce que nous avons écrit (col. 556-565) sur le type oriental et la basilique byzantine voûtée; on nous permettra d'y renvoyer en ajoutant ces observations complémentaires. « La basilique de l'Orient hellénistique ne se distingue pas des édifices occidentaux par des traits essentiels. L'Orient remplaça peut-être plus vite que Rome, au-dessus des colonnes, la plate-bande par des arcades, sa création originale, que Dioclétien lui avait empruntée pour le palais de Spalato; pourtant la plate-bande subsiste encore à Bethléhem, au Stoudion et même, au VIe siècle, aux Saints-Serge-et-Bacchus. Il a marqué aussi sa préférence pour les galeries au-dessus des bas-côtés. En effet, la grande majorité des basiliques qui subsistent ou que les textes décrivent clairement en étaient pourvues. La vogue des tribunes ne tient pas, comme on l'a cru, au développement du monachisme. On voulait avoir plus de place. C'était, comme l'explique Choricius, par esprit de magnificence. Le transept, à Saint-Démétrius de Salonique, forme un péristyle de chaque côté de la grande nef; à Bethléhem, il dessine une véritable croix longue, dont les bras se terminent en hémicycles. En Égypte, il ne manque jamais au devant des trois sanctuaires, réservant ainsi sur toute la largeur de l'édifice la place des chœurs et de l'ambon. Les basiliques syriennes présentent un caractère très spécial qui tient aux procédés mêmes de la construction, à la pierre de taille, d'un basalte très dur, qui remplace partout la brique et le moellon. Elles n'ont jamais ni tribunes ni transepts. A défaut de bois, des arceaux de pierre portent quelquefois la charpente (à Roueïha) ou même une couverture de dalles (à Tafka). La pierre de taille caractérise aussi la Haute-Égypte et l'Asie postérieure. Là, les basiliques sont couvertes de voûtes que soutiennent parfois des arceaux en saillie, et qui reposent sur des piliers rectangulaires, finissant en demi-colonnes (Bin-bir-kilisse). Souvent le plein cintre fait place en Asie à l'arc outrepassé, en Égypte à l'arc brisé. Ce sont là autant de traits orientaux, que Byzance, fidèle à l'esprit grec, a repoussés. Toutefois la basilique voûtée ne lui fut pas étrangère. Basile Ier, d'origine arménienne, en fit construire une à Scripon, en Béotie, en 874, avec un transept saillant sur les côtés et une coupole au croisement [1]. »

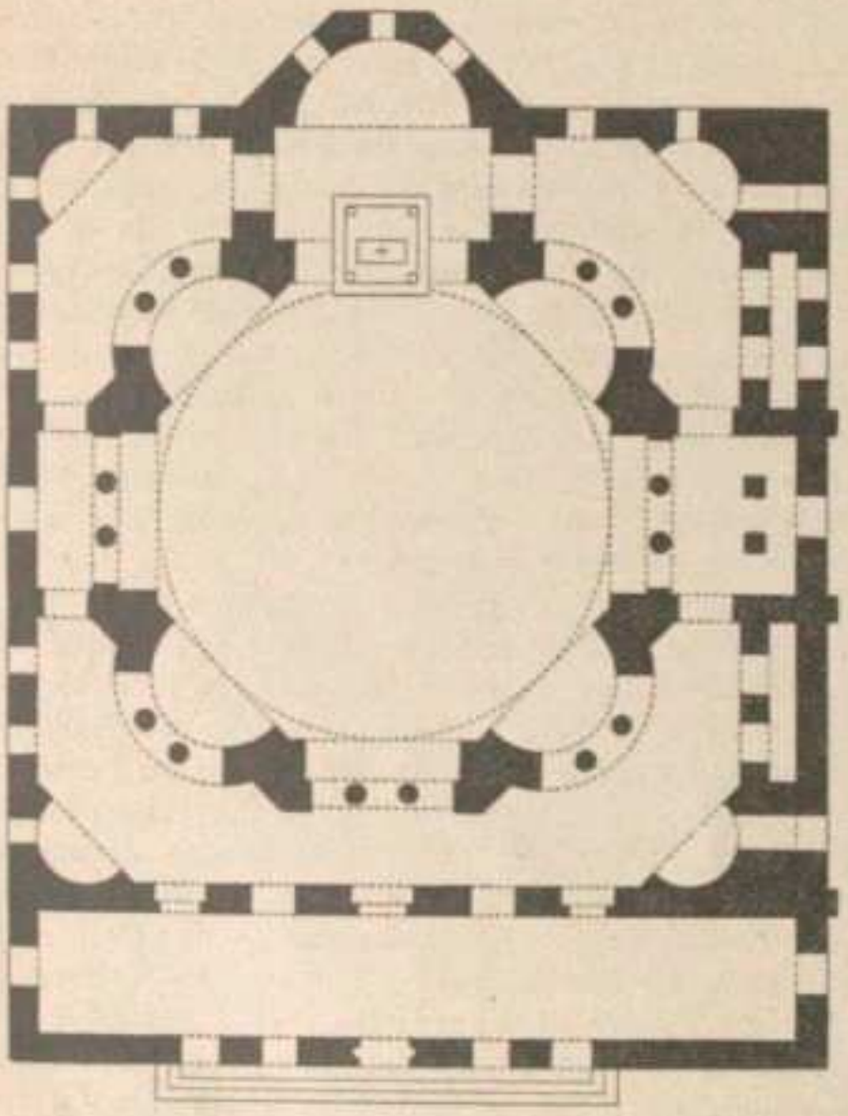
b. L'église octogonale et circulaire. — Ces deux types sont moins étroitement apparentés que leurs plans par terre tendraient à le faire croire. Dans la construction circulaire, qui appelle le couvrage en coupole, l'architecte a le choix de poser les bords de la calotte sur le mur de pourtour ou bien de ménager à l'intérieur de la rotonde une colonnade intérieure autour de laquelle tournera à l'intérieur de la coupole une voûte annulaire [2]. Ce procédé, qui a très heureusement permis de comparer la rotonde à une basilique à nef et à bas-côtés circulaires a été également appliqué aux constructions octogonales. Par contre la rotonde évoque l'idée de l'octogone quand nous voyons son mur de pourtour plus ou moins déformé et boursouflé par des niches qui sont comme un essai timide de rompre la ligne courbe pour lui imprimer un infléchissement qui la rapproche du polygone, ainsi que nous le voyons à Saint-Georges de Salonique. Notons une autre déformation, l'octogone légèrement ovale de Wiranschehr, en Mésopotamie.

Le plan octogonal avec ses pans coupés et leur raideur cassante provoquait l'architecte à pratiquer des évidements, niches ou berceaux, sur les faces de l'octogone. Dès le IVe siècle, saint Grégoire de Nysse fait creuser quatre niches de manière à modifier l'octogone et à lui donner à l'extérieur comme à l'intérieur l'aspect d'une croix; nous rencontrons la même disposition dans l'octogone de Bin-bir-kilisse [4]. Dans un certain nombre d'édifices, tels que le baptistère des Orthodoxes à Ravenne, le baptistère de Novare, les églises syriennes de Bostra et d'Ezra, les niches prises dans le pourtour de l'édifice n'en modifient guère la structure et l'aspect, qui reste nettement octogonal [5]. Au contraire, à Saint-Vital de Ravenne l'octogone devient une rosace (voir fig. 1795), aux Saints-Serge-et-Bacchus l'octogone se rapproche du carré dont les angles seraient arrondis. Pour compléter la déformation on imagina de dégager une des parois et d'y pratiquer une sorte de petite nef terminée par une abside. A Saint-Vital il faut remarquer le portique d'entrée qui peut être rapproché — nous ne disons rien de plus — du portique du mausolée de Sainte-Constance, sur la voie Nomentane, à Rome [6].

c. L'église à trompes d'angles. — De la Perse le procédé ainsi nommé passe en Égypte. Au IVe siècle, nous l'y voyons appliquer au « Couvent Blanc » et au « Couvent Rouge ». Dans ces deux édifices « la coupole recouvre, derrière le transept, un vaste sanctuaire *triconque* analogue aux *cellæ trichoræ*, elle n'a que quatre points d'appui et les trompes, logées comme un encorbellement évidé, aux angles d'un tambour carré, qui supporte les quatre larges arcades, portent à faux [7]. » Ce procédé s'introduit à Byzance, et il y est appliqué d'une manière plus rationnelle et cela dès le temps de Justinien, mais c'est surtout à une époque postérieure qu'il obtient la plus large expansion.

[1] G. Millet, *L'art byzantin*, p. 139-140. — [2] C'est le cas au Saint-Sépulcre, dans l'église constantinienne d'Antioche et dans l'église de Nazianze construite par le père de saint Grégoire. — [3] H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrét.*, t. II, p. 85, fig. 213-214. — [4] J. Strzygowski, *Klein Asien*, p. 24, 25, fig. 17, 18. — [5] H. Leclercq, *Manuel*, t. II, p. 123, fig. 216. — [6] Voir au mot *Agnès*, t. I, col. 947, fig. 234. — [7] G. Millet, *L'art byzantin*, p. 141.

d. La coupole sur pendentifs. — La voûte en berceau, exécutée sans cintrage et sans briques, a donné naissance à la voûte d'arête byzantine. Dans les voûtes des basiliques païennes, les architectes procédaient par concrétion, au moyen de moules rigides. La voûte se composait d'une série d'assises rayonnantes superposées, qui surplombent progressivement dans le vide. Ce procédé doublement coûteux — par le cintrage plein et par la quantité de matériaux — fut abandonné dès le début des grandes constructions constantiniennes. « Toutefois les écoles asiatiques ne renoncèrent pas tout à fait à voûter les basiliques. Elles y parvinrent en développant les procédés persans de la construction sans cintrage, qui s'étaient perpétués, à l'état d'exceptions, sous la domination des modes romaines. De l'élaboration de ces méthodes sortit l'architecture byzantine. Aux types persans de la voute en

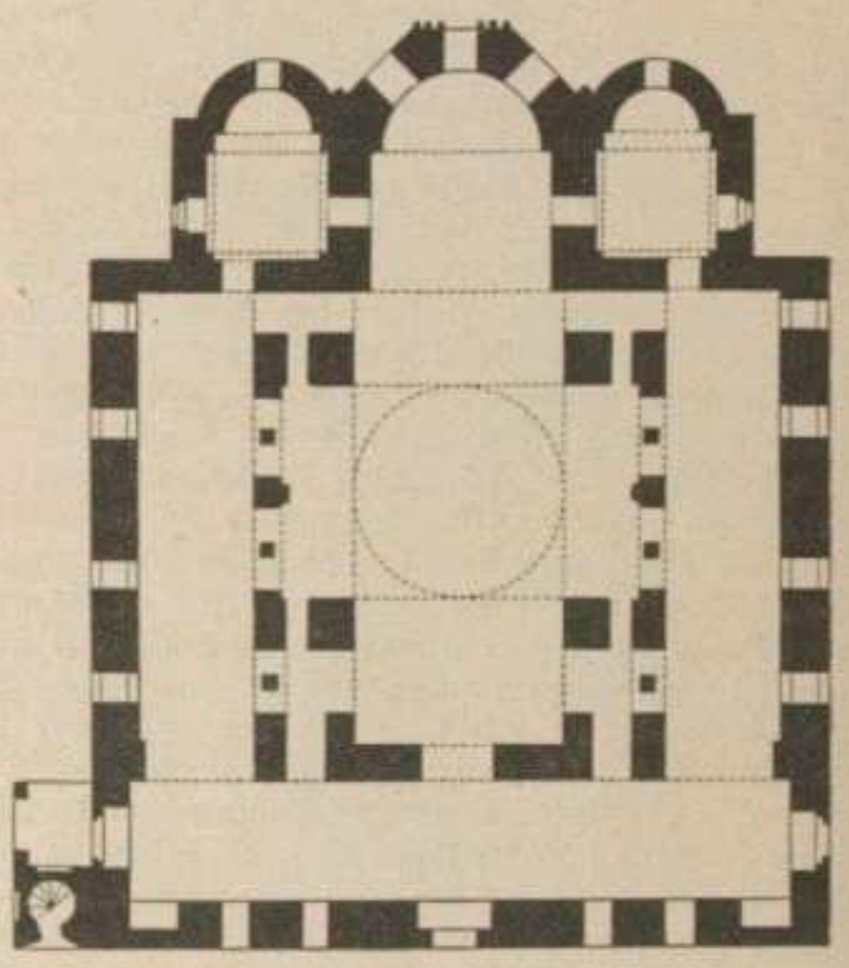


1795. — Plan de l'église Saints-Serge-et-Bacchus.
D'après Michel, *Histoire de l'art*, t. I, fig. 79.

berceau et de la coupole surhaussée, sur trompes d'angle, l'école byzantine ajouta la voûte d'arêtes et la coupole sur pendentifs en triangles sphériques[1]. » Suivant la méthode nouvelle, la voûte en berceau se développa en longueur par tranches verticales, ou ce qui facilitait mieux l'adhérence, par tranches inclinées, courbées ou même coniques, soudées à mesure par la cohésion du mortier, la voûte d'arêtes se construit par tranches se chevauchant.

« La calotte sur pendentifs est parfois une simple voûte d'arêtes dont le sommet s'élève et dont les saillies s'effacent. Mais c'est un autre procédé qui a créé la vraie coupole : c'est la construction par assises annulaires qui se pratique aussi sans cintrage. Comme la voûte d'arêtes, la calotte sur pendentifs est portée par quatre arcades ouvertes sur les quatre côtés d'un carré et maintenues aux angles du carré par quatre appuis. Les quatre arcades la pénètrent, en échancrant ses bords, en y découpant des sortes de coins concaves qui s'enfoncent entre leurs propres courbes. Tel est l'aspect que présente le mausolée de Galla Placidia, à Ravenne. La calotte ainsi disposée est très surbaissée; mais on peut la couper suivant un plan horizontal au-dessus du sommet des arcades. On détermine ainsi comme un anneau sur lequel on posera une autre calotte de plus court rayon, donc plus concave, plus haute, une pleine demi-sphère, que l'on pourra percer de fenêtres et dresser sur un tambour. Ainsi fut créée la vraie coupole destinée à une haute fortune[2]. »

e. La basilique à coupoles. — Ce type est d'origine orientale. Il consiste à couper par un dôme le berceau de la grande nef. Ce dôme porte, tantôt sur quatre trompes d'angles — à Kodscha Kalessi en Isaurie, à Saint-Clément d'Ancyre, et en Thébaïde — tantôt sur des pendentifs — à Cassaba et à Myra, en Lycie[3]. « Dans toutes ces églises, écrit M. G. Millet, les deux formerets, sur les côtés, au nord et au sud, enveloppent un mur divisé en trois étages par deux corniches; l'étage supérieur est percé de fenêtres; dans chacun des deux autres, suivant un procédé antique dont les Thermes de Caracalla offrent un bel exemple, s'ouvre une triple baie faisant communiquer la nef centrale avec les deux étages de collatéraux. Les formerets ainsi dégagés au-dessus des collatéraux, présentent l'in-



1796. — Plan de l'église Sainte-Sophie de Salonique.
D'après Michel, *Histoire de l'art*, t. I, fig. 83 *bis*.

convénient de ne pas épauler assez solidement la coupole, de rendre nécessaires des contreforts extérieurs. Mais l'art byzantin répugne aux contreforts extérieurs et c'est là un de ses traits essentiels. Aussi chercha-t-on un équilibre plus stable. A Myra, les formerets sont maintenus par les collatéraux eux-mêmes surélevés; ailleurs deux berceaux intercalés entre la coupole et les parois amortissent les poussées. Ce parti, à peine indiqué à Ancyre, et probablement aussi à la Trinité d'Éphèse, apparaît franchement à Nicée et surtout à Sainte-Sophie de Salonique, où les deux berceaux ont fait reporter les collatéraux par delà l'alignement des absidioles, donnant ainsi au monument l'aspect d'une masse cubique, trop large piédestal pour la coupole (fig. 1796-1797). Mais c'était là une double anomalie et l'on ne pouvait s'y tenir. La solution décisive consistait à prolonger ces berceaux à travers les collatéraux jusqu'au mur d'enceinte. Elle est réalisée à Sainte-Irène : les petites arcades qui séparent la grande nef des bas-côtés ne se répètent pas à l'étage supérieur, largement ouvert sous les berceaux. Tel fut l'aboutissant logique de la basilique

[1] G. Millet, *op. cit.*, p. 142. — [2] *Ibid.*, p. 143. — [3] Ch. Texier, *Description de l'Asie-Mineure*, in-fol., Paris, 1839, t. III, p. 232, 238, pl. CCV, CCXXII.

voûtée. Ces berceaux dessinent, avec ceux de la nef, une croix, que la coupole voulut à branches égales. Ainsi se constitua le plan byzantin à croix grecque. Mais, à Sainte-Irène, cette structure porte pour ainsi dire sa marque d'origine, car le prolongement de la nef centrale, à l'ouest, sous une seconde coupole, basse et aveugle, rappelle encore le plan basilical.

« La parenté de tous ces monuments se marque aussi dans la structure de la coupole. Ce n'est pas une véritable demi-sphère, mais une calotte posée sur un tambour dont une corniche la sépare. Une seconde corniche se profile entre le tambour et les pendentifs. Les fenêtres s'ouvrent, soit dans la calotte, soit à travers le tambour, qui est lourdement enchâssé à Sainte-Sophie dans une gaine cubique. A Sainte-Irène, la coupole basse ne diffère des autres que par la suppression du tambour; la grande appartient à un autre type créé à Constantinople, par Anthémius de Tralles pour Sainte-Sophie et les Saints-Apôtres (fig. 1798).

« D'après la décoration des façades et des portes, M. Strzygowski placerait au IVe siècle l'église de Kodscha Kalessi et la Dschoumanin-Djamissi d'Adalia, qui appartient au même type. Sainte-Sophie de Salonique serait aussi antérieure au règne de Justinien. Enfin, Sainte-Irène, qui termine la série, fut refaite en même temps que Sainte-Sophie, après la sédition de Nika de 532. D'ailleurs, la forme même des coupoles, apparentées aux coupoles aveugles du IVe et du Ve siècle paraît classer toutes ces basiliques ayant cette date. On peut donc chercher en elles, non pas une imitation étriquée de la grande église, mais les modèles mêmes qui ont inspiré Anthémius et Isidore [1]. »

f. L'église à croix grecque. — Il faut établir ici une distinction importante. Au premier abord on est disposé à croire que le terme d'église à croix grecque désigne la disposition du pourtour de l'édifice dessinant un carré sur chaque face duquel on a bâti un compartiment; en réalité le terme ne s'applique qu'aux églises dont le faîte des façades, à hauteur de la base de la coupole, offre l'aspect d'une croix. Les coupoles secondaires se logent au-dessus des bas-côtés entre les berceaux des bras, pour les contre-bouter. Ce modèle, qui apparaît tout constitué, dès la première moitié du Xe siècle, à Constantinople, a pris dès lors beaucoup d'importance, mais à une époque postérieure à la limite de nos recherches.



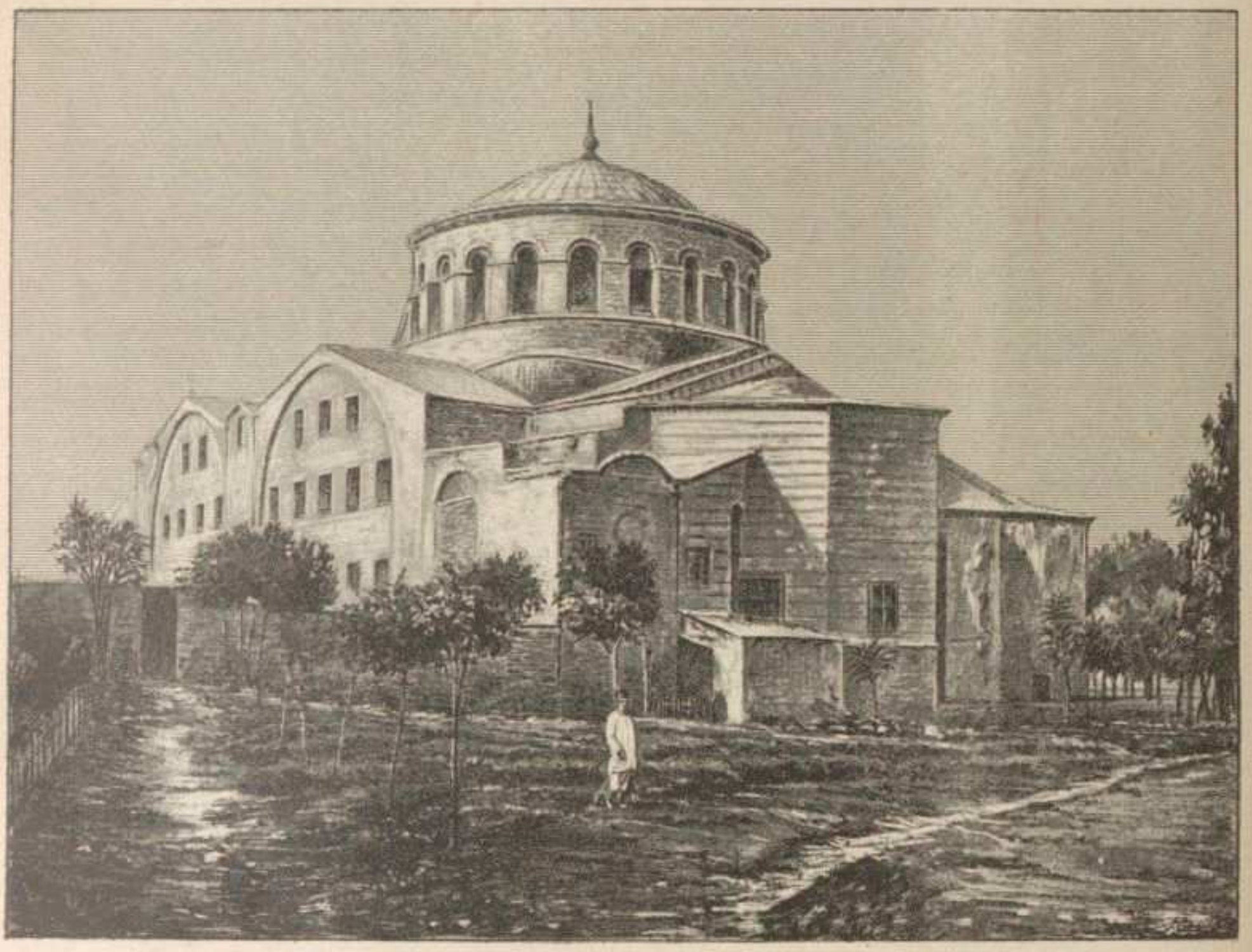
1797. — Vue de l'église Sainte-Sophie de Salonique. D'après une photographie.

g. L'église sur plan crucial. — Nous en possédons dans Saint-Marc de Venise un exemple mémorable (fig. 1799). D'après les Chroniques les plus sûres cette église fut copiée exactement sur le plan de l'église des Saints-Apôtres, bâtie sous Justinien, entre 536 et 546, à Constantinople, par Anthémius de Tralles et Isidore le jeune [2]. Le plan crucial par développement de chacune des faces d'un carré se rencontre en Syrie, en Asie-Mineure (à Bin-bir-kilisse), à Ravenne (mausolée de Galla Placidia) pour des sépultures et même pour des églises comme celles que nous venons de mentionner. Qu'on imagine le croisement de deux nefs basilicales, voûtées à triple travée et bordées de collatéraux. Chaque bras porte une calotte aveugle et au croisement s'élève une coupole bien éclairée par de multiples fenêtres.

h. Particularités. — La maison grecque, la maison

[1] E. Millet, *op. cit.*, p. 144-145. — [2] Détruite par les Turcs.

romaine, la basilique constantinienne sont pourvues d'un *atrium* que nous retrouvons parfois, notamment à Sainte-Sophie, devant le portique monumental de l'entrée, sorte de vestibule clos étendu sur toute la largeur de l'édifice et qui porte le nom de *narthex*. Dans le nord de la Syrie et à l'est de l'Asie-Mineure il était de tradition de donner au *narthex* l'aspect de porches profonds et cela dès une époque fort ancienne. Le véritable *narthex* se montre d'abord dans l'Asie antérieure et l'Égypte. Dans l'Afrique du nord il est communément employé dès le VIe siècle dans toutes les églises byzantines et se rapproche toujours plus ou moins du type



1798. — L'église Sainte-Irène à Constantinople. D'après une photographie.

consacré : un vestibule flanqué de deux tours et ouvrant par une large baie. Cet abri rendait plusieurs services. Les profanes, les retardaires y pouvaient assister au sacrifice sans troubler par leur entrée la liturgie des fidèles. Là s'entendait la confession des femmes et se célébrait l'office funèbre des moines (fig. 1800).

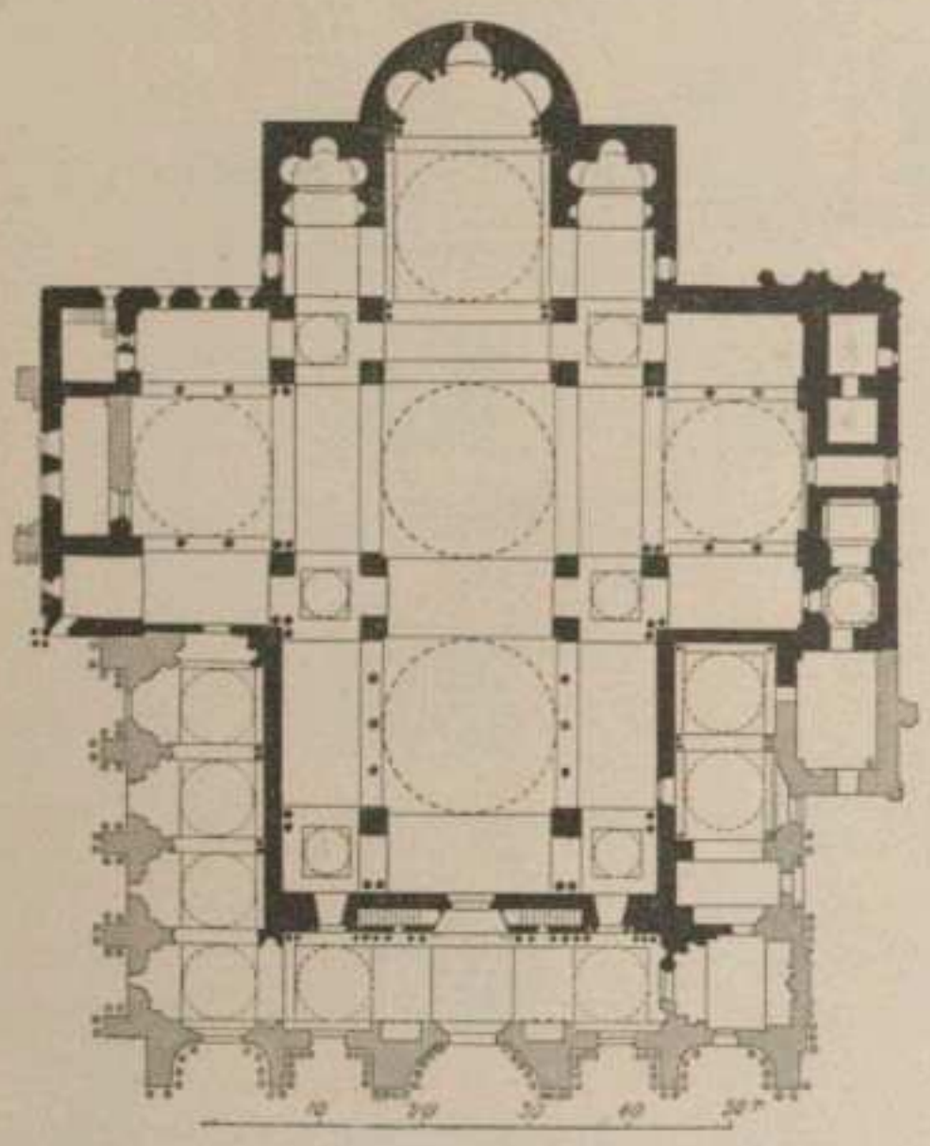
A l'extrémité opposée de l'église l'abside reçut des architectes byzantins divers remaniements. Dès le Ve siècle, on avait imaginé à Ravenne, à Salone, à Parenzo de rehausser l'abside circulaire par des pilastres et des arcades; bientôt on adopte l'abside polygonale avec un nombre impair de côtés; exceptionnellement à Parenzo on trouve un polygone avec un nombre pair de côtés. Nous avons traité à plusieurs reprises la question des absides (voir ABSIDE, AFRIQUE, BASILIQUE) en étudiant divers édifices qui, comme la basilique romaine, semblent l'appeler inévitablement, mais alors on rencontre le plus souvent l'abside solitaire en saillie, Sainte-Sophie de Constantinople en est un des exemples. Mais à l'époque où Sainte-Sophie fut reconstruite par Justinien, il y avait longtemps que l'abside centrale était assez régulièrement flanquée de deux édicules qui pouvaient être considérés comme des massifs de maçonnerie plutôt que comme des absidioles. C'étaient en réalité moins des pensées architecturales que des préoccupations utilitaires qui faisaient adapter au fond de l'église deux locaux pouvant servir de sacristies et répondant aux παστοφόρια réclamés par les Constitutions apostoliques. Cette disposition se rencontre généralement à peu près partout, en Afrique, en Syrie, en Asie-Mineure, jusqu'en Istrie. Parfois les absides sont trois niches prises dans l'épaisseur de la muraille du fond de l'édifice, sans aucun relief sur le pourtour extérieur pour les deux absides moindres, parfois même pour l'abside principale. Dans l'usage byzantin l'abside principale contient seule un autel; les absidioles sont destinées à servir de diaconicon et de prothèse. Les absidioles sont fréquentes au VIe siècle, en Syrie, à Gaza, au Sinaï, dans les basiliques voûtées d'Asie-Mineure, à Salonique, à Parenzo, à Ravenne, etc.

En Afrique, en Italie, en Istrie, à Constantinople, nous voyons imiter les sanctuaires triconques de la Thébaïde.

Un des procédés qui contribuent le plus à donner l'élégance aux églises byzantines est le tambour cylindrique sur lequel repose la coupole. Faute d'employer cet artifice la perspective semble écrasée, c'est le cas pour Sainte-Sophie de Constantinople où la coupole pose directement sur les pendentifs. Dans les églises à trompes d'angle, un tambour de faible hauteur, environ le tiers du rayon, corrige ce que la coupole posée

sur les pendentifs peut offrir de disgracieux ou d'inachevé. Le tambour est une des plus habiles trouvailles qui soient. M. Strzygowski a montré qu'il a été employé par les premiers architectes chrétiens. Sa hauteur est en rapport direct avec les proportions de l'édifice et le diamètre de la coupole, qui gagne en hauteur ce qu'elle perd en étendue. Il est, en général, polygonal, percé de fenêtres sur toutes ses faces, tandis qu'aux angles des colonnettes portent des arcades. Il enchaîne la coupole qui parfois est tout entière dissimulée sous un toit conique.

V. Caractères comparés du type architectural. — Dans l'évolution de l'architecture religieuse byzantine on retrouve constamment les éléments principaux : *narthex*, *naos*, *bema*, qui forment le fond commun d'une série de types successifs, dépendant, dans une certaine



1799. — Plan de l'église Saint-Marc de Venise.
D'après Michel, *Histoire de l'art*, t. 1, fig. 87.

mesure, les uns des autres et tendant à une unité de plus en plus parfaite. Cette évolution s'accomplit sous la préoccupation de plus en plus absorbante de l'emploi de la voûte et la neutralisation de la poussée latérale. Cette préoccupation conduit à l'adoption d'un système de renforcement des murs d'enceinte aux points de poussée non, comme en Occident, par des contreforts extérieurs mais par des contreforts intérieurs, et par l'égalisation de tous les arcs à l'intérieur.

Le rapport de la coupole principale avec le reste de l'édifice devient la raison des dispositions monumentales de chaque édifice en particulier. C'est donc le centre, ou si l'on veut le noyau de l'édifice qui détermine la construction de l'ensemble dans une église byzantine. La coupole est portée sur des piliers massifs à profil carré ou oblong, généralement liés aux murs latéraux du sanctuaire et non pas isolés comme le seront plus tard les colonnes qui seront appelées à rendre le même service. Dans la plupart des églises, cette masse murale présente une liaison si forte que l'aspect qui s'en dégage est celui d'une solidité à toute épreuve, malgré l'effort tenté pour introduire un peu de légèreté par le percement de deux étages d'arcades étroites et surbaissées.

Malgré l'emploi des tambours, les coupoles ne semblent présenter nulle part une sensible élévation. A Sainte-Sophie de Salonique nous nous trouvons en présence d'un cas particulier, mais les autres églises présentent généralement une coupole avec tambour extérieur fictif. Un trait qui demande à être relevé c'est l'ouverture relativement considérable de la coupole malgré son peu d'élévation. A Sainte-Sophie de Salonique le diamètre de la coupole est de 12m20; l'église détruite d'Éphèse avait 12 mètres. Saint-Nicolas de Myra a 8m80 et Deré-Aghsy 8m60; la Koimésis de Nicée 7 mètres et Saint-Clément d'Ancyre 5 mètres. Sauf dans les églises du type de Sainte-Irène qui a deux coupoles, dont une basse et aveugle, et des Saints-Apôtres qui a cinq coupoles, dont quatre basses et aveugles, nous ne trouvons pas d'exemples de l'emploi d'une coupole secondaire, car on ne saurait donner ce nom à la couverture hémisphérique du Diaconikon de quelques églises. La caractéristique véritable de chaque type architectural byzantin doit se chercher dans le mode de liaison du noyau et des parties latérales de l'édifice.

Et dans ce cas le contraste est frappant entre les types anciens de l'architecture byzantine et les types d'époque plus récente dans lesquels on part de ce principe que les arcs principaux, développés en de larges voûtes en berceaux, doivent couvrir presque tout l'espace du *naos* non compris sous la coupole. Ce principe n'a été appliqué dans les anciennes églises byzantines que dans l'axe longitudinal. A Nicée, à Ancyre, à Myra on ne constate aucun élargissement notable des arcs de charge. A Sainte-Sophie de Salonique et à Deré Aghsy on constate par contre un élargissement considérable du *naos* proprement dit et des arcs latéraux de la coupole.

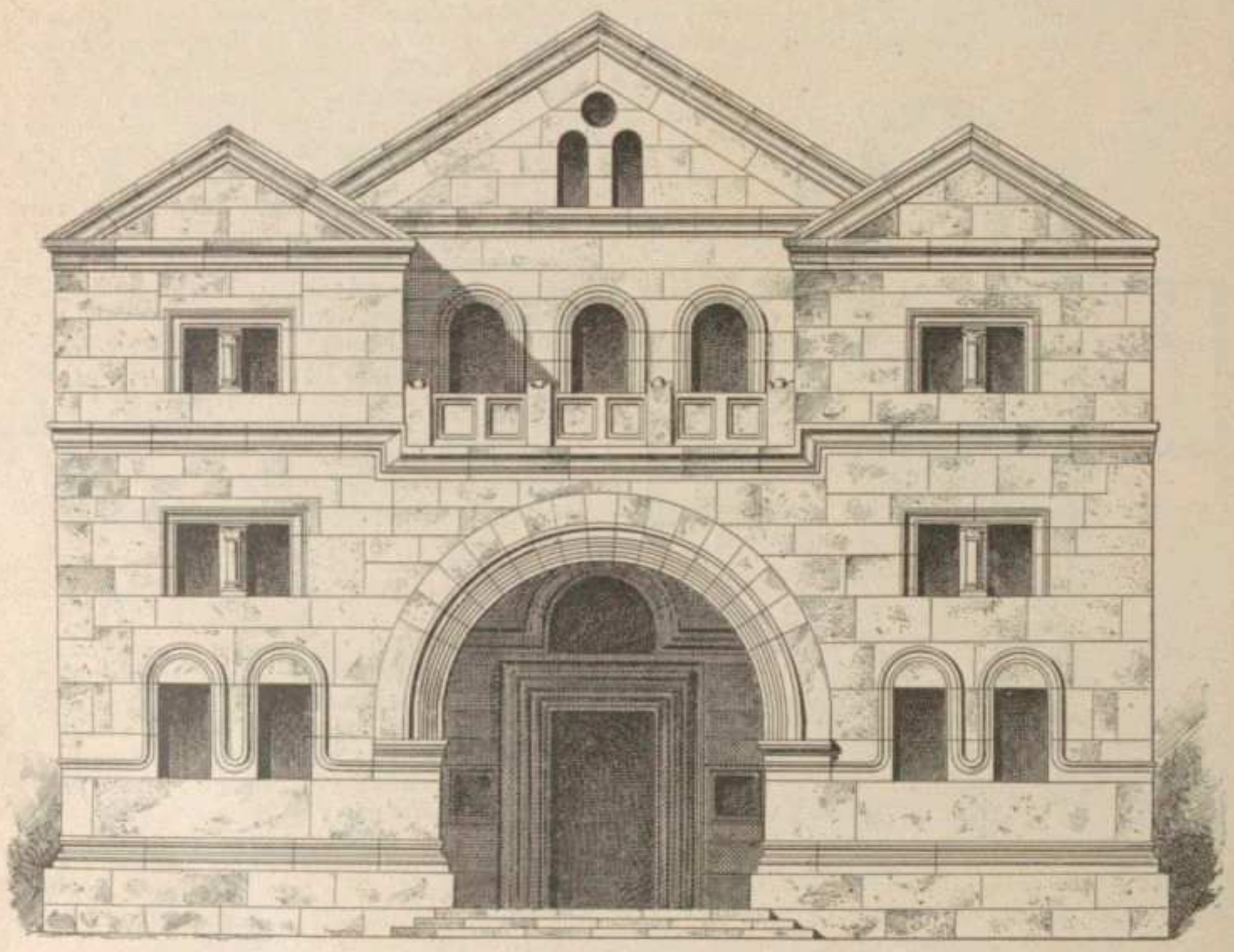
Proportionnellement à l'ensemble, les dépendances du *béma* semblent presque des annexes; à Sainte-Sophie de Salonique, à Saint-Nicolas de Myra et à la Koimésis de Nicée, elles n'atteignent pas l'élévation du sanctuaire. La forme carrée, adoptée à Salonique et à Myra a reçu dans d'autres églises du même type une extension soit au moyen de niches absidales, par exemple à Ancyre et à Deré-Aghsy, soit au moyen de larges voûtes en berceaux, comme à Nicée. La croisée centrale ne porte une voûte en arêtes qu'à Deré-Aghsy et ailleurs, c'est toujours une coupole.

L'éclairage était donné par les fenêtres des absides secondaires et les baies ménagées dans les murs latéraux; le fait est constaté à Salonique, à Deré-Aghsy et à Nicée.

Le *narthex* présente partout, en proportion de la grande largeur du bâtiment, le caractère d'une longue galerie; c'est le cas, malgré des proportions plus grandes, à Sainte-Sophie de Constantinople. A Sainte-Sophie de Salonique et à Saint-Clément d'Ancyre le *narthex* s'ouvre sur les collatéraux dans toute leur largeur, sans même qu'elle soit diminuée par les pilastres, en sorte qu'au rez-de-chaussée, tout autour de la coupole, règne une galerie de trois côtés. Là où le *narthex* se divise en plusieurs sections il ne fait que continuer la triple séparation, et la section intermédiaire — la plus large — paraît avoir porté une seule voûte.

VI. Décoration. — La distinction capitale entre la décoration des édifices antiques et celle des édifices byzantins tient à la structure même. Dans les constructions grecques ou romaines en grand appareil, l'ornement faisait partie de la structure et produisait son effet décoratif par le relief et les jeux d'ombre et de lumière qui en sont le résultat. Dans la construction byzantine en briques, les immenses surfaces planes reçoivent à défaut du décor plastique un décor plaqué auquel, pour compenser l'absence de relief, on donne l'éclat artificiel de la polychromie.

La décoration extérieure des églises byzantines des premiers temps se réduit à assez peu de chose. La décoration intérieure consiste en revêtement de diverses natures, placages en marbre, mosaïques, tables de métal, appliqués sur les piliers, sur les murailles, sur les voûtes. Les archivoltes et les arcs, appareillés en petits matériaux, sont souvent décorés de la même manière, en sorte que le rôle de la sculpture se réduit à orner les parties de la construction qu'une destination spéciale oblige à exécuter en blocs de pierre isolés ou saillants, telles que les bases, chapiteaux et sommiers des colonnes, les linteaux des portes et les meneaux des fenêtres, les bandeaux et les corniches, enfin les



1800. — Église de Qalb-Louzé. Restauration. D'après de Vogüé, *Syrie centrale*, pl. 124.

appuis ou parapets des galeries supérieures. Le rôle de la sculpture se trouve ainsi réduit à fort peu de chose et approprié au caractère superficiel de l'ensemble de la décoration. En outre, son mode d'expression répond bien à ce caractère. C'est ainsi que le chapiteau, offrant habituellement la forme d'une corbeille, fut couvert en général d'un réseau d'ornements capricieux et délicats, qui paraissent envelopper ses massives parois de la même façon dont les placages et les mosaïques tapissent et compriment les murailles et les voûtes.

Cette décoration, admirablement adaptée aux conditions architectoniques des édifices, convient à l'ornement de vastes surfaces entièrement lisses, mais n'exprime en rien le but utile des masses. En négligeant la forme pour s'emparer de la couleur, cette décoration obéi à une loi profonde et à une éternelle vérité : c'est que l'architecture n'est pas un art nomade. A l'Orient la couleur, à l'Occident la forme; voilà la division fondamentale et le tréfond de l'architecture byzantine.

La tradition grecque, maintenue vaille que vaille par les Alexandrins et les Romains, consistait dans l'application plus ou moins justifiée de ressauts destinés à égayer la façade tout unie. C'était un simple expédient dont le résultat le plus clair était de rompre l'effet des masses architecturales par des jeux factices d'ombre et de lumière. Déjà, à la fin du IVe siècle, la porte d'Or révèle chez les artistes byzantins un sens plus profond de la vérité et de la grandeur (fig. 1801)[1].

Les premiers indices de la déformation des motifs antiques coïncident avec la renaissance constantinienne. Nous avons déjà rappelé la place éminente qui appartient au palais de Dioclétien à Salone dans l'histoire de l'évolution artistique et de la compénétration des styles au début du IVe siècle. Et, en effet, nous voyons à Salone l'adoption de formes sinueuses qui marquent un commencement de rupture avec les formes rigides de l'art classique et un acheminement vers les types nouveaux d'ornementation. L'arcade sur les colonnes et la corniche cintrée égyptienne apparaissent en même temps et presque aussitôt se font remarquer par la fantaisie de l'exécution.

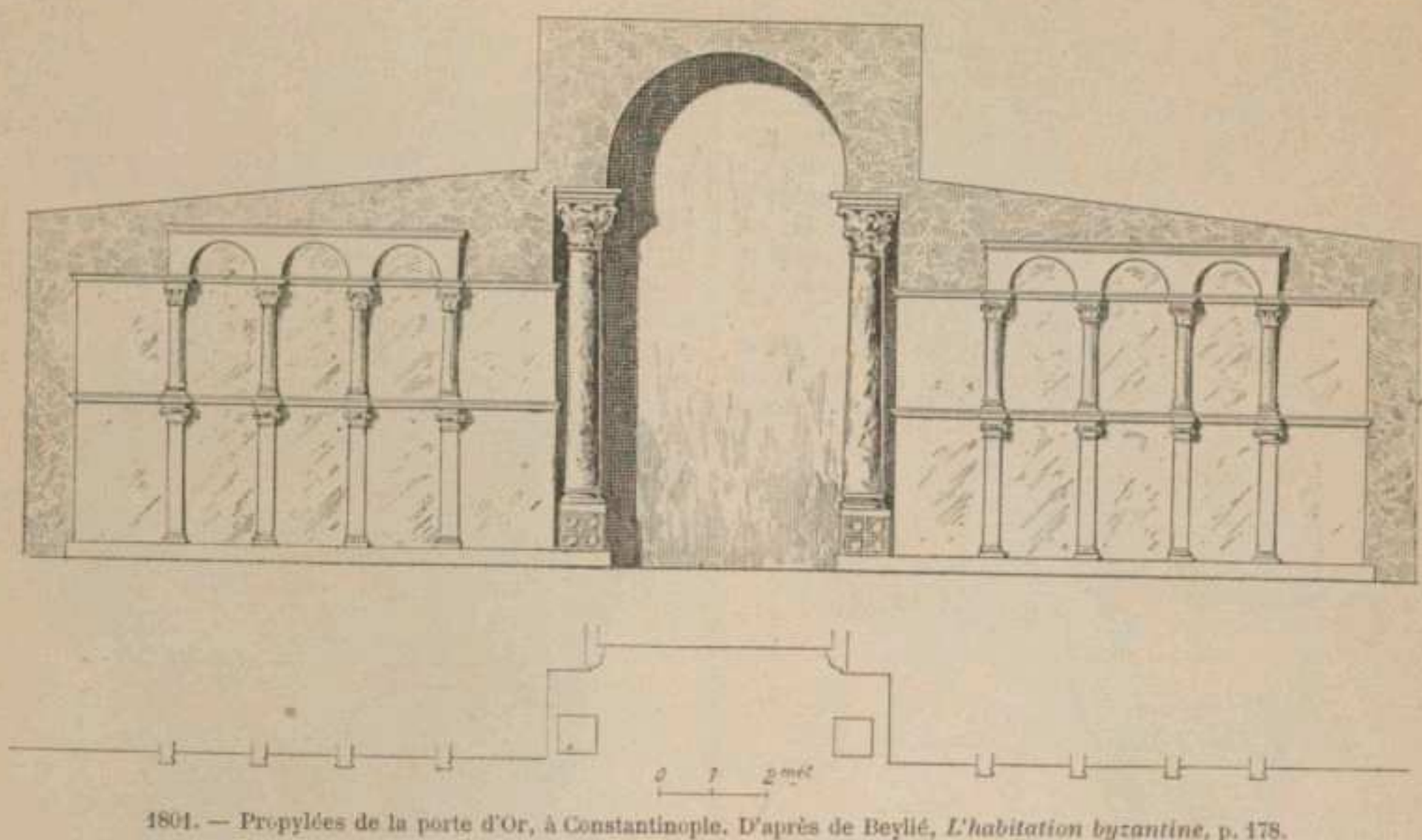
« Cette fantaisie, écrit M. G. Millet, a bien vite rompu la tradition classique; elle intervertit les motifs, modifie leurs proportions, place les oves démesurément

[1] Cette porte rappelle de près, par le plan, la porte d'Or du palais de Dioclétien. La restauration que nous donnons ici est due à M. J. Strzygowski, *Das goldene Tor in Konstantinopel*, dans *Jahrbuch des kais. deutschen arch. Instituts*, 1893, t. VIII, p. 1 sq. Cette restauration est basée sur des descriptions et sur l'inspection des fondations et des ruines. Les propylées se composaient d'une grande arcade centrale et de deux portiques à étages à droite et à gauche, se détachant légèrement du mur et garnis de bas-reliefs. Une cour fermée séparait cette première porte de la porte Dorée proprement dite.

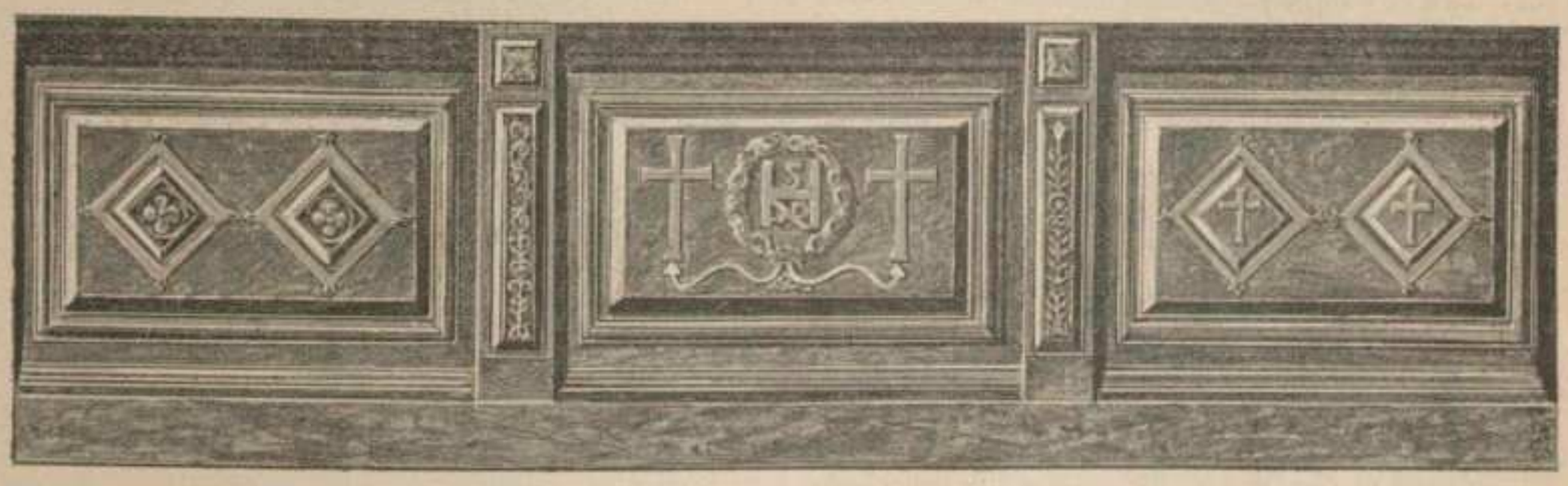
grandies au-dessus des consoles (pylônes de la porte d'Or, mosaïques de Salonique, chaire de Saint-Apollinaire-Neuf). Surtout, elle transforme l'acanthe : sur les chapiteaux de la porte d'Or, l'acanthe molle romaine a perdu son relief, ses nombreuses et fines nervures, son modelé vigoureux et élégant, les feuilles, plus larges, se découpent en un contour plus sec. Ainsi modifiée, l'acanthe va s'appliquer désormais sur la courbe cintrée des corniches en un alignement de feuilles droites dont la pointe ne retombe plus, ou se déployer en rinceaux sur la convexité des tores comme sur les plates-bandes des linteaux et des encadrements. En Syrie, sur les constructions en pierre de taille, la feuille droite ou le rinceau d'acanthe décorent aussi

attachés au bout de ses volutes, des oiseaux même se sont logés dans ses méandres; ou bien, sur des fragments d'Olympie, de l'Acropole d'Athènes, fleurons et rosaces se détachent d'une forte tige presque nue dans un maigre feuillage; enfin les volutes rejoignant la tige et le fruit s'en détachant, le rinceau a dégénéré en cercles tangents, dans lesquels tournent les pointes des feuilles. Cette transformation caractéristique s'observe en Syrie en deux linteaux, l'un à El-Barah, l'autre à Moudjeléïa, l'un et l'autre du ve siècle.

« C'est peut-être cette stylisation qui donna aux architectes syriens l'idée d'emprunter aux tissus historiés les entrelacs géométriques, les cercles ou losanges liés enfermant des fleurons, des rosaces, des croix, des



1801. — Propylées de la porte d'Or, à Constantinople. D'après de Beylié, *L'habitation byzantine*, p. 178.



1802. — Chancel de marbre au monogramme de Jean II dans l'église Saint-Clément, à Rome.
D'après Grisar, *Histoire de Rome*, fig. 151.

très finement, avec les baguettes et les perles, les larges arcades qui s'ouvrent en grand nombre soit à l'entrée des absides, soit entre les nefs, soit sur les façades, à Ezra, à Elb-Lozé et surtout au couvent de Saint-Siméon Stylite.

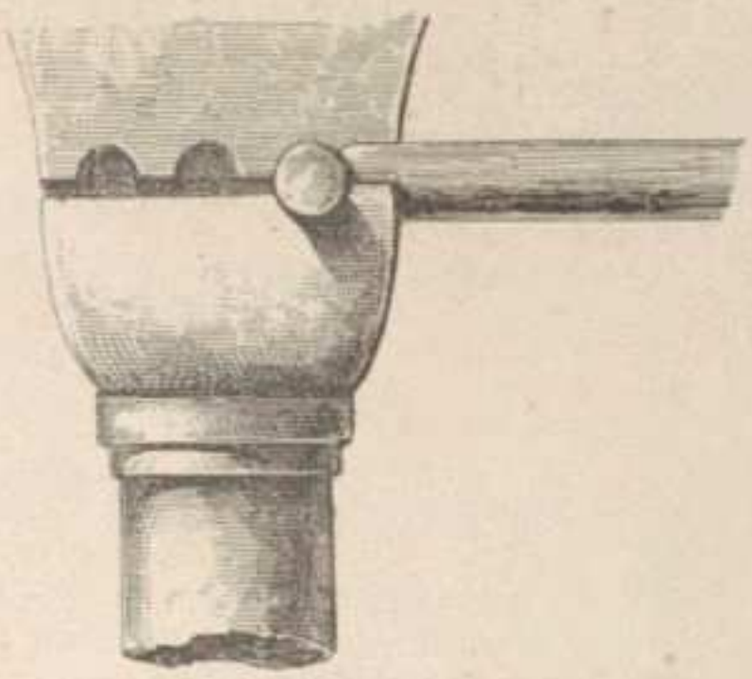
« Le rinceau d'acanthe, par l'effet d'un très fréquent emploi, a fini par changer de caractère. Déjà, à Spalato, il s'enroule autour de fleurons d'où sortent des têtes d'animaux; plus tard, à Saint-Nicolas de Myra, à Saint-Jean-Stoudite, des fleurs et des fruits se sont

étoiles, des soleils tournants. Alors que l'acanthe s'attachait à la pierre comme une plante de broderie, il n'est pas surprenant que la pierre ait reproduit l'ornement des étoffes. On peut observer ces motifs nouveaux dès l'année 412 sur un linteau de Deir-Séta et, plus tard encore, à Béhio. Les architectes de Sainte-Sophie en firent un large usage sur les corniches, les plates-bandes et les encadrements, et surtout sur les poutres qui relient les arcades. C'est ainsi que ces motifs sont entrés dans les pratiques courantes de la décoration

byzantine. L'art copte s'y est attaché de préférence et a développé, surtout dans les boiseries incrustées d'ivoire, la pratique de la polygonie, qu'il a transmise à l'art arabe.

« Les parapets avaient reçu d'abord une décoration particulière. Le Ve siècle, en Orient comme en Occident, avait substitué à la *transenna* ajourée la dalle pleine, ornée d'une étoile à six branches, dans un cercle, entre deux croix longues auxquelles le relient les bouts d'un ruban sinueux (fig. 1802). Les architectes de Sainte-Sophie conservèrent aux parapets leur caractère architectural : le motif central, croix ou fleuron, s'encadre entre les profondes moulures parallèles d'un losange ou d'un carré et les croix longues se dressent sur un cercle en relief. C'est sur ce modèle que fut sculptée la chaire de Saint-Apollinaire-Neuf. Mais déjà au VIe siècle, en Syrie et à Ravenne, ils se recouvrent d'entrelacs et d'animaux. Dès lors, ils ne diffèrent que par l'arrangement des corniches et des linteaux[1]. »

Une des caractéristiques les plus frappantes du décor byzantin est le chapiteau (voir ce mot). Nous ne ferons qu'indiquer brièvement ici ce sujet sur lequel nous



1803. — Chapiteau de la citerne de Bin-bir-Direk.
D'après Strzygowski, *Byzantinische Denkmäler*, t. II, p. 56.

aurons bientôt à revenir. L'élément principal, l'acanthe, continue à être employé, mais on nous montre l'acanthe molle, l'acanthe épineuse, aux feuilles grasses et dentelées, perpendiculaires aux nervures. Au lieu de la feuille roide et d'aspect hiératique, c'est maintenant une plante vivante, gonflée de sève, boursouflée et contournée par le vent. Ce type semble s'être répandu sous le règne de Théodose II (408-450) et avoir joui d'une vogue presque universelle en Orient; il pénétra même en Italie et on le retrouve à Salonique et à Delphes, mais il ne paraît pas avoir survécu au Ve siècle bien qu'on le voie reparaître sous Justinien dans le chapiteau corbeille à têtes d'animaux.

L'adoption de l'acanthe molle et le chapiteau à corbeille sont des innovations à coup sûr, mais moins originales et moins frappantes que l'introduction, entre le chapiteau et la retombée des arcs, d'une pièce nouvelle, sorte de pyramide tronquée et renversée, qui n'est, somme toute, que l'imposte superposée, sans lien, au chapiteau. Au VIe siècle, sauf exception, à Ravenne, à Parenzo, on abandonne l'imposte pour la transformer généralement en un nouveau type qu'on a nommé le chapiteau-imposte et qui apparaît pour la première fois dans sa forme pure, sans décoration, en 528, dans la citerne Bin-bir-direk. Après 532, il reçoit à Sainte-Sophie son application la plus brillante et obtient un très large succès. On le voit à Trébizonde, à Alexandrie, en Grèce, à Salonique, à Parenzo, à Venise et à Ravenne; il était encore en faveur à l'époque macédonienne.

L'aspect de ce chapiteau est très différent de celui des anciens chapiteaux de la Grèce classique; presque point de saillies, on dirait une pelote recouverte de broderie. La végétation souple et caressante se ploie et enveloppe la forme qu'elle embellit sans l'alourdir. Avec une liberté charmante le chapiteau-imposte s'essaie à rivaliser avec la broderie et avec la mosaïque : cercles ou losanges liés (Sainte-Sophie), zigzags (Tchnili-Kiosk), lys stylisés (Trébizonde, Alexandrie, Parenzo, Saint-Vital), rinceaux de vignes (citerne de Bible-House et Saint-Marc), entrelacs géométriques (Kazan-djilar-Djami), figures (Trébizonde). La composition du chapiteau-imposte diffère en Syrie — où le chapiteau théodosien est inconnu — du type adopté à Sainte-Sophie. C'est Constantinople qui a élaboré l'évolution du chapiteau au Ve et au VIe siècle (fig. 1803-1808).



1804. — Chapiteau d'Eski Djouma, à Salonique.
D'après Michel, *Histoire de l'art*, t. I, fig. 92.

VII. Polychromie. — L'usage de la polychromie était ancien en Orient. Tandis que l'Égypte pharaonique recouvrait toutes les surfaces libres de peintures symboliques ou de teintes plates, la Perse montrait plus de goût et plus d'entente de l'art ornemental par l'emploi des revêtements métalliques, des mosaïques et des tapisseries. Dans cette voie, l'Égypte ptolémaïque suivit et introduisit les incrustations délicates d'ivoire, de verre et de marbres précieux. L'exemple ne sera pas perdu; au Ier siècle cette décoration est introduite à Rome où elle embellit le Palatin; au IVe siècle, la basilique de Junius Bassus est décorée d'incrustations et au VIe siècle, on arrache à un édifice antique les matériaux nécessaires pour procéder à la décoration par incrustations de la basilique de Parenzo. Une autre décoration non moins précieuse était la mosaïque, dont on a retrouvé des traces, en 1899, lors des réparations exécutées à la rotonde de Spalato.

Grâce à l'opulence qui suivit la paix accordée à l'Église, on n'hésita pas à donner aux édifices du culte la même splendeur qu'on blâmait dans les palais et les maisons des particuliers; aussi peut-on appliquer aux basiliques, sans grande chance d'erreur, les descriptions pompeuses qui nous ont été conservées du faste des riches demeures au IVe siècle. C'est la même profusion, le même luxe. Choricius s'extasie devant la

[1] G. Millet, *op. cit.*, p. 151-152.

splendeur de la basilique Saint-Étienne, à Gaza, où pas un pouce de muraille n'est resté sans son revêtement de marbre ou de mosaïque à fond d'or. Le même Choricius ne trouve pas assez de louanges pour célébrer la beauté des églises de Gaza, l'éclat et la richesse de leur décoration. Si, parfois, faute de ressources, on ne peut décorer l'église entière, du moins le sanctuaire n'est jamais oublié.

Ce ne fut pas du premier coup et sans transition que la polychromie se montra telle que nous la voyons. M. G. Millet a mentionné plusieurs exemples d'après lesquels il n'est pas douteux qu'au début, l'ornement polychrome n'excluait pas absolument le relief et même s'accommodait avec lui. Au mausolée de Sainte-Constance



1805. — Chapiteau de Saint-Vital.
D'après Diehl, *Ravenne*, p. 102.

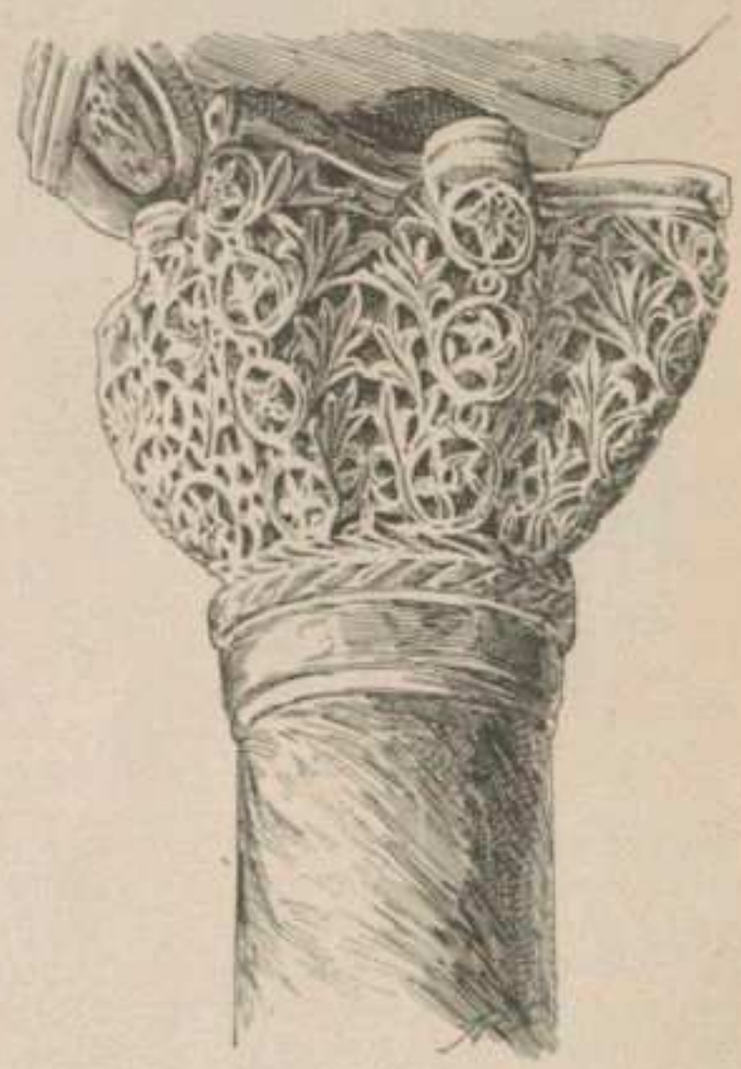
sur la voie Nomentane, à Sainte-Marie-Majeure et à Ravenne au baptistère des Orthodoxes on voit employer dans la zone des fenêtres des stucs jaunes faisant saillie sur des fonds rouges, entre des colonnettes et sur des tympans d'arcades. Sur les tympans, on voit des animaux ou des rinceaux ; entre les colonnettes, des figures drapées debout sous des édicules que surmontent de petites scènes ou des animaux (fig. 1809). Dans l'église d'Aladja, en Lycie, que nous avons eu plusieurs fois déjà l'occasion de citer, Texier dit avoir vu « de nombreux médaillons et des cartouches remplis de bas-reliefs représentant des symboles religieux; les emblèmes des quatre évangélistes sont sculptés dans des pendentifs; des anges aux six ailes, comme ceux de Sainte-Sophie, soutiennent l'image du Christ, et les chapiteaux des colonnes portent aussi des sigles et des emblèmes. La figure de saint Michel est représentée foulant aux pieds de nombreux vaincus. » Voir t. II, fig. 1423, col. 559. Texier attribue cette basilique au VIe siècle. Une basilique du même temps, à Inkermann, offre dans son abside la croix gemmée sculptée en relief. Enfin l'Égypte pourrait offrir plusieurs autres exemples.

Néanmoins on voit que cette mode tend à disparaître. Dès le VIe siècle, les reliefs polychromés deviennent de plus en plus rares; on les rencontre exceptionnelle-



1806. — Chapiteau de Saint-Démétrius, à Salonique.
D'après Michel, *Histoire de l'art*, t. I, fig. 94.

ment aux tympans des arcades inférieures de Sainte-Sophie et sous les arcades et les voûtes de Parenzo et de Saint-Vital. Mais l'incrustation et la mosaïque sur-



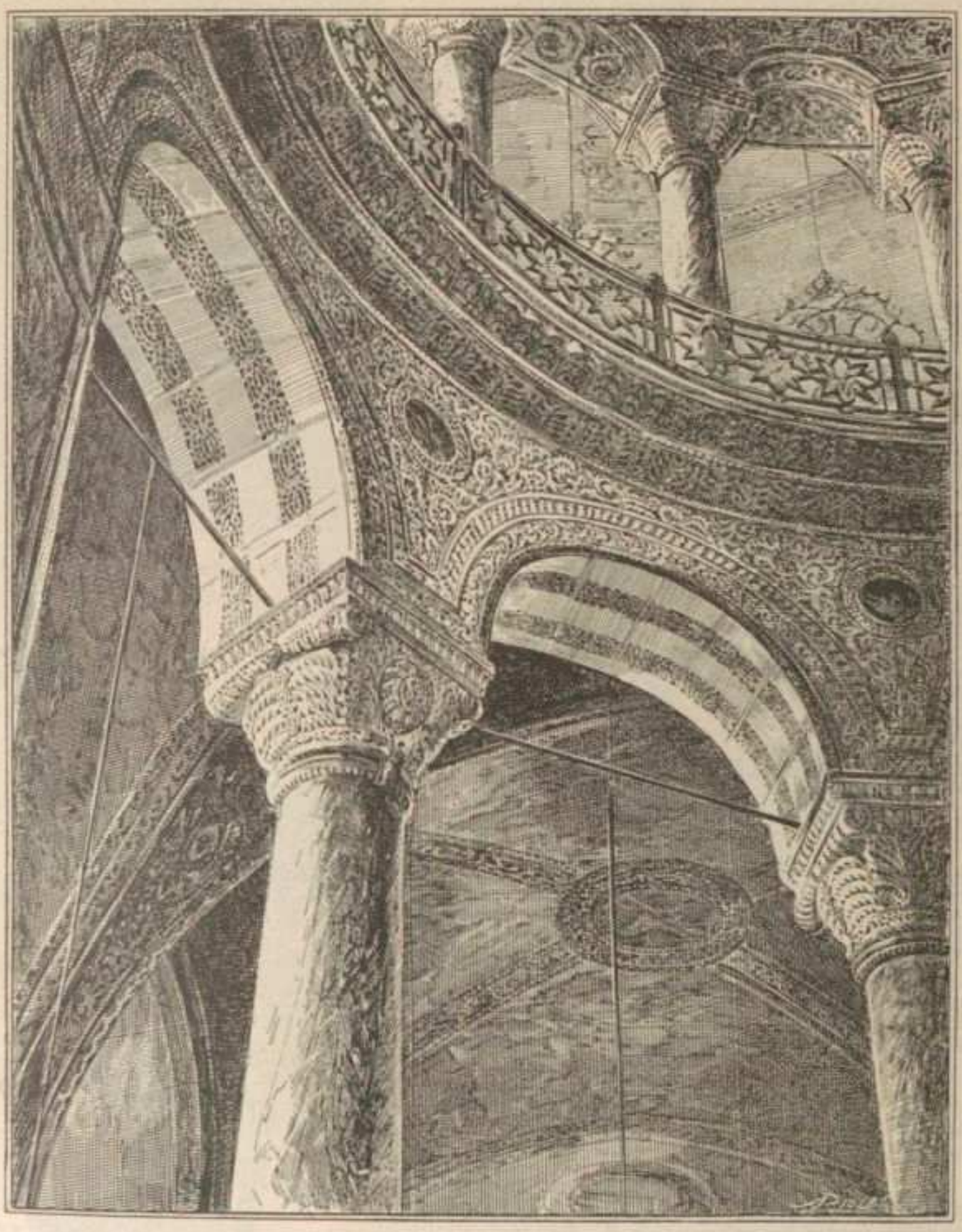
1807. — Chapiteau de Saint-Vital, à Ravenne.
D'après une photographie.

tout ne cessent de gagner du terrain et envahissent toutes les parois.

Nous avons eu l'occasion de le dire en parlant de Sainte-Sophie (voir BYZANCE, t. II, col. 1438), la décoration polychrôme n'était pas abandonnée à l'improvisation

ni confiée à la fantaisie. La décoration en marbres incrustés s'arrête au niveau de la naissance des arcs et des voûtes, dans les absides et les églises à voûtes et à coupoles; au niveau de la corniche couronnant les arcades dans les basiliques. Suivant que l'église possède ou non des tribunes, le champ de la mosaïque diffère considérablement. Il y avait tout autre chose que la pensée d'un contraste ou d'un effet complémen-

substituer les fresques en trompe-l'œil. En Égypte, au VIe siècle, comme au IIe siècle, dans le cubicule d'Ampliatus on simule les veines du marbre et on brosse des fresques sur de vastes espaces couverts d'enduit : Voir ANTINOÉ, BAGAOUAT. Dès cette époque on constate la tendance de l'ornement à envahir le champ du placage. A mesure que la pénurie s'aggrave on imagine des peintures qui, à elles seules, révèlent la profon-



1808. — Arcades de Sainte-Sophie de Constantinople. D'après une photographie.

taire dans l'adoption de ce système décoratif. Les larges tables de marbre et de métal disposées à la partie inférieure lui conservaient l'impression de solidité et de fermeté des bases, ajoutaient même à cette impression par l'habile disposition des veines symétriques qui donnaient l'apparence de matériaux cyclopéens. Dans la région supérieure la clarté intense de l'éclairage frappait des surfaces de mosaïques sur lesquelles les rinceaux, les animaux, les figures humaines, toute une végétation et toute une population s'agitaient sur un fond d'azur ou sur un fond d'or (fig. 1810).

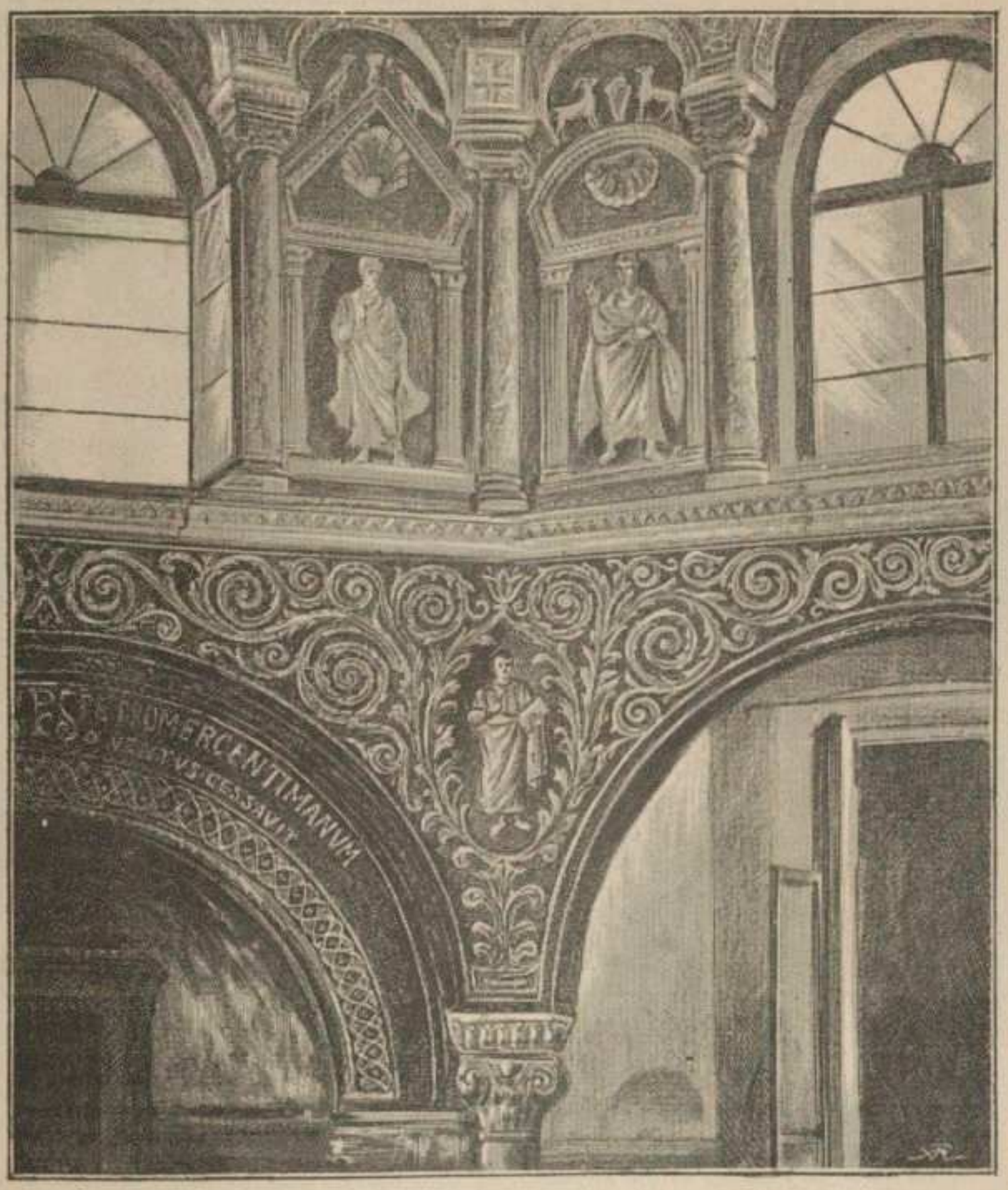
Parfois, dans les provinces besogneuses et aux époques de calamités, tandis qu'on bâtit encore on manque d'argent pour décorer les édifices. Marbres et mosaïques étant trop coûteux, on imagine de leur

deur de l'indigence; c'est ainsi que les colonnes mêmes sont coloriées à l'imitation des temples égyptiens et l'on voit parfois le cheval d'un saint guerrier les contourner de sa croupe flexible. A Byzance, la fresque ne fait son apparition qu'au temps des Paléologues. C'est le marbre avec la mosaïque qui caractérise vraiment à nos yeux la polychromie byzantine.

Il est impossible de se faire une idée du charme de la décoration polychrome sur de larges espaces par les reproductions en noir et les photographies; aussi la figure 1810 n'a d'autre but que d'indiquer la technique, sans aucune prétention à évoquer le charme délicat des teintes harmonisées sous l'éclat tour à tour vif et tempéré de la lumière de l'Orient.

La tonalité de l'ensemble se laisse cependant saisir

dans la *Vue de Sainte-Sophie* (voir BYZANCE) dont nous ne pouvons tenter de donner un meilleur commentaire que celui de M. G. Millet. « La décoration de Sainte-Sophie formait un ensemble harmonieux exactement combiné dans les moindres détails. C'est ainsi que l'acanthe des chapiteaux et des écoinçons refouillée dans le marbre blanc de Proconnèse et s'enlevant en vive lumière sur un champ d'ombre soutenait la vigueur de la mosaïque. Le marbre de Proconnèse, qui pavait aussi le sol, ne prêtait pas à tous les membres de l'architecture son éclat trop uniforme. Les grandes colonnes de la nef sont en vert antique, celles des exèdres en porphyre d'Égypte, les unes et les autres prises directement aux carrières. Mais c'est aux incrustations que l'on avait réservé les marbres rares et précieux, porphyre vert de Sparte, marbre vert clair de Carystos, rose veiné de Synnada, jaune antique (*numidicum*), noir veiné de blanc (*celticum*), onychite. La phiale était en marbre blanc et rouge d'Iasos. Le revêtement ordinaire se composait, dans des cadres dentelés, de panneaux, quelquefois à veines symétriques et de tons foncés ou clairs alternants. Ceux de l'abside sont d'une composition très complexe : au centre brille un carré, un ovale ou un cercle d'un marbre précieux, porphyre rouge ou vert, ou onychite; et, dans le champ, l'opposition du rouge et du vert, rehaussée par les lignes de jaune clair, se traduit soit par des figures géométriques, en particulier le losange, soit par des rinceaux et des volutes, ou même des motifs plus recherchés : dauphins affrontés, porte de sanctuaire. Enfin, dans les écoinçons de la colonnade supérieure,



1800. — Baptistère de Saint-Jean-des-Fonts à Ravenne. D'après Venturi, *Storia dell' arte italiana*, t. I, fig. 116.

l'acanthe sort d'une large feuille entre deux petites cigognes, et, comme au-dessous, déroule ses blancs rinceaux sur un champ noir, autour d'un rond de porphyre ou de vert antique. Cette décoration n'était point spéciale à la grande église. Choricius, à Gaza, vante la variété et le prix des marbres qui revêtaient Saint-Serge, la beauté des colonnes de porphyre à Saint-Étienne. Dans les écoinçons de Saint-Démétrius, à Salonique, au milieu des plaques claires, les combinaisons géométriques les plus variées se détachent aussi en jaune sur un carré vert ou rouge autour d'une pièce rare. Au baptistère des Orthodoxes à Ravenne, une baguette blanche en saillie trace un dessin sur un fond de porphyre ou de vert antique. A Parenzo, les marbres les plus riches, la nacre, les pâtes d'émail se com-

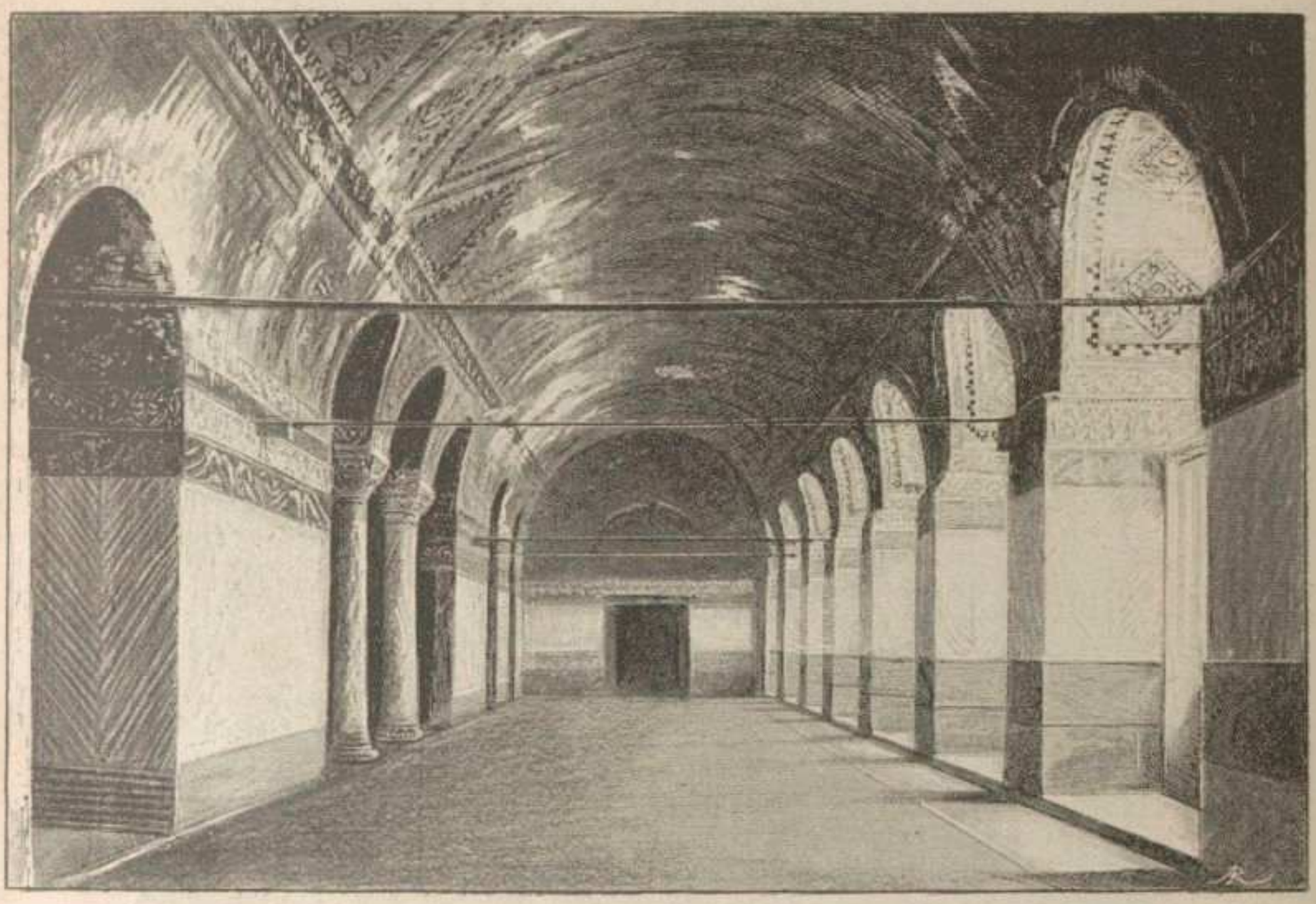
binent avec beaucoup de fantaisie, d'imprévu et de charme[1]. »

Outre la mosaïque et le marbre on fit usage, comme nous l'avons dit, de plaques métalliques, principalement pour les parties les plus vénérables de l'église. Mais ici on se heurtait à deux difficultés : le prix et le poids des métaux précieux s'opposaient à ce qu'on en fît un trop large usage. Pour compenser cet inconvénient on imagina l'emploi des fonds d'argent et d'or à l'aide des cubes de mosaïque. Ces tonalités ardentes, l'or surtout, car l'argent ne connut jamais une grande vogue en dehors du Sinaï, de Gaza et de Sainte-Sophie, l'or, disons-nous, donnait aux édifices une splendeur incomparable qui amena vers le VIe siècle à l'abandon de tout autre fond, notamment le fond bleu foncé si admirablement représenté au Ve siècle par les mosaïques du mausolée de Galla Placidia et du baptistère des Orthodoxes à Ravenne. Dès le IVe siècle, Constantin avait fait usage des fonds d'or, mais, grâce aux recherches si pénétrantes de M. Ajnalov, nous savons aujourd'hui que le fond bleu vient directement, par la peinture alexandrine, de l'Assyrie et de l'ancienne Égypte. Il servait à rehausser l'éclat des ors employés dans l'ensemble de l'édifice et dans les détails.

Les fonds puissants, substitués aux fonds clairs des peintures pompéiennes, des mosaïques de pavements, des catacombes et que l'on retrouve encore à Sainte-Constance ou bien dans les peintures d'Égypte, semés de fleurs comme en certaines sépultures antiques, constituent, d'après M. G. Millet[2], une des innovations capitales de l'art byzantin et montrent, ainsi que l'emploi des métaux, que, s'il peut avoir reçu, par l'intermédiaire de Rome, la tradition de la polychromie alexandrine, il en a rajeuni et complété les procédés en puisant aux sources mêmes, en Orient.

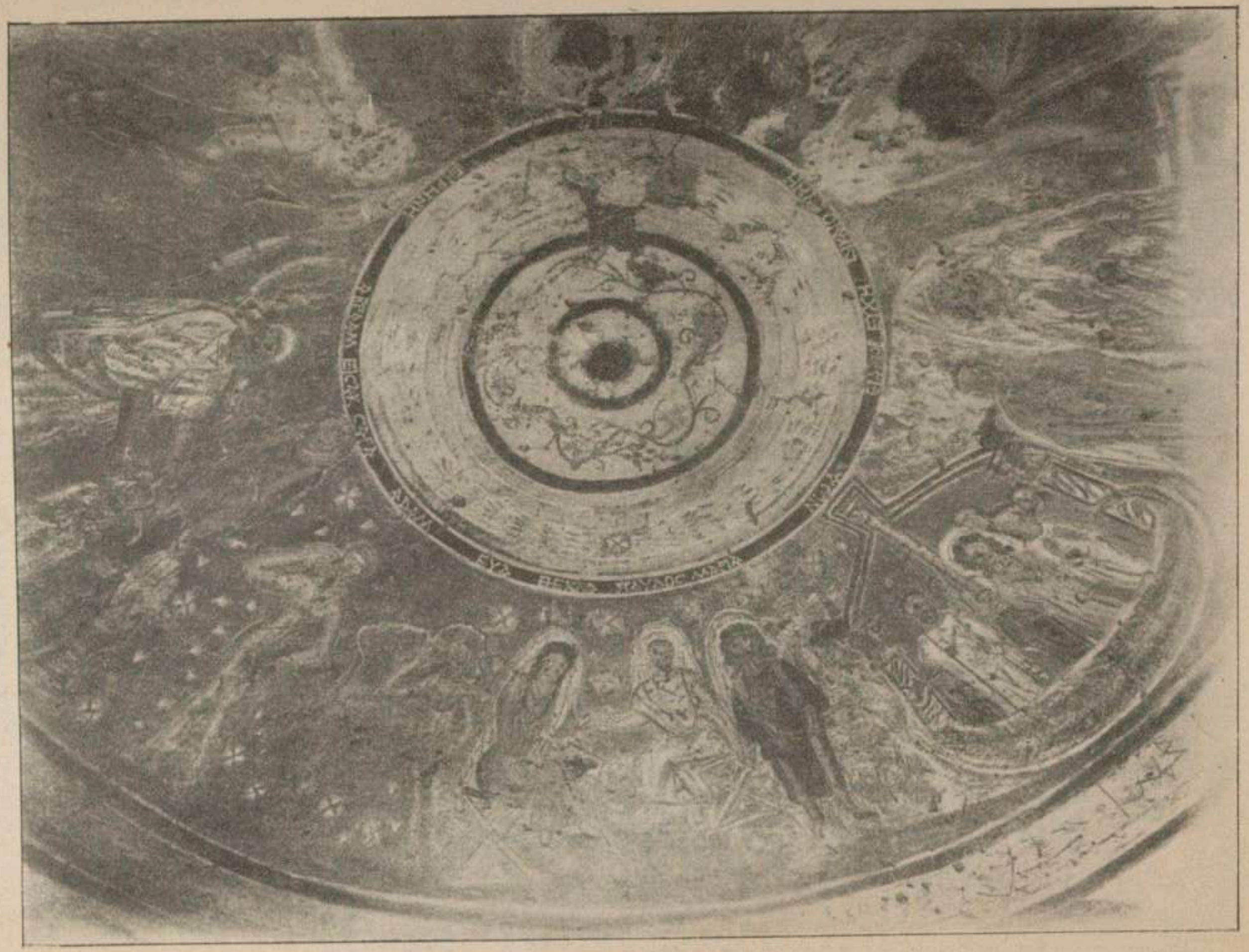
Pour les pavements on emploie le dallage de marbre, mais ici on conserve les tons clairs de l'antique; on fait fréquemment usage de la mosaïque pour laquelle on pratique les meilleures traditions de la décoration historiée. Nous aurons occasion d'étudier les plus beaux monuments de cet art.

Nous n'avons jusqu'ici envisagé la polychromie qu'à l'intérieur des édifices. L'art byzantin ne s'en est pas tenu là, il a voulu rehausser l'extérieur par une coloration au sujet de laquelle nous devons entrer dans quelques détails. Le premier essai en ce genre remonterait, d'après M. J. Strzygowski à l'année 447, date de la construction des Propylées de la Porte d'Or. Cet édifice semble avoir dû offrir une série de bas-reliefs helléniistiques encadrés dans des colonnes, des piliers, des corniches, des incrustations destinées à réchauffer la tonalité un peu froide du marbre. Les ruines de Tekfour-Séraïl à Constantinople conservent de magnifiques incrustations; mais nous hésitons à citer ce monument que M. Van Millingen propose, pour de bonnes raisons, de faire dater du XIIIe siècle. A Ravenne, la façade du palais dit de Théodoric offre des trous dans lesquels se scellaient les appliques. Cette pensée de décorer l'extérieur des édifices était d'origine syrienne. A Gaza, les rues offraient des édifices polychromés; nous voyons des traces de dorure sur le fronton des temples figurés dans la carte de Medeba et nous savons qu'à Bethléhem, les Mages étaient représentés aux pieds de Jésus. Les maisons représentées dans les miniatures des manuscrits sont toutes bariolées de diverses couleurs, les tons les plus répandus sont : le jaune, le bleu et le gris bleuté. Les coupoles sont dorées ou de couleur verte ou rouge. Des tons plus vigoureux soulignent les corniches.



1810. — Galerie de Sainte-Sophie, à Constantinople. D'après de Beylié. *L'habitation byzantine.*

[1] *Op. cit.*, p. 158-159. — [2] *Id.*, p. 160.



1811. — Fresque de Bagaouat. D'après W. de Bock, *Matériaux pour servir à l'archéologie de l'Égypte chrétienne*, pl. 14.

En Syrie, les maisons et les édifices n'admettaient la polychromie que dans les régions où on ne faisait pas exclusivement usage de la pierre de taille, comme par exemple dans le Haoûran. A l'est de l'Asie-Mineure, dans l'Arménie, la Géorgie, la Syrie centrale et l'Égypte, point de constructions en briques ni, par conséquent, de polychromie. A Constantinople, où la brique obtient la faveur presque universelle depuis le IVe jusqu'au Xe siècle, les corniches, les encadrements, les colonnes engagées, tout ce qui forme relief et appelle la sculpture est repoussé; on préfère la polychromie des briques. A l'intérieur comme à l'extérieur ce sont des subtilités infinies pour faire rendre à la couleur, sur tous les matériaux qui la font briller ou miroiter, le charme merveilleux et captivant que l'art classique n'a ni entrevu ni soupçonné.

« La polychromie explique un caractère de la structure byzantine qui déconcerte nos habitudes modernes: c'est l'irrégularité de l'exécution. La base de la coupole est rarement un cercle exact; elle dessine même parfois, de parti pris, comme à Sainte-Irène, une façon d'ellipse; jamais le fil à plomb ne s'applique sur une surface verticale ou l'équerre dans un angle : à Parenzo, sans nécessité appréciable, la façade et l'alignement des absides s'inclinent avec une déviation très sensible sur l'axe de l'édifice. Ces connaisseurs profonds de la mécanique, confiants dans le bloc de leur maçonnerie compacte, ont négligé de lier l'exécution à une exactitude rigoureuse; ils ont laissé la maladresse ou la fantaisie des maçons et des mosaïstes donner aux lignes et aux surfaces la souplesse imprévue, qui fait l'individualité des êtres vivants.

« L'importance de la polychromie peut expliquer aussi l'imperfection du modelé et du dessin dans la peinture byzantine. La figure n'est qu'un élément de l'harmonie générale : aux yeux de l'artiste, elle vaut surtout par la tache; quant aux théologiens et aux fidèles, ils cherchent en elle, non plus, comme la mythologie frivole de Pompéi, un simple amusement, mais une leçon et un symbole : les attitudes et les gestes composent une écriture dont ils ont la clef. Ainsi le goût de la couleur et le souci de l'expression conventionnelle ont fait négliger le dessin et le modelé, abandonner le modèle vivant, tarir la sève féconde que l'art puise dans la nature[1]. »

Ce que nous venons de dire de la polychromie dans l'art byzantin laisse supposer le rôle prépondérant qui doit appartenir aux arts décoratifs et industriels. Celui qui se trouve sacrifié, la sculpture, n'est pas abandonné tout d'abord mais peu à peu on préfère au bas-relief la peinture et l'émail. En cela, c'est encore l'influence orientale et le goût asiatique qui triomphent du style classique.

VIII. Mosaïque. — Peinture, fresque et mosaïque, quoique très différentes par la technique et par l'effet décoratif, appartiennent cependant à une même pensée esthétique. Les plus anciennes peintures chrétiennes, celles des catacombes de Rome, de Naples, de Cyrène, relèvent de l'art alexandrin; à plus forte raison la frise de l'hémicycle de la catacombe Wescher à Alexandrie[2]. Les fresques d'inspiration byzantine qui se voient dans les catacombes romaines sont d'une époque assez postérieure, aussi n'est-ce pas à Rome qu'il faut espérer rencontrer, ailleurs que dans les mosaïques, les premiers essais d'art byzantin. En Égypte, au contraire, nous rencontrons dans la nécropole d'El-Bagaouat (voir ce mot, t. II, col. 31-62) une chapelle dite « des figures allégoriques » dont la coupole divisée en zones concentriques offre une théorie de figures alignées sur un seul plan. Voir t. II, col. 48. Une semblable composition présente un caractère monumental qui est comme la première évocation des théories de saints et de saintes dans l'église Saint-Apollinaire Neuf, à Ravenne. Autour du petit cercle au centre de la coupole se voit un autre cercle contenant un cep de vigne serpentant en zigzag, ensuite une bande avec une large guirlande; plus bas une raie de couleur foncée qui, tout en séparant cette bande de la zone à figures, sert de fond à des inscriptions grecques tracées en blanc. Le champ sur lequel se détachent les figures est peint en rose-brun, il est parsemé de fleurs à quatre pétales lilas (fig. 1812).

La coupole du Baptistère Saint-Jean-des-Fonts, à Ravenne, et celle de Saint-Georges de Salonique nous montrent également une disposition par zones concentriques autour d'un médaillon central. Mais à Ravenne les personnages occupent une zone, les architectures une autre[3], tandis qu'à Salonique les personnages se présentent au-devant des édifices, dont l'architecture étincelante et compliquée retient l'attention[4]. Un peu plus tard, dans le Baptistère des Ariens à Ravenne, le médaillon central et les personnages reparaissent, mais les architectures ont été supprimées[5]. Dans la basilique constantinienne de Bethléhem[6], la nef principale a été décorée de mosaïques[7] d'une composition compliquée, mais, somme toute, originale.

Toutes ces mosaïques sont fort curieuses et fort instructives et offrent un supplément notable à nos connaissances en matière architecturale. Si la perspective est nulle ou même gravement fautive, si la coloration et les motifs décoratifs sont invraisemblables ou franchement impossibles, il n'en reste pas moins que le témoignage des mosaïques monumentales est aussi précieux que celui des architectures pompéiennes pour le début de notre ère. Si on dégage la part de la fantaisie, si on équilibre les constructions boiteuses on obtient des résultats très positifs tant pour les édifices religieux que pour le mobilier liturgique. A Bethléhem, les rinceaux et une végétation luxuriante se mêlent aux vases et aux coupes. La croix gemmée est abritée par des arbres[8], les architectures sont rapprochées des arcades que remplissent les inscriptions relatives aux sept conciles œcuméniques. Les autels, les encensoirs, les chandeliers se voient à Bethléhem comme à Ravenne et ce n'est pas une simple exhibition un peu prétentieuse, mais une première apparition du motif que l'iconographie chrétienne traitera fréquemment plus tard sous le nom d'*etimasia* (préparation du trône). A Bethléhem, nous voyons sous l'architrave les ancêtres de Jésus, en buste, nimbés, formant une longue frise qui rappelle les portraits des papes dans les basiliques romaines. A Salonique c'est le triomphe des architectures compliquées. Des baldaquins, des entablements, des berceaux, des balcons sont entassés et enchevêtrés et parmi cet amas d'ornements les rideaux, les courtines, les colonnes, les vases, les lampes, les autels contribuent à donner un peu de réalité et de vie à ces entassements hétéroclites. Si l'on veut traiter documentairement ces témoignages, il faut des retouches sans doute, mais le renseignement est certain, il a son prix et supplée à bien des textes qui nous manquent tandis qu'il éclaircit d'autres textes obscurs.

Ravenne est la reine des cités byzantines grâce à ses mosaïques intactes et variées. Ici, on rencontre un édifice dont le plan crucial n'est pas moins précieux que la décoration aux tonalités amorties. On ne s'en étonne pas si on songe que c'est un tombeau, le mausolée de Galla Placidia. Il ne faut pas s'attendre à rencontrer la ma-

[1] G. Millet, *op. cit.*, t. I, p. 165. — [2] H. Leclercq, *Manuel d'archéol. chrét.*, t. II, p. 133 sq.; C. Bayet, *Recherches*, p. 16 sq. — [3] *Manuel d'archéol. chrét.*, t. II, p. 123, fig. 216. — [4] *Id.*, t. II, p. 230, fig. 222. — [5] *Dictionn.*, t. I, col. 2823, fig. 944. — [6] *Dictionn.*, t. II, col. 828. — [7] *Dictionn.*, t. I, col. 1929, fig. 516. — [8] *Dictionn.*, t. I, col. 2707, fig. 900.

jestueuse ordonnance des basiliques qui conduit le spectateur par une voie lumineuse jusqu'au sanctuaire plus radieux, plus étincelant que le chemin qui y conduit. Au mausolée de l'impératrice les ors sont rares, on leur a préféré les fonds bleus. Après un instant d'incertitude, on voit que, comme dans les catacombes romaines, le centre de la conception décorative est au plafond, une coupole, au centre de laquelle fulgure une croix d'or sur un semis d'étoiles et cantonnée par le tétramorphe [1]. Des apôtres debout sur les parois montrent ce trophée, tandis que des sujets décoratifs ornent les extrémités du transept. Au-dessus de l'entrée et en face de l'entrée deux tableaux d'une perfection exquise [2] complètent cet ensemble. Passant de l'église cruciforme dans l'église octogonale de Saint-Vital la décoration diffère aussi radicalement que le plan des édifices. Ce sont maintenant les splendeurs hiératiques de la cour byzantine. Justinien et Théodora, chacun entouré de son service d'honneur, font leur entrée dans l'église consacrée sous leur règne. Dans la conque, le Christ est représenté assis sur la sphère céleste entre deux anges; tandis qu'il reçoit l'hommage de l'église il donne au titulaire la couronne du martyre [3]. Le sanctuaire entier est décoré. La mosaïque de la conque nous offre un type de « donateur » destiné à obtenir un long succès; à Parenzo, ce n'est plus seulement le fondateur ou le « donateur » de l'église qui apparaît, mais il amène avec lui son archidiacre et le fils de celui-ci.

Nous ne nous arrêtons pas plus longuement car tous ces édifices seront étudiés et décrits dans le *Dictionnaire d'archéologie* à mesure que leur nom se présentera.

La décoration en mosaïque est inégalement répartie sur la surface des basiliques. Au Ve et au VIe siècle, il n'est guère d'exemple d'une basilique dépourvue de tout ornement; si on ne peut tout orner, au moins l'abside sera-t-elle recouverte de mosaïques. Mais l'art ornemental est alors atteint d'une décadence générale. De même que nous constations en Afrique le progrès de la décadence par la disparition progressive de la décoration pittoresque, de même, dans l'empire byzantin, nous assistons au recul du modèle vivant devant l'envahissement du style monumental. L'ornement végétal et surtout l'ornement géométrique gagne toute la place jusqu'alors réservée aux figures animées. « Il couvre des berceaux, des voûtes d'arêtes, des tympans, des absides, remplit la prothèse et le diaconicon de Saint-Serge, la chapelle entière d'El-Bagaouat au-dessus de la coupole; ou bien dans les absides, les arcs triomphaux, le long des grandes nefs, il se déploie en larges frises, en multiples encadrements; il isole les architectures à Saint-Georges, au baptistère orthodoxe, à Bethléhem, les scènes évangéliques à Saint-Apollinaire Neuf, et dans les chapelles funéraires de Baouit, au bas des parois, il remplace et souvent imite les appliques et les incrustations. Il présente aussi une extrême variété : guirlandes de fruits et de fleurs sur fond noir [4], rinceaux de vigne et d'acanthe [5], plantes stylisées à larges feuilles [6], grecques, rubans enroulés, cercles, losanges étoiles, fleurons, cornes d'abondance et bien d'autres motifs d'une libre fantaisie. Le bandeau semé de gemmes constitue l'encadrement normal, à Ravenne et à Parenzo. Les oiseaux les plus divers se mêlent aux rinceaux et aux guirlandes, aux dessins géométriques, aux semis d'étoiles et de fleurons. Dans ce trésor, Rome et l'Orient ont confondu leurs richesses [7]. »

Heureusement, on rencontre encore quelques ouvrages dignes d'attention bien qu'ils ne soient, à vrai dire, que des copies ou des adaptations plus ou moins heureuses et fidèles de peintures antiques. Le charmant défilé d'amours ailés et nus, chevauchant des oiseaux aquatiques, que nous avons rencontré à la voûte de la rotonde de Sainte-Constance, est un motif fréquent dans les pavements romains. On aime également à rencontrer, comme une protestation contre la vulgarité des semis et des combinaisons géométriques, des représentations de chasse, ou des animaux isolés.

Tandis que la maladresse et l'ignorance croissante des artistes font trembler la main qui dessine et rétrécir la pensée qui conçoit, il se produit un mouvement inspiré par la survivance de la culture classique, mouvement dont l'ambitieuse aspiration ne rencontrera pas les artisans indispensables à son exécution. Au lendemain de la renaissance constantinienne et des innovations introduites dans le domaine de la peinture [8], les esprits cultivés s'orientent vers les idées nouvelles. L'art symbolique des catacombes a pris fin. Devenu trop exigu pour les vastes surfaces des basiliques, trop terne pour le grand jour des coupoles et des parois, d'une intelligence trop compliquée pour des multitudes instruites vaille que vaille de leur foi religieuse, cet art fait place à un style historique de grande allure et de grandes prétentions. Ce style s'accuse par l'ampleur toute nouvelle dans la composition des scènes bibliques et évangéliques, par l'introduction du luxe des vêtements et du mobilier. L'influence des cérémonies et des modes de la cour impériale s'accuse si évidemment qu'on ne peut songer à la mettre en doute. La théologie reste sauve, mais l'art est contaminé. C'est maintenant la personne de l'empereur et son entourage qui deviennent les sujets d'inspiration des artistes chrétiens chargés de représenter Dieu et la cour céleste. Dès le temps de Justinien et de Basile Ier la peinture d'histoire a gain de cause. Voir PEINTURE, ICONOCLASME.

A la mosaïque murale se rattachent par un lien étroit les pavements historiés que nous rencontrons dans un bon nombre de basiliques. On y a tour à tour représenté des rinceaux, des fleurs, des fruits, des animaux, des bustes, et même des cartes de géographie [9]. Voir PAVEMENT.

IX. MINIATURE. — Sans être un art byzantin d'origine, la miniature doit à la civilisation byzantine une telle expansion et un si vif éclat qu'on ne peut omettre d'en dire quelques mots. Les manuscrits byzantins à miniatures sont nombreux; quelques-uns sont de pures merveilles; nous ne pouvons ici les décrire ni les énumérer, ce serait empiéter sur la suite du *Dictionnaire*. Voir MINIATURES.

La miniature doit une bonne part de son importance à ce fait qu'elle emprunte encore plus qu'elle ne s'inspire, c'est-à-dire qu'elle copie sans se donner la licence d'interpréter. Grâce à cela elle nous a transmis la représentation d'un grand nombre de morceaux importants de l'iconographie monumentale. Le *Ménologe* de Basile, en particulier, paraît nous avoir conservé un grand nombre d'édifices appartenant au cycle hagiographique créé par l'Asie-Mineure au temps de saint Basile, de saint Grégoire de Nysse et d'Astère d'Amasée.

La miniature et l'iconographie monumentale ont d'ailleurs suivi des directions parallèles. Ce n'est d'abord que des motifs de décoration servant à encadrer un texte à l'occasion duquel on se permet quelques vignettes mises en vedette. La mode des canons, appelée à un si large succès, n'est que la systématisation

[1] *Dictionn.*, t. I, col. 3019, fig. 1050. — [2] *Id.*, t. II, col. 895, fig. 1557; le deuxième tableau est un Bon Pasteur caressant ses brebis. — [3] *Dictionn.*, t. I, col. 2099, fig. 618. — [4] Coupole de Saint-Georges, absides de Sainte-Sophie et de Saint-Vital. — [5] Saint-Vital, Saint-Serge, Galla Placidia, El-Bagaouat, Baouit. — [6] Baptistère orthodoxe, Bethléhem. — [7] G. Millet, *op. cit.*, p. 174. — [8] H. Leclercq, *Manuel*, t. II, p. 186. — [9] *Ibid.*, t. II, p. 638-643.

de ces encadrements enjolivés. Vers la fin du IVe siècle, une conception théologique commence à s'attacher à l'image et aussitôt commencent à apparaître les livres saints interprétés avec plus de bonne volonté et d'ingéniosité que d'habileté, ce sont principalement des octateuques et des évangiles qui nous ont été conservés. A mesure que l'instruction se fait plus sommaire et plus rare, à mesure aussi que l'Église étend son apostolat, les masses incultes ont besoin, pour entendre la parole divine, du secours précieux de l'image. De même que l'on ouvre les livres saints pour laisser lire le fidèle lettré, de même on expose au rustre illettré la série de tableaux qui donne la suite des événements qu'il sera facile d'expliquer au moyen d'un commentaire. Manuscrits et rouleaux rendent ainsi le même service que les fresques et mosaïques étendues sur les parois ou à la voûte des basiliques. Tantôt on disperse les miniatures dans tout le cours du volume, tantôt on les groupe au début, quelquefois on fait choix des images qui peuvent s'appliquer à des fêtes liturgiques.

La persécution iconoclaste amena la destruction d'un grand nombre de vignettes à figures et une recrudescence dans la production des encadrements à motifs d'architecture, de fleurs et de fantaisie.

X. Arts industriels. — Les tissus employés pour les vêtements des particuliers et pour les parures liturgiques ainsi que les autres industries ont subi l'influence de l'art byzantin ; mais nous ne pouvons songer à entrer à leur sujet dans une exposition détaillée qui doit, sous peine de bouleverser l'économie de ce *Dictionnaire*, trouver leur place aux mots qui correspondent aux divers arts industriels.

XI. Bibliographie. — *Note :* Nous ne transcrivons pas dans cette bibliographie les titres d'ouvrages relatifs à des sujets spéciaux déjà étudiés dans le *Dictionnaire* et qu'on trouve dans les dissertations concernant : Alexandrie, Antioche, Athènes, Byzance, etc. (voir ces mots), et dans celles qui traiteront des arts tels que la Miniature, les Mosaïques, etc.

D. Ajnalov, *Origines hellénistiques de l'art byzantin* (en russe), Saint-Pétersbourg, 1900. — *Mosaïques du IVe et du Ve siècle*, Saint-Pétersbourg, 1895. — C. Bayet, *L'art byzantin*, 3e édit., 1904; *Recherches pour servir à l'histoire de la peinture et de la sculpture chrétiennes en Orient avant la querelle des iconoclastes*, in-8°, Paris, 1879. — L. de Beylié, *L'habitation byzantine*, in-8°, Paris, 1902. — R. Blomfield, *Byzantium or Ravenna*, dans *Quarterly Review*, 1903, p. 409-436. — W. de Bock, *Matériaux pour servir à l'archéologie de l'Égypte chrétienne*, 1 vol. et 1 atlas oblong, Saint-Pétersbourg, 1901. — L. Brehier, *La querelle des images*, in-12, Paris, 1904. — *Les colonies d'Orientaux en Occident au commencement du moyen âge*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 1903, p. 1 sq. — C. Bricarelli, *Roma e Bisantia nella storia dell'architettura cristiana*, dans *Civiltà cattolica*, 1901. — H. C. Butler, *Expedition to Syria. Architecture and other Arts*, in-4°, New-York, 1903. — A. Choisy, *L'art de bâtir chez les Byzantins*, in-4, Paris, 1883; *Histoire de l'architecture*, in-8°, Paris, 1879, t. II. — Ch. Diehl, *Justinien et la civilisation byzantine au VIe siècle*, in-8°, Paris, 1901. — E. Dobbert, *Zur Geschichte der altchristliche und frühbyzantinische Kunst*, dans *Repertorium*, 1898, p. 95. — C. Enlart, *Manuel d'archéologie française*, in-8°, Paris, 1902, t. I. — Frotingham, *Byzantine artists in Italy from the sixth to the fifteenth century*, dans *The American Journal of archæology*, 1894, t. IX, p. 32-52; *Byzantine art in Italy*, dans même revue, 1895, p. 152. — A. Gayet, *L'art copte*, in-8°, Paris, 1902. — *L'art byzantin, son architecture et sa décoration*, 2 vol. in-fol., Paris, 1901-1903. — S. Gsell, *Monuments antiques de l'Algerie*, in-8°, Paris, 1901, t. II. — H. Holtzinger, *Die altchristliche und byzantinische Baukunst*, 2e édit., in-8°, Stuttgart, 1899. — B. [Kondakoff, *Histoire de l'art byzantin considéré principalement dans les miniatures*, trad. franç., in-8°, Paris, 1886-1891; *Voyage au Sinaï*, Odessa, 1882. — F.-X. Kraus, *Geschichte der christlichen Kunst*, Fribourg, 1896, t. I. — K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, 2e édit., München, 1897, p. 1113 sq. — V. Lamperez y Romea, *El byzantinismo en la arquitectura cristiana española* (siglos VI-XII), Madrid, 1900. — L. Magne, *L'art byzantin et son influence sur les arts en Occident*, dans la *Revue encyclopédique*, 1893, t. III, p. 896-910. — G. Millet, *L'art byzantin*, dans A. Michel, *Histoire de l'art depuis les premiers temps chrétiens*, in-8°, Paris, 1905, t. I, part. 1, p. 127-301; *La collection chrétienne et byzantine des hautes études*, in-8°, Paris, 1903. — Pokrovskij, *Peintures murales dans les anciennes églises grecques et russes*, dans les *Travaux du VIIe Congrès archéologique, tenu à Iaroslav*, Moscou, 1890, t. I, p. 135. — J. G. Richter, *Quellen der byzantinischen Kunstgeschichte*, in 8, Wien, 1896. — J. Strzygowski, *Bibliographische Notizen*, dans *Byzantinische Zeitschrift; Orient oder Rom*, in-8°, Leipzig, 1901; *Byzantinische Denkmäler*, 3 vol., Leipzig, 1891, 1893, 1903. — *Klein Asien. Ein Neuland der Kunstgeschichte*, in-8°, Leipzig, 1903. — *Ursprung und Sieg der altbyzantinischen Kunst*, dans *Byz. Denkm.*, Wien, 1903, t. III; *Koptische Kunst, Catalogue général du musée du Caire*, Vienne, 1904; *Antiochenische Kunst*, dans *Oriens christianus*, 1902, p. 421-433. — Ch. Texier et R. P. Pullan, *L'architecture byzantine*, in-fol., Londres, 1864. — J. Tikkanen, *Die byzantinischen Psalterï illustrationen*, in-8°, Helsingfors, 1895. — Unger, *Quellen der byzantinischen Kunstgeschichte*, Wien, 1878, t. I. — A. Venturi, *Storia dell'arte italiana*, in-8°, Milano, 1901, t. II, 1902, p. 353 sq. — F. de Verneilh, *L'architecture byzantine en France*, in-8°, Paris, 1851. — M. de Vogüé, *L'architecture civile et religieuse en Syrie*, 3 vol. in-4°, Paris, 1866-1877; *Les églises de Terre-Sainte*, in-8°, Paris, 1860. — J. Wilpert, *Le pitture delle Catacombe*, in-fol., Freiburg, 1903. — O. Wulff, *Die Koimesiskirche in Nicaïa und ihre Mosaiken*, in-8°, Strasburg, 1903.

H. Leclercq.

BYZANTIN (Rit). Voir Grecque (Liturgie).

BIBLIOTHEQUE NATIONALE DE FRANCE
3 7531 01378775 0